Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
14
4 Q
1

P.VII.16.

IACOBI
ZABARELLAE
PATAVINI
In Tres Ariſtotelis Libros de Anima Commentarij.

NVNC PRIMVM EDITI.

Cum Indice rerum Copioſiſsimo.

CVM PRIVILEGIIS.



VENETIIS. MDCV.

APVD FRANCISCVM BOLZETTAM.

14. 4-Q-1

GLi Eccel. Sig. Capi dell'Eccelſo Conſ. di X. infraſcritti hauuta fede dalli Sig. Reformatori dello Studio di Padoua per relation delli doi à ciò deputati, cioè del R. Padre Inquiſitor, & del Circ. Secretario del Senato Zuane Marauegliá, che nel libro delle opere di D. Giacomo Zabarella ſopra li tre Libri dell'Anima d'Ariſtotele deſcritte, in tre zorni da eſſi veduto & letto, non ſi troua coſa alcuna contra la ſantà Fede Catholica, Principi, & buoni coſtumi concedono licenza che poſsi eſſer ſtampato in queſta Città.

Datum die 3. Decembris 1604.

D. Z. Paolo Gradenigo.
D. Lunardo Mocenigo. } Capi dell'Eccel. Conſ. di X.
D. Zuane Corner.

Excelſi Conſilij Decem Secretarius
Bonifacius Antelmi

1604. à 4. Decemb. Regiſt. nell'Off. con. la Biaſt.

Gio. Franciſco Pinardo Secret.

PHILIPPO SPINELLO

S.R.E. Cardinali Ampliſsimo.

FRANCISCVS ZABARELLA

IACOBI FILIVS.

MVLTA parens meus in omni philoſophiæ genere, partim à ſe inuenta, partim etiam ex obſcuris veterum monumentis eruta litteris conſignauit, eo animo, vt pręclarè ſecum duceret actum iri, ſi quod ſibi longis laboribus, ac vigilijs de vitæ vſura demi non ignorabat, eius impendio commodum aliquod ſapientiæ cupidis pararetur. Et illius quidem ad bene merendum propenſę voluntati, cum viuens quædam euulgaſſet, multa grati animi ſignificatio à ſtudioſis repenſa eſt, & mortali iam vita functum (niſi domeſticæ amor gloriæ me decipit) haud exigua induſtriæ, ingenijque laus eſt conſecuta. Sed cum ille in omnibus, quæ ſibi contemplanda ſumpſiſſet, magnam ſemper diligentiam adhiberet, nulla tamen in re tantum operæ, ac ſtudij à ſe poſitum ſolitus eſt prædicare, quantum abſoluendis in tres Ariſtotelis de Anima libros Commentarijs impendiſſet. Et profectò ita res habet, nihil prorſus, vel de rerum natura, vel de bene beateque viuendi ratione cognoſci poſſe ipſa ignorata Anima, cuius definitio, facultates, & functiones præclaro illo Opere à Philoſophorum Principe ſubtiliſſimè inueſtigantur. Hos ego Commentarios cum edere conſtituiſſem nemo SPINELLE Illuſtriſſime in mentem venit, cui iuſtius inſcriberentur, quàm tibi. Nam vt ea præteream, quæ tibi cum multis

communia

communia ſunt, ſummam generis nobilitatem, ſacrum purpuræ decus, diuitias, opes, quæque alia quòd extra hominem ſunt aut nihil, aut minimum pertinent ad laudes tuas, tu certe is es, cuius ingenium, doctrina, probitas, ac cetera animi ornamenta quemlibet etiam nullo tibi obſtrictum nomine ad te omnibus colendum officiis excitare facile poſſint. Ego verò, ipſaque adeo vniuerſa domus noſtra iam ab eo tempore, quo tu ad iuris prudentiæ diſciplinam Patauium conceſſiſti, ita inter tuos eſſe cœpimus, vt nullam inde occaſionem prætermiſeris tuæ ſingularis in nos promendæ beneuolentiæ. Nec ſine magna virtutum tuarum admiratione commemorare poſſum, quàm graues inter occupationes id præſtiteris, contra improbam multorum conſuetudinem, quibus noui honorum tituli, & ſuſcepta ingentium rerum adminiſtratio tenuiores amicos ex animo ſtatim excutiunt. Tu Archiepiſcopi nomine, ac munere inſignis, tu duodecimuiralis Collegij Clericus, tu Pontificius ad Cæſarem Nuncius cum multos annos ſub magna curarum mole pro Chriſtiana religione, proque Romani Principis dignitate laborares, numquam interim de tuo veteri in nos amore quidquam remiſiſti. Verendum videbatur ne recenti honoris acceſſione, qua tuorum te meritorum ſuffragia in ampliſsimum ordinem retulere, tibi forſan excideremus. Tu verò, cum ea de re præſtantiſsimi viri Petrus Valerius, & Antonius Quærengus meo tibi nomine Ferrariæ gratularentur, quę de me ac fratribus, quæ de parente meo perhumaniter non dixiſti? Iure igitur quod hoc tempore munus mihi maximum domi fuit, id PRINCEPS beneficentiſsime ad te ire potiſſimum debuit, quod tu ita accipias opto, ut cum his paterni laboris lucubrationibus, in quas fortaſſe ſuis parcè vtetur viribus tempus, mei quoque erga te memoriam obſequii propagare ad ſeram poſteritatem me exiſtimes voluiſſe. Vale. Patauij 2. Non. Nouemb. M D C IIII.

NDEX
LOCVPLETISSIMVS.
OMNIVM DVBIORVM,

Quæſtionum, Propoſitionum, ac rerum memorabilium in his libris contentorum.

Aduerte (benignè Lector) vt poſſis pre tuo arbitratu omnia, quæ deſideras ſcire, facile adinuenire, hæc pauca ſunt tibi aduertenda. quod litera L cum numero indicat Librum primum, ſecundum, vel tertium, litera C oſtendit numerum cartarum F. faciem folij C. columnam.

A

ABſtractio non ſolum eſt ſecundum conſiderationem, ſed etiam ſecundum eſſe, lib.2.c.38 fac.1.col 1

Abſtractio addiſcitur in libris de anima, & quomodo fiat, lib.1.c.6.fac.1.col.2

Abſtractio quomodo fiat, non ſpectat ad mathematicum noſce, ibidem.

Abſtractionis cognitio iuuat Metaphyſicum, & quomodo ibidem, fac.2.col.1

Abſtractum eſt prius concreto, & quomodo habet locum cauſæ formalis, lib.2.car.86.fac 1.col 1

Ab obiecto cognitio nobilior dicitur, quæ eſt nobilioris, lib.1 car.2.fac.1.col.2

Accidentia conferunt ad cognoſcendum quid eſt, vt medium demonſtrationis ab effectu, lib.1. car.17. fac.2.col. 2

Accidens generans in nobis cõceptum ſubſtãtiæ agatne intra proprias vires, an vltra; & quomodo, libro 1.car.18.fac.1.col.1

Accidentia quia ſunt nobis rectius cognita ſunt euidentiora eſſentia.ibidem.

Accidentia quomodo poſſunt producere cognitionem eſſentiæ, nec ob id agunt ſupra vires, ſed intra & quomodo, ibidem.

Accidentia omnia, quæ ſunt in corpore animato ipſi toti compoſito animato attribuuntur, lib.1.c.21. fac 2.colum.2

Accidentia alia ſunt corporis & alia animæ, ibidem.

Accidentia quæ ſunt animæ non ſunt ſine corpore, & quæ corporis ſunt, non ſunt ſine anima, ibidem.

Accidẽtia eſſentialia in definitionibus ſumunt ſubiecta propria loco differentiarum, lib.2.c.4.f.2.col.2

Accidentibus eſſentialibus ſublatis, non per ſe primo tollitur res, ibidem, car.13. fac.2 col.2

Accidentia dupliciter ſumi poſſunt, & quomodo, libro 2.car.113.fac.2.col.1

Accidentium propriorum quæſtio alio modo ſpectat ad demonſtrationem, & alio modo ad methodum inueſtigandi quid eſt, lib.1.car.9 fac.1.col 2

Addiſcens quomodo recipere poſſit ſciẽtiam ſine doctore per ſolam inuentionem; lib.2.car.103.fac.1. col.1. & quomodo à præceptore ibidem.

Addiſcens per propriam inuentionem accipit ſcientiam ab obiecto, ibidem fac.1.col.2

Admiramur eos, in quibus excellentiam aliquam & aliquod per ſe bonum, quòd habet rationem finis, reſpicimus, lib.1.car.3. fac 1 col.1

Actus nomen latius patet quàm forma, lib.2. car.7. fac.2.col.2

Actus duplex primus, & ſecundus, ibidem.

Actus primus eſt idem quod forma, ibidem.

Actus ſecundus quinam eſt, & quomodo, ibidem.

Actus primus non indicatur per operari, aut non operari, ſed per informationem, ibid.c.8 f.2.col 1

Actus primus non dicit negationem operationis (vt aliqui dicunt) ſed abſtractionem ab operatione, & quomodo, ibidem.

Actus ſumitur in definitione animæ vt dicit perfectionem corporis animati, libro 1.car.3 fac.1. columna 2. Et ſignificat formam informantem, ibidem.c 17.fac 1.col.2

Actus aſſiſtens eſt ſeparabilis ab eo cui aſſiſtit, ibidem, fac.1 col.2

Actus nomen non eſt vniuocum genus animæ, ſed ſecundum prius ac poſterius, lib 1.car.11. fac.1. columna 2

Actio caloris in humidum continua eſt, ibidem, c.39. fac.1.columna 1.& quomodo vnum agat in alterum, ibidem.

N D E X

Actus quilibet non in quolibet ſubiecto indiſtincte recipitur, ſed in determinato, ibidem, c.62. fac.2. colum.1

Actio & paſſio in patiente recipiuntur, lib.3.c.7. facie 2. col 2

Actiuus non poteſt operari quando vult, & quomodo, lib.2.c.104. fac.2. col.1

Aer habet potentiam recipiendi lumen & tenebras, lib.2.c.211. fac.1. col.2

Aer eſt magis perſpicuus, & quomodo, ibidem, c.131. fac.1. col.1

Aequiuocum nec naturam vnam ſignificat, nec habet definitionem vnam, lib.1 c.1 .fac.2.col.2

Agens agit quatenus eſt actu, patiens quatenus eſt poteſtate, lib.2.c.100 fac.1.col.1

Agens dicitur id, quod mouet motu alterationis, ibidem, c.97 fac.2.col.1

Agens æquale quod poteſt agere oppoſitum, potius eſt patiens quàm agens, & quomodo lib.2.car.99. fac.1.col.1

Agens non ſemper à patiente repatitur, lib.2.c.93. fac 2.col.2

Agens naturale à nullo impeditum, appropinquatũ patienti diſpoſito neceſſe eſt vt agat, lib.2.car.90. fac.2.col.2.

Agens eſt præſtantius materia, lib.2.c.31 facie 1. colum.2

Agens potens formam inducere in materiam ignobiliori maioris eſt virtutis, quàm potens in nobiliorem, & quomodo, libro 1. carta 3. facie prima, columna 1

Agens nutriens mittitur à corde per arterias, lib.2. c 51. fac.1.col.2

Agens naturale non poteſt immediate producere aliquid ſine potentia media, lib.2 carta 72. facie 1. colum.2

Quomodo ex aggregato omnium graduum Animæ in eodem compoſito fit vna anima, lib.2. c.85. facie 1. col.2. ex toto nominatur à gradu nobiliori, ibidem.

Aggregatio duorum corporum non facit vnum niſi per contactum, & ligamentum, lib.2.c.12.f.1.col.2

Alexander non ignorauit veram interpretationem definitionis animæ lib.2.c.8 fac.2. col.2

Albedo in qualibet parietis parte, & ſi tota ſit ſecundum eſſentiam, non tamẽ tota ſecundum extenſionem, & quantitatem, lib.2.car.54. facie prima, colum.2

Albedo eſt proprius color omnium elemẽtorum perſpicuorum, lib.2.c.131 fac.1.col.2

Album & nigrum ſunt proprij colores elementorum ibidem. fac.2.col.1

Alimentum alere corpus, non eſt agere in corpus, ſed eſt apponi tanquam materiam aggeneratam, lib.2.c.97. fac.1 col.1

Alimentum agit etſi non ſecundũ in veritatẽ, ſaltem ſecundum locutionis formam, lib.2.c.97. f.1.col.1

Alimentum, ſecundum D.Thom.& Marcum Antonium Genuam mouetur, & mouet, & quomodo, lib.2.c.97. fac.1.col.1

Alimentum eſt inſtrumentum diſiunctum ab anima, lib.2.c 96.fac.2 col.2

Alimentum confert ad conſeruationem viuentis, vt cauſa ſine qua non, lib.2.c.car.95. facie prima, columna 2

Alimentum vt verti poteſt in ſubſtantiam excrementitiam eſt generatiuum, lib.2.car 94 facie 2. colum.2

Alimenti definitio duplex, & quæ ibidem.

Alimentum quatenus nutriens conſeruat ſubſtantiam viuentis, quæ eſt in continuo fluxu, lib.2. carta 94. fac. 2.col.1

Alimentum per ſe auget, non quatenus quantum, ſed quatenus reddere poteſt maiorem viuentis quantitatem, lib. ſecundo, car.94. facie ſecunda, colum.1

Alimentum per ſe nutrit non quatenus eſt talis ſubſtantia, ſed quatenus verti poteſt in talem ſubſtantiam, libro ſecundo, carta 94. facie ſecunda, colum.1

Alimentum quatenus eſt quantum, eſt augmentatiuum quantitatis rei nutritæ, lib.2. car 99. fac.1. colum.2

Alimentum non poteſt referri ad corpus quodlibet indifferenter, ſed ad corpus animatum, li.2. c.93. fac.2.col.2

An alimentum ſit id, quod primo aduenit corpori animato, an id quod poſtremo partibus adiungitur, lib.2.car.93. fac.2. columna 1. reſponſio ibidem

Alimentum eſt contrarium ei quod alitur, & poteſt in eius ſubſtantiã tranſmutari, & ipſum augere, & eſt ignobilius eo, libro ſecundo, carta 92. fac.1. columna 2

Alimentum ſignificat reſpectum ad id quod alitur, lib.2, car.92. fac.1.col.1

Alimentum quatenus alimentum, eſt ignobilius re alenda. ibidem, fac.1.col.2

Alimentum eſt propter rem alendam. ibidem.

Alimentum graue non minus ad ſupernas partes mittitur, ſed & infernas, libro 2.car.88. fac.2.columna 2

Alimentum ideo repetitur, vt regatur à calore naturali, & quomodo patiatur, lib.2.car. 65. fac.1. colum.1

Alimentum debet habere certam proportionem, & contemperantiam harum quattuor qualitatum, libro ſecundo, carta 64. facie prima, columna 2

Alimentum quatenus alimentum eſt calidum frigidum, humidum, & ſiccum, lib.2.c 64. facie 1. columna 1

Alimentum cum ſit corpus mixtum ex elementis non habet ſaporem, lib.2.carta 68. facie ſecunda, colum.1

Alteratio corruptiua eſt mutatio de poſitiuo in poſitiuum, & quomodo fiat, libro 2.car.102. facie 2. colum.1

Alteratio perfectiua eſt qua aliquid requiritur, & nil remouetur, & quomodo, ibidem.

Alteratio

Alteratio eſt de poſitiuo in poſitiuum.ibidem.
Alteratio eſt proprie dictus motus, & eſt de ſubiecto in ſubiectum,lib.ſecundo,car. 103.fac. prima, colum.1
Alexander poſuit animam intellectiuam mixtam corpori, & dantem eſſe materiæ, & eductam de potentia materiæ, non tamen dicit eſſe organicam, libro tertio, carta 23. facie ſecunda, columna 1
Analogum non habet vnam naturam, ſed definitionem vnam, libro ſecundo,car.66. facie ſecunda, colum.2
Anima eſt forma corporis animati,lib 1.c 1. fac.1. colum.1
Anima diuiditur vniuersè accepta in quattuor gradus vitæ.ibidem.
Anima quomodo in triplici genere cauſarum eſt cauſa corporis animati,libro primo,car.5 fac.prima, colum.1
Anima eſt finis vltimus generationis hominis,& eſt ipſius forma,& eſſentia,lib.1.car.6. facie ſecunda,col.1
Animam eſſe ſubiectum in libris de anima,quomodo ad mentem aliquorum colligitur ex 3. tex. & confutatur libro primo, car.8. facie ſecunda, columna 1
Animal quomodo eſt æquiuocum, & vniuocum, libro primo,car.13.facie prima,columna ſecunda; redargutio aliquorum cõtra Alexandrum de animali ibidem.
Anima duobus modis pendet à corpore, aut ſecundum eſſe,aut ſecundum operationem,lib.1.car.19. fac.2.col 2
Animam pendere à materia ſecundum eſſe,eſt pendere ſubiectiuè ab organo; pendere organicè à facultate corpore a offerente obiectum eſt obiectiue ibidem.fac.2.col.2
Anima eſt id, per quod viuens diſtinguitur à non viuenti, libro ſecundo, carta 6.facie ſecunda, columna 1
Anima per nomen actus declaratur quod non eſt abſolutum, & completum, ſed complementum alterius, libro ſecundo, carta 7. facie ſecunda, columna 2
Anima in ſomno eſt ſine operatione,lib.2. car.7.f.2. colum.1
Anima eſt actus primus, & non ſecundus, ibidem.
Anima intellectiua comprehenditur ſub diffinitione animæ,& quomodo ſcilicet non ſolum, vt dicit formam informantem, ſed etiam aſſiſtentem, vt tueantur animæ immortalitatem,lib.2.car.10. facie prima, columna prima, illorum confutatio, ibidem.
Anima eſt actus corporis inſtrumentalis ſcilicet diſtincti in varia inſtrumenta,lib.2.car.13.facie 1. colum.2
Anima eſt medium inter formas ſuperiores abſtractas,& formas naturales inferiores,lib.2.car.18. fac.2.col.1
Anima vt media participat vtriſque conditionibus & quomodo,ibidem.fac.2.col.2
Anima regit corpus per cognitionem,ibidem.
Quomodo ſit immanifeſtum, an anima ſit actus alio modo,vt nauta nauis,ibidem.
Anima intellectiua non ſolum eſt ſimilis nautæ,ſed etiam ſenſitiua,libro 2.carta 19.facie prima, columna 1
Anima vt gubernans, poteſt dici actus eius, ſed non vt actus primus,neque vt actus ſecundus,ibidem.
Animam habens non omne eſt animal,ibidem.
Animam habens perfectiorem animal dicitur, ibidem.
Anima eſt principium ipſius viuentis conſtitutiuum, libro ſecundo,carta 19 facie ſecunda, columna 2
Animæ nomine abſolute prolato intelligi debet anima perfecta,quæ dat eſſe completum rei, ibidem, fac.2.col.1
Quælibet animæ pars informat omnes partes corporis,& non vnam ſine aliis.ibidem.
Anima plantę eſt forma materialis extenſa ad extenſionem materiæ, & diuiſibilis ad diuiſionem corporis, ibidem, fac.1.col.2
Anima facta diuiſibilis propter corpus eſt vna actu,& poteſtate plures.ibidem.
Anima eſt tota in toto corpore, & tota in qualibet parte, & pars in parte, ibidem,fac.ſecunda,columna 1
Anima omnia facit per calorem naturalem tanquam per inſtrumentum eius primum,lib.1 car.51. facie 1.col.1
Anima non poteſt exiſtere ſine pręcipuo mẽbro in quo radicatur,libro ſecundo,car.51.facie ſecunda, colum.2
Dę animæ partitione ſecundum quantitatem, libro ſecundo, carta 53 facie prima, columna prima. Aliorum afferuntur ſententiæ, & refelluntur, libro ſecundo, carta 54. facie prima, columna 2
Anima ad corpus duobus modis referri poteſt, vel vt forma conſtituens ipſum in ſpecie,vel vt vtitur eo tanquam inſtrumento ad operandum, libro ſecundo, carta 55. facie prima, columna 1
Anima ſi conſideretur vt actus informans corpus,eodem modo ſe habet ad totum, & ad partes, & non vt vtitur corpore, & quomodo, ibidem.
Anima eſt ſubiectum ſcientiæ, & ſcientia perfectio Animæ,libro ſecundo,carta 59.facie ſecunda,columna 2
Anima eſt finis vtroque modo,lib.2.car.87.fac.1. colum.1
Anima vegetatiua eſt in ſenſitiua non vt tenet locum determinantis,ſed determinati,lib 2.c.68. fac.1.colum.1
Poteſtate ineſt quodam modo, & modo actu, ibidem.

Anima non eſt apta operari per ſeipſam ſine ope alicuius.lib.2.c.72.f.1.col.2

Animæ rationali aliqui tres facultates attribuũt,li.2 c.79 f.2.col.2

Animæ humanæ facultates ſunt duæ.ibid.

Animę pars quæ dicitur mens non habet varietatem ex organis,& aliæ. ibid. & vocatur a Philoſopho locus ſpecierum.ibid.

Anima rationalis contemplatur res per facultatem intellectiuam.lib.2.car.80.fac.prima,columna prima.

De anima non agitur in his libris tanquam de ſubiecto,ſed tanquam de principio.lib.2. c.81.fac. prima,col.1

Animæ natura quomodo declaranda eſt per relationem ad ſuos effectus,& qui ſunt. ibidem,fac.1.col. prima.

Anima ſenſitiua nil aliud eſt, quam actus primus quo animal eſt animal. ibid.

Anima intellectiua eſt actus primus quo homo eſt homo,ibid.

Anima ſenſitiua ingenito educitur de potentia materię, & potentia ſeminis generatiua, & quomodo, libro ſecundo, carta 84. facie ſecunda, col. ſecunda.

Anima ſenſitiua bruti generat ſenſitiuam non quatenus eſt ſenſitiua, ſed ut continet in ſe gradum vegetalem. libro 2 car.84.fac.ſecunda, columna ſecunda.

Anima vegetatiua licet ſit communiſſima pars animæ,non tamen reperitur extra ut communiſſima. libro ſecundo,car.85.fac. prima,colum prima,nec conſtituit viuens commune, quod non ſit neque planta,neque animal,ſed contracta reperitur. ibidem.

Anima vegetatiua humana generat hominem, & equina equam.ibid.

Anima dicitur forma,finis,& efficiens. lib.2.c.85. fac.2.col.2

Anima eſt id, quo viuens habet ſuum eſſe ſpecierum. libro ſecundo, carta 86.facie prima, columm.2

Anima ſecundum antiquos eſt corpus quoddam tenue diſtinctum a corpore denſo, quod tenet locum materię. lib.ſecundo,fac ſecunda, colum.prima. Vel eſt ſpiritus vitalis, vel ſanguis, vel ſemen, penetrans per omnes partes corporis craſſi. ibidem.

Anima ſecundum aliquos dicitur actus corporis non ratione eſſe, ſed operationis. confutatur lib.2.car. 100.fac.2.col.1

Animæ rationalis perfecta definitio. lib. 2.c.35.fac. 1.col.1

Anima non eſt actus primus niſi per ſimilitudinem. lib.2.c.37.f.1.col.1

Anima eſt id quo primo conſtituitur uiuens, & diſtinguitur a non uiuente. ibidem.fac.ſecunda, col. ſecunda.

Anima eſt actus primus, & principium conſtitutiuum viuentis corporis ſecundum omnes quattuor gradus, & eſt principium operationum eorundem.ibidem.

Anima vt forma eſt finis materiæ, vt finis cuius, at vt eſt vtens corpore animato eſt finis cui, & quomodo, libro ſecundo, carta 87.facie 1.columna 2

Anima operans eſt finis materiæ in eductione formæ per generationem, libro ſecundo, car.87.fac.1. colum.2

Anima in animalibus eſt principium motus.ibidem, fac.1.colum.2

Anima ſenſitiua,& intellectiua eſt principium motus localis in homine.ibidem.fac.2.col.1.

Anima eſt principium ſenſationis, quæ eſt alteratio quædam.ibidem.

Anima eſt pręcipua cauſa conſeruans, lib.2.c.95. fac.1.colum.2

Anima non poteſt nutrire niſi ex materia conuenienti. ibidem.

Anima eſt id quod alit,alimentum eſt id,quo alitur, lib.2.c.96.fac.2.col.2.

Anima non eſt omnino primum mouens in animali, & quomodo, libro ſecundo, carta 99.facie 1. colum.1

In anima non recipitur natura ſenſibilis, ſed ſpecies ſpiritualis, libro 2. carta 103.facie prima, columna 2

Anima rationalis ſecundum Simplicium quomodo ſit media inter ſecundum, & quartum gradum, lib.3.car.1.fac.2.col.1

Anima rationalis ſecundum Simplicium habet tres ſtatus.ibidem.

Per animam.(vt inquit Simplicius) Philoſophus intelligit aggregatum omnium animarum in homine.ibidem.fac.2.col 2.

Quomodo tres animæ ſecundum Simplicium faciunt vnum aggregatũ, & quomodo tale aggregatum vocetur anima. ibidem.

Quomodo anima rationalis progreſſa in corpus vnitur aliis animabus materialibus. ibidem.

Quomodo per animæ particulam intelligit Simplicius ſupremam partem animæ. ſcilicet rationalis. ibidem.

Quomodo anima dicitur ſe totam contemplari, & quomodo nõ, ſed per partem ibidem,& per quam partem.ibidem.

Quomodo ſecundum Themiſtium exponenda eſt particula animæ,& laudatur eius opinio.lib.3.car.2. fac.2.colum.1

Animæ non eſt attribuenda operatio,ſed ſolum corpori animato.ibidem.

Anima eſt id quo operatur corpus animatum. ibid.

Quomodo anima eſt actus,& potentia, lib.3. car.21. fac.1.col. 1

Quomodo nomine animæ innuitur ſecundum Themiſtium animatum,ſecundum quendam modum loquendi.ibidem.

Anima ſecundum veram Philoſophiam, & fidem chatolicam; eſt immortalis, & ſeparabilis à corpore, libro tertio, car.23. facie prima, colum.2.

ſed

ſed ſecundum Philoſophiam Ariſtotelis mortalis,& inſeparabilis.ibid.

Anima intellectiua eſt omnium partium nobiliſſima. ibid.ex ipſa operante homo eſt intelligens,& operans.ibid.

Animam operari nil aliud eſt,quam hominem operari,& intelligere.ibid.

Anima poteſt duobus modis uocari organica. lib.2. c.25.f.1.col.1

Anima intellectiua utitur toto corpore.ibidem fac.2. col.2

Antiqui in quo ſint laudandi de anima intellectiua. lib.3.c.26.fac.1.col.2

Anima ſecundum eſſe & ut actus primus quomodo commiſceatur corpori.ibi.& non reſpectu operationis.lib 3.c.26.f.1.col.1

Anima quomodo ſit locus ſpecierum ſecundum antiquos,& confutantur.ibid.

Anima intellectiua non habet actu ſpecies,ſed potestate,ibid.col.2

Anima qua metaphora dicat locus ſpecierum quas recipit.ibid.

Anima metaphoricè eſt locus ſpecierum,& non proprie.ibid c.26 fac.2.col.1

Quomodo anima intellectiua,& intellectus non ſint ſecundum aliquos recentiores.ibid.fac.2.col.2

Antiqui errauerunt,quia non diſtinxerunt, quæ anima eſſet locus ſpecierum.lib.3.car.27 fac.prima, col.1

Anima quomodo ſit omnia entia quodammodo. li.3. c.27.f.1.col.1

De anima nil dictum eſt ab antiquis quod approbari poſſit lib.2.car.1.fac.1.col.1

Non omnem animam, antiqui ſunt amplexi. ibidem.

Animalia quæ mouentur a ſeipſis diuiduntur in partem mouentem,quæ eſt ſimilis nautæ, & motam, quę eſt ſimilis naui.libro ſecundo,car.19 fac. prima,col.1

Animalia dicuntur animalia per excellentiam.lib.2. c.19.f.1.col.2

Animalibus imperfectis non eſt datus motus progreſſiuus lib.2.car.40 fac.1.col.1

Animalia habent alimentum ſibi conueniens ibidem.

Animal eſt viuens per partem vegetalem,& eſt animal per ſenſum. libro 2. car. 41. fac.prima, colum.1

Animal non fit animal vllo modo à vegetali neque primo,neque ſecundo ibidem.

Animalia mutant locum, quæ ſecundum ſe tota transferuntur de loco ad locum. ibidem.

Animalia perfectiora ex ſeipſis mutant locum. ibidem.

Animalia quæ dicuntur zoofita dum dilatantur, & conſtringuntur mouentur ſed non mutant locum. ibidem.

Animalibus ineſt motus, quibus alij ſenſus perfectiores inſunt. ibidem.fac.2.col.1.

Animalibus fruſtra dati eſſent ſenſus perfectiores niſi poſſent ex ſe moueri ad quærendum cibum, ea quæ ipſi interimunt, ac lædunt. ibid.

Animalibus inſectis quomodo inſunt plures potentiæ animæ. libro ſecundo,car.44.fac.ſecunda, colum. prima.

In omnibus animalibus plures potentiæ non ſunt loco diuiſæ ſed ſimul iunctæ in qualibet parte.lib.2. car.45.f.1.col.2

Quęlibet animæ pars informat omnes partes corporis, & non vnam ſine alijs. ibid.

Omne animal habet ſenſum. ibidem.fac.ſecunda,colum.2

Animalia ſanguinea,vtpotè calidiora,cerebrum habent.lib.2.c.53.fac.prima, col.1. & frigido membro,i.cerebro, ad moderandum ſpirituum calorem indiguerunt.ibid.

Animata ſola proprie nutriuntur,& augentur. lib.2. c.77 fac.1.col.1

Animalia quę fiunt ex putri materia non ſunt monſtra ibidem,fac.ſecunda,col.prima. & habent quãdam naturalem imperfectionem, quæ impedit facultatem generatricem ne exeat in actum.ibidem. & generant aliud animal ſed imperfectum. ibidẽ, fac.ſecunda,col.ſecunda. quod neque eſt mas, neque fœmina, neque ſimile eis ſecundum ſpeciem. ibidem.

Inanimata generant aliud ſimile, & conferunt vim actiuam in aliam extrinſecam materiam libro ſecundo,carta 78.facie prima. columna ſecunda, neque de propria materia,neque de forma propria aliquid exhibent; ſed aliam numero formam eiuſdem ſpeciei ex illa materia educunt. ibidem.

Animalia quæ fiunt à ſibi ſimili in ſpecie, ſpeciem æternam habent. libro ſecundo,car 84.fac.prima, columna prima. quæ vero fiunt ex putri materia, & non à ſimili in ſpecie,minus æternitate gaudẽt. ibidem.

Animalium corpora ſunt inſtrumenta facta propter animam.lib.2.c.87.f.1.col.1

In omni animali ſunt plures gradus vitæ.lib.ſecundo, carta 38.facie prima,columna ſecunda. neque vnquam vllus dubitauit an animalia uiuant. ibidem.

In animali eſt propenſio elementi dominantis ad deſcendendum.& quomodo. lib.2.car.88. fac.ſecunda,col.2

Animata ſunt organica, & ad uſus organorum requirunt certam,& determinatam quantitatẽ. lib. 2 c.90.f.2. col.1

Inanimata non ſunt organica,nec vllam certã quantitatem poſtulant.ibid.

Anatomiſtę nullam in humano corpore partem inuenerunt,quæ in intellectui tanquam organum eſſet attribuenda.lib.2.c.55.f.2.col.1

Appetitus acceptus pro uoluntate non conſtituit gradum diſtinctum a quarto gradu. lib ſecundo, car. 42.fac.2.colum.1.omnibus ineſt,quibus ineſt intellectus.ibid.

Appetitus & imaginatio ſunt in ſingulis lacertæ partibus non loco ſeparatis.lib.2.c.44.f.2.col 2

Appetitus excitatur tum ad proſecutionem tum ad fugam.lib.2.c.79.fac.1.col.2
Apprehenſio ſub ratione obiecti vtilis ad naturam ſenſus ſpectat vt ſenſus.ibid.col.2
Apprehenſio iucundi, vel moleſti non amplius ad ſenſum ſpectat, vt ſenſus, ſed vt mouentur a propria forma cuiuſque animalis.ibidem,f.1.col.2
Appetitum & ſenſitiuum non eſſe vnam, & eandem animæ facultatem, ſed duos diſtinctos. ibid.
in Appetitu trahitur anima ad proſequendum obiectum, ibid.fac.2.col.1
Appetitiua eſt diuerſa à ſenſu, & phantaſia. ibidem. & eius operatio non eſt formaliter cognitio, licet ſupponat cognitionem.ibidem.
Appetitus & imaginatio ſunt æquè communia ac ſenſus.ibid.fac.2.col.1.& non faciunt gradum diſtinctum a gradu ſenſibili.ibid.
Aptitudo intellectus vocatur habitus.lib.2.car.104.fac.1.col.2
Aptitudo in ſenſu non vocatur habitus, ſed facultas. ibidem.
Aqua eſt minus perſpicua quam aer.lib.2.car.131.fac.1.col.1
Ars medica multa ſumit a libris de anima ſecundũ mentem Pauli Veneti.lib.1.c.6.fac.2.col.2
Argumentum quo probatur ſimplicitas ſubſtantiarũ abſtractarum per viam intellectus humani nõ eſt a ſimili, vt putauit Auer.ſed a minori ad minus. lib.1.c.6.f.1.col.1
Argumentum Ariſtotelis contra Platonem de partibus animæ quomodo ualeat.lib.ſecundo, car.43.fac 1.col.2
Ariſtoteles attribuit Platoni tres diuerſas partes animæ tanquam ſubſtantialiter diſtinctas, quas locauit in diuerſis partibus corporis.ibidem.fac.prima, col.2
Ariſtoteles quomodo accedit ad Chriſtianam fidem affirmando lumen externum eſſe Deum.libro tertio, car.76.fac.ſecunda, colum.2.nec aſſecutus eſt ueritatem, quia putauit per ſolam phantaſmatum illuſtrationem peruenire ad nos lumen diuinum. ibidem
Aſtra ſunt partes cęli denſiores, & non traſparentes, ſed lucidæ, & colorata.lib.2.car.131.fac.prima, col.1
Aſtrologia excedit nobilitate ſubiecti Geometriam. lib.1.c.2.f.2.col.1
Aſtrologia infirmius demonſtrat, & a poſteriori potius, quam a priori. ibidem, carta 2.fac.ſecunda, col.1
Ars quæ alteri præcipit Architectonica uocanda eſt. lib.1.c.51.f.1.col 1
Attributa quæ prędicantur de re in quid duob. modis poſſunt conſiderari.lib.1.car.10.fac.1.colum.1. & vt prædicantur in quid nulla Methodo ratificari poſſunt ibid.
Auer. opinio de intellectu ut habet eſſe in corpore. & confutatur.lib.3.c.23.f.2.col.1
Auerroes vult intellectum noſtrum poſſe intelligere tum materiales, quam immateriales formas. ibid.
c.29.f.1.col.2
Auditus & olfactus medium manifeſtius habent. libro 2.c.128.f.1.c.2
Aures non ſunt inſtrumentum auditus. ibid.
Auer. opinatus eſt vtrumque actum animæ eſſe formam, lib.2.c.8.f.prima, col.prima, & confutatur ibidem
Auctrix & actrix facultas dirigitur ad generationẽ. lib.2.c.76.fac.2. col.1
Auctio non poteſt fieri ſine nutritione. ibid.
Auctio requirit tres conditiones.lib.ſecundo, car.77. fac.1.col.1
Augmentatio, & nutritio, & omnes alij motus, qui non fiunt ab anima, fiunt ſecundum unam partẽ. lib.2.c.19.f.2 col.2
Quæ propriè augentur in omnes partes augentur, & in una ſolum per ſe res inanimata.ibid.
Ex qualibet augmentatione non dicitur res viuens. ibidem facie ſecunda, columna prima.

B

Bonum & honorabile quod nam ſit, & quid intelligatur a Philoſopho. lib.primo, car.1.fac.ſecunda, col. prima.
Bonum triplex eſt, honeſtum, vtile, & iucundum.ibid.
Bonum communiter acceptum uocatur a Grecis ἀγαθόν. ibid.
Bonum honeſtum uocatur καλόν. καλόν enim propriè uocatur bonum tale, quod ſimul honeſtum & iucundum ſit, ac pulcrum.ibid.
Bonum non ideo eſt, quia expetitur, ſed quia expetitur ideo bonum eſt.ibid.
Bona alia ſunt per ſe bona & expetibilia propter ſe, & alia propter aliud.ibid.
Bona propter aliud ſunt bona utilia, at utile amplectitur iucundum.ibid.
Bonum propter ſe eſt id quod honeſtum eſt. ibidem.
Bonum & malum quomodo ſunt in rebus, & quomodo in anima.libro primo, car.2.fac.prima, columna ſecunda.
Burlei opinio de certitudine ſcientiæ de anima. ibid. c.3.fac.2.col.1
Bonum apprehenditur prout eſt quoddam uerum ſed appetitur non ut uerum, ſed ut bonum.lib.2.c.80. fac.1.col.1
Bonum eſt per ſe omnium humanorum actuum finis. lib.2.c.80.f.1.col.2

C

Caloris origenes in animali duæ ſũt, quorum una eſt anima, altera eſt natura elementaris. lib.2.c.51.ſ. 1. col.1

Calor in diuerſis partibus varius eſt ibidem.

Calor in animali modo maior, modo minor, non eſt ob minorem aut maiorem diſtantiam à corde, ſed ob diuerſas elementorum miſtiones. ibid.

Calorem ex vtriſque conſlatum medici ſolent uocare temperaturam, ſeu calorem temperaturæ. ibidem

Calor temperaturæ ille propriè eſt, qui formam miſtionis inſequitur, & in corpore poſt animalis obitum remanet. ibid.

Calor qui conſequitur animam, uocatur animalis. ibidem

Calor naturalis eſt agens, i. conuertens materiam, i. ſanguinem alimentalem in ſubſtantiam: miſſus à corde per arterias ad omnia membra. ibidem fac. 1. col.2

Calidum omne, & omne frigidum non eſt conueniens alimentum vtrique animali. lib.2.car.64.fac.prima, col.2

Calidum & frigidum ſunt qualitates actiuæ, ſiccum & humidum paſſiua. lib.2.car.65.fac.prima, colum.1

Calor eſt id quo alitur animal, ut inſtrumentum animæ. lib.2.c.96 ſ.2.c.1

Calor mouet quia alterat alimentum ibidem.car.97. fac.prima, colum.2. Et ſi mouetur ab anima. ibid. dicitur non moueri, quia non mouetur ab aliquo extra ſe, ibid.

Calorem temperaturæ intelligunt medici aggregatũ ex utroque. ibid.

Calorem alterum uocauit Philoſophus cæleſtem, & alterum elementarem, ſiue igneum, ibidem.

Calefactio eſt tranſitus à priuatione caloris, eum qua eſt neceſſario coniunctum frigus. lib.2.car.103.f. 1.col.1

Cauſa & principium dicitur quattuor modis. lib.2.c. 85.ſac.2.c.2

Cauſa ipſius eſſe eſt eſſentia & forma rei. ibidem, ſac. 2. col.2

Cauſa, cur aliqui homines ex uno accidente iraſcuntur, & alij non non eſt anima, neque obiectũ, ſed diuerſitas temperaturarum lib.1.car.24.f.1. colum.1

Cauſa formalis dicitur quod quid erat eſſe, & rationẽ rei. lib. 2.c.13.f.1.col.1

Cauſa cur natura dederit animalibus ſenſum. ibid.

Certitudo ſcientiæ eſt forma ſcientiæ. lib.1.c.2. facie 2. col.1

Certitudo ſcientiæ quõ non eſt forma ſcientię. ibid.

Certitudo eſt accidens quoddã, & non eſt forma. ibid.

Certitudo ſecundum quandam ſimilitudinem dicitur forma. ibid.

Certitudo cognitionis humanę non poteſt ſuperare rei dignitatem, ſed bene econtra. ibid.

Cælum eſt animal immortale, & in eo eſt intellectus & motus, non tamen potentia vegetalis. lib.2. car. 39.fac.2.col.1

de Cælo & eius anima in his libris non eſt ſermo. ibidem

Cælo ineſſe ſenſum Simplicius exiſtimauit. lib.2.car. 39.f.2.col.2

in Cælo ſenſus ſunt nobiliores, quam in his animalibus inferioribus ibid.

Cælo non ineſt potentia nutritiua. ibid.

Cælo nullus ineſt ſenſus, neque ratione animę, neque ratione corporis ibid.

Cælum eſt corpus ſimplex expers omnium elementarium qualitatum. lib. 2 c. 40. fac. 1. col.1

Cælum eſt inalterabile. ibid.

Cælo non ineſt guſtus. ibid.

Cælum eſt impaſſibile & æternum. ibid.

Cælum non nutritur. ibid.

Cælum non habet alios ſenſus, viſum, auditum, & olfactum. ibid.

Cælum nullum requirit ſenſum, neque quo ad eſſe, neque quo ad bene eſſe, & ſui conſeruationem. ibidem

Cerebri officium eſt calorem ſpirituum moderari gratia cognitionis. lib. ſecundo, car. 52. fac. 2. colum.2. & eſt factum a natura frigidum, & ſatis magnæ molis in homine preſertim. ibid.

Cerebrum non omnia agit, non nutrit, neque auget, neque generat ſibi ſimile. lib. ſecundo, car 53.f.1.c.1 nec eſt membrum princeps, ſed miniſter quidam principis, at omnium miniſtrorum nobiliſſimus. ibidem.

Cæleſte corpus mouetur motu à forma, & non motore, & corpore cæleſti ut materia. lib.2. car. 59.f.2. colum. 1

Cælum totum quomodo à radijs ſolaribus illuminetur excepta modica parte, quam attingit conus vmbræ terræ libro ſecundo, carta 121. facie prima, colum. 2

Cæleſtia omnia conſtant ex vna eademque materia. libro ſecundo, car. 130. facie ſecunda, col. ſecunda. differunt ſecundum maiorem, & minorem raritatem, ac denſitatem. ibid.

Cæleſtia corpora ſunt colorata, eo lux ipſorum color eſt, ibid.

Cæleſtia corpora quo denſiora ſunt, & magis colorata, & magis lucida, ibid.

Cæli pars rara præcipua eſt, & transparens. lib. 2. car. 131.f.1.c.1

Qui dicit Cęlum dicit formam, qui dicit hoc cælũ dicit formam in materia. lib. 3. carta 26. fac. ſecunda, colum. prima. Per carnem quid intelligatur, & quid per eſſe carnis. lib. 3. car. 42. fac. ſecunda, col.1

Quomodo per carnem intelligatur totũ compoſitum, et

eſſe carnis eius quidditatem.lib.3.c.43.fac ſecunda,col.2

Id proprie eſt in Categoria quod per concretum ſignificatur.vt album. libro ſecundo,car.11.f.ſecunda, colum 2

Cognitio in actiuis diſciplinis non propter ſe queritur, ſed propter operationem, ob id non eſt per ſe bona & expetibilis.lib.1.car.1.fac.ſecunda,col.ſecunda.

Cognitio quæ habetur in ſcientijs contemplatiuis eſt propter ſe bona, & propter ſe quæritur. & habet rationem finis. lib.1.car.1. fac.ſecunda, col. ſecunda.

Cognitionis dantur gradus, ita quod alia eſt magis uel minus bona. ibidem. car.2.fac.prima, colum. prima

Conceptus omnis & ſcientia pendet ab obiecto, & ab anima tanquam a ſubiecto.ibidem. car.2 fac. prima,col.2

Conceptus reſpectu rei non eſt res, ſed imago rei; & reſpectu animæ eſt res, & dicitur ens in anima. & eſt qualitas, & non ſubſtantia.ibid.

Conceptus hominis ut ſubſtantiam repreſentat, ſubſtantia eſt, ut in anima eſt, accidens eſt. ibidem.

Cognitio rerum agendarum ſiue bonarum, aut malarum non eſt bonum propter ſe, ſed bonum vtile. ibidem

Conceptui accidit ut firmius, uel infirmius in anima ſit impreſſus.ibid.

Contradictio Ariſtotelis in 3. huius dicitur prius inquirendum eſſe quid ſit anima, & 2.de anima, tex. 33. dicitur contrarium ordinem eſſe ſeruandum. ſolutio auctoris. libro 1.car.2.fac.ſecunda,colum.2

Conciliantur Doctores quidnam intelligendum ſit per veritatem. libro primo,car.6 fac.prima, colum. prima

Conceptus vniuerſalis per inductionem ex conceptu ſingularium generatur, ibidem car.10.fac.prima, col.1

Conceptus definitionis eſt conceptus ipſius quid eſt, & ex hoc nullus alius conceptus notificatur. ibidem

Conſequens poteſt eſſe neceſſarium, & contingens conſequentia non poteſt eſſe poſſibilis. lib.1. c.20 f. 2.col.1

Omnis conditionalis vel eſt neceſſaria, vel falſa uera non poteſt eſſe,niſi neceſſaria,non neceſſitate rei,et conſequentis,ſed conſequentiæ.ibid.

Color competit & cæleſtibus, & inferioribus ratione perſpicuitatis.ibid.

Color oritur ex condenſatione perſpicui. ibid.

Condenſatio perſpicui fit duobus modis,& quomodo. ibidem

Color cæleſtium eſt ſola albedo ſplendens, quæ dicitur lux. libro ſecundo,car.131.fac.prima,columna prima.

Quomodo condenſatio perſpicui fiat in iſtis inferioribus. libro ſecundo,car.171.fac.prima, columna prima

Quomodo colores extremi & medij competunt mixtis per participationem elementorum; elementis uerò per eſſentiam. ibidem. fac.ſecunda, colum. prima

Quomodo datur alterum colorum genus, qui ſolent vocari apparentes,& ſpiritales. ibid.

Color rubeus fit ex mixtione albi cum nigro, & quomodo ibid.

Ex condenſatione ſola perſpicui, quomodo ſine opaco poteſt generari color. ibidem fac.ſecunda, colum. ſecunda

Color ille eſt actu, qui eſt in ſuperficie; qui verò eſt in profundo poteſtate eſt color. ibid. fac.2. colum.2

Colorum ſpecies uariantur ex admiſtione opaci, ſed non eſt adequata ratio generationis coloris, & quomodo.ibid.

Color debet illuminari ſi debet mouere perſpicuum. lib.2.car.146.f.1.col.1

Cognitio noſtra prima naturalis dat nobis, quod anima non eſt accidens.lib.ſecundo,car.1.fac.prima, col.1

Cognitio alia confuſa,alia diſtincta.ibid.c.14 fac. 2. colum.2

Cognitioni accidit ut dirigatur, & vt non dirigatur. lib.2.c.80.fac.1.col.2

Omnis cognitio noſtra ſiue ſenſitiua, ſiue intellectiua eſt noua. libro 3.carta 7. facie prima, columna ſecunda

Quomodo ex non cognoſcentibus, tam in ſenſu, quam in intellectu efficiamur cognoſcentes. ibidem

Cognitio rei duplex eſt diſtincta & confuſa. lib. 3. c.82.fac.2.col.1

Cognitio originalis confuſa.ibid.col.2

Quod eſt primum cognitum cognitione confuſa originali.ibid.

De cognito cognitione habituali confuſa.lib.3.car.84. fac.1.col.1

Compoſitum ex materia & forma dicitur hoc aliquid lib.2.c.2 fac.2.col.1

Compoſitum quomodo eſt magis ſubſtantia quam forma.ibid.c.4.fac.1.col.1

Quomodo compoſitum diuerſis rationibus propter formam, & propter materiam dicatur ſubſiſtere. ibidem

Corpus quod animæ ſubeſt comprehendi debet nomine materiæ. ibidem. facie ſecunda, columna ſecunda

Corpus naturale non ſolum eſt principium corporis artificialis ut materia eius, ſed etiam eſt cauſa, ut artificiale dicatur ſubſtantia. ibidem. colum. ſecunda.

Corpus artificiale conſtat ex materia naturali,& forma artificiali.ibid.

Corpus naturale ut naturale eſt,ens eſt actu. lib.2. car.7.fac.1.col.1

Corpus

Corpus ea ratione qua corpus eſt vt non ſit in ſubiecto, ſed vt ſit ſubiectum formarum tum ſubſtantialium, tum accidentalium. ibidem car. 6. fac. 1. colum. 1

Compoſitiua via nil aliud eſt quàm inductio. ibidem c. 7. fac. 1. col. 1

Corpus animalium ita eſt organicum, & quando operatur & quando non operatur. lib. 2. car. 9. fac. 1. colum. 2

Corpus viuens eſt corpus naturale. ibidem fac. ſecunda col. 1

Corpus potentia vitam habens, quomodo intelligatur totum compoſitum animatum. lib. 2. car. 16. fac. 1. col. 1

Poſſumus aliquid cognoſcere vniuerſaliter, & dubitare particulariter. libro 2. car. 17. fac. ſecunda col. 2

Comparatio animæ cum nauta in quo conſiſtat ſecundum Simplicium. lib. ſecundo car. 18. fac. ſecunda colum. 1

Cognitio eſt medius quidam Imperij, & Dominij. ibi. c. 18. f. 2. col. 2

Conuerſio humidi in ſubſtantiam ſpiritus licet ſit interpolata, ea tamen inſenſibilis eſt. lib. 2. car. 39. fac. 1. col. 1

Conuerſio olei in ignem non eſt verè continua, videtur tamen continua, quia interpolatio inſenſibilis eſt. ibidem fac. 2. c. 1

Contradictio Ariſtotelis tollitur, quod omne animal habet imaginationem. lib. ſecundo car. 46. fac. 1. colum. 1

Cor in animalibus perfectioribus non eſt ita diuiſibile, vt proportionale cordi in ſectis. ibidem c. 47. f. 1. colum. 1

Cor propriam requirit figuram, & eſt membrum diſſimilare plures habens ventriculos. ibidem at proportionale cordi in ſectis eſt ſimilare, & poſt deciſionem remanet in vita. ibid.

in Corde eſt fons, & origo omnis caloris naturalis, lib. 2. car. 51. f. 1. c. 1

Cor quomodo eſt primum quod generatur. ibid. f. 2. colum. 2

Cor eſt prius animatum quàm iecur. ibidem.

Cor eſt receptaculum ſanguinis ſine venæ. ibidem.

Cor inter omnia viſcera naturalem ſuam functionem ſeruat. libro ſecundo car. 52. fac. ſecunda colum. prima.

Cor à nullo alio membro pendet, ſed habet in ſe animam radicatam. ibid.

Concoctio fit à calore tripliciter. ibidem fac. ſecunda col. 2

Cor primum ſenſorium nuncupatur. ibidem.

Quomodo intelligenda eſt illa propoſitio in maiori corpore, vis maior ineſt libro 2. car. 55. fac. ſecunda, col. 1

Vbi reperitur compoſitio ex potentia, & actu res denominantur tum à potentia, tum ab actu. lib. 2. c. 59. f. 2. c. 1

Conſeruatio ſpeciei æterna dirigitur ad alium finem, & ad quem. libro ſecundo, car. 83. fac. ſecunda, colum. 1

Corruptibilium alia magis alia minus æternitatem participant ibidem car. 84. fac. ſecunda, colum. 1

Conſeruatio ſpeciei principalior eſt in intentione naturæ, quàm indiuidui. ibid. f. 1. c. 1

Contrarium non eſt natum nutrire ſuum contrarium. lib. 2. c. 92. f. 1. c. 1

Contraria non omnia augentur ad inuicem. ibidem.

Nec vnum poteſt ex altero augeri. ibidem fac. 1. colum. 2

Corpus nutriri non ſignificat pati, ſed agere, & quomodo. libro ſecundo, car. 93. fac. prima, colum. 2

Colori naturale eſt conſtare ex liuido, & opaco, & quomodo. libro ſecundo, car. 114. fac. ſecunda, colum. 2

Color eſt obiectum viſus. libro ſecundo, car. 117 fac. 2. col. 2

Color duplex eſt, & qui. ibidem car. 118. fac. 1. colum. 1

Color duobus modis definiri poteſt. ibidem car. 119. fac. 1. col. 1

Color eſt natiuus perſpicui, & non eſt actu perſpicuum. ibidem.

Color in tenebris non eſt viſibilis. ibidem.

Corpora perſpicua dantur & lucentia, & cur lib. 2. c. 119. f. 2. col. 1

Corpora terminata fiunt viſibilia per colorem. ibidem.

quomodo Color per commutatam proportionem poteſt vocari lumen corporis terminati. ibidem.

quomodo Color prius agat immediatè in ipſum perſpicuum, & in eo imprimat ſui ſpeciem lib. 2. car. 127 fac. 1. col. 2

Color quomodo vt eſt viſibilis, non eſt natiuus perſpicui niſi illuminati. ibidem 128. fac. prima, colum. 1

Color non poteſt videri niſi in lumine. ibidem.

Et quomodo non poſſit videri niſi moueat mediũ perſpicuum. ibidem.

Caro eſt organum tactus. lib. 2. car. 129. fac. 1. colum. 1

Neque caro linguę eſt organum guſtus ſed potius medium. ibidem.

Color habet naturam abſolutam, cui accidit aptitudo, & reſpectus ad viſum libro 2. car. 130. fac. ſecunda, col. 1

Color & viſibile quomodo ſint eidem. ibidem.

Colori competit eſſe motiuum viſus non abſolutè vt color, ſed quatenus vt viſibilis. ibidem.

Colores (aliqui dicunt) eſſe ſecundas qualitates, & generari ex primis. confutatur horum opinio. ibidem fac. 2. c. 2

Colores non recipiuntur niſi in medio diaphano. lib. 3. c. 7 fac. 1. col. 1

Commixtus hæc dictio quid ſignificet. ibidem car. 20. fac. 1. col. 1

Conuenientia intellectus, & phantaſiæ; libro tertio,

c.31.fac.2.col.1

Cognitio ea quæ ſit per inuentionem, & per acquiſitionem eſt actus intellectus poſſibilis.ibidem. car.33. fac.2.col.2

Cognoſcere ſe eſt communis conditio intellectus. lib.3. c.34.fac.2.col.1

Compoſitio actu & potentia. non eſt propriè compoſitio.libro 3.car.45.fac.1. col.1

D

DAtur tantus exceſſus in rebus ſciẽdis, & tanta diſtantia perfectionũ, vt vel abſolutè, vel reſpectiuè res poſſit dici infinita, ſuperans omnem comparationem.lib.1.c.2. f.2.col.2

Deus reſpectu omnium rerum ſuperat omnem comparationem rerum.ibid.

Denominatiua non denominantur niſi ab eo, quod perfectè tale eſt. lib.primo,car.39.fac.prima, col. prima.

Definitio (ſecundum aliquos) eſt inſtrumentum notificans quid eſt.& confutatur horũ opinio. lib. 1.c. 10.f.1.col.1

Definitio neque eſt Methodus, neque inſtrumentum ſciendi,ſed eſt principium inſtrumenti logici. ibidem.

ad Definitionem accidentis colligendam quid requiritur,ibid.f.1.col.2

Definitio generis analogi alia eſt à definitione generis vniuoci lib 1.c.13.f.1.col.1

Definitio Analogi competit multis ſecundum propẽſionem,& alio modo vni,& alio modo alteri.ibid. f 1.col.2.

Definitio non eſt vniuerſalium, ſed ſingularium quomodo intelligendum ſit ibidem car.14. fac. prima, col. 2

Definitio eſt rei extra animam exiſtentis,& nõ ideæ ac conceptus,& quomodo vt imago rei, ibidem, & quomodo Alexander hoc idem intendit. ibidem.

Definitio alicuius rei,quando non declarat accidentia rei,non eſt recte tradita, ſed vana. lib.1.car.17. f. 2.col.1

Definitio dicitur noua, quia fruſtratur fine definitionis cum non exprimat quid eſt.ibid.

Definitio dialecticè tradita eſt imperfecta abſolute, & tamen pro humana conditione eſt perfecta.ibidem c.1

Definitio domus, quæ ſit, ex materia, & quæ ex forma.& quæ ex vtroq.lib.1.c.29.columna 1. fac. prima.

Definitio eſt demonſtratio differens ſolo ritu terminorum.ibid.

Definitio perfecta eſt,in qua animus acquieſcit. ibidem.

Definitio per ſolam materiam ad nullam diſciplinã ſpectat,& cur.lib.1.car.26.fac 2. colum.ſecunda. per ſolam formam ad Mathematicũ, & Metaphyſicum ſpectat.ibid.

Definitio per ſolam materiam non attribuitur dialectico.ibid.c.26.fac.1 col.2

Definitio tradita per formam ſine materia non eſt verum quod ſpectet ad dialecticum.ibidem.fac.2. col. 1

Sub definitione communiſſima animæ comprehẽditur omnis anima. & reprehenduntur aliqui, credentes aliquam eſſe animæ partem; quæ ſub hac definitione non contineatur. lib ſecundo,car.1.fac.2. col. 1

Definitio animæ eſt fundamentum omnium librorũ. & bene intellecta magnum affert adiumentum ad ſecundum & tertium de Anima.ibid.car.8.fac.1. col.1

In definitione nil eſt ponendum,quod non ſit neceſſarium rei definitæ,& inſeparabile ab ea.ibid.fac.2. col.2

Definitio Animæ eſt communis Analoga, & non vniuoca.ibid.fac.2. col.1

Definitio animæ communis non eſt ſufficiens pro anima cognoſcenda,ſed proprię ſunt habendæ. lib.2. c.12.fac.1.col 2

Definitio ſecunda animæ non poteſt monſtrari a priori.lib.2.car.36.fac.prima, colum.1. & quomodo. ibidem.

Quomodo definitio animæ tradita per analogata eſt per priora,& per commune analogum eſt per poſteriora,ibid.c.37.fac.1.col.1

Definitiones non ſolum debent ſignificare confuſè eſſentiam rei;& dicere ſolum quid, ſed etiam dicere cauſam rei, ibid. vel aliquid proportionale cauſæ.ibidem

Definitio vt definitio non dicit quia,& propter quid. ibidem.

Definitio cauſalis facta propoſitio demonſtrationis dicit propter quid illius concluſionis. ibid.

Definitio ſubſtantiæ nullo pacto poteſt a priori demonſtrari.libro 2.car.60.fac.2. col.1

Definitio communis æquiuoci nulla dari poteſt. ibidẽ. c.67.f 1.col.1

Definitiones ſingulorum in ęquiuoco ſufficiunt. ibidem.

In definitione communis Analogi nullo modo acquieſcere poſſumus.& quomodo. ibid.

Quæ in rei definitione ponuntur ſunt neceſſaria.lib.2. c.127.fac 1.col.2

Definitio coloris partim dici poteſt abſolute conſiderati,& partim relati ad uiſum. lib.2. c.131.fac.2. col.2

Demonſtratio propriè & formaliter non declarat niſi propter quid. ibidem. & quomodo eſt agens ſecundarium reſpectu cognitionis.lib.1.car.18.fac.1. colum.1

Democritus dicebat per emiſſionem viſionem fieri radiorum, & ob id medium debere eſſe plenum,& non uacuum. lib.ſecundo, car.127. fac. ſecunda, col.2

Declaratio quæſtionis de ordine intelligendi uniuerſalia.lib.3 c.80.f.2.col.2

Deus non conſideratur abſolute vt Deus eſt, à Philoſopho, ſed vt intellectus agens reſpicit hominem. lib.3.c.77.f.1.col.1

Deus vt intelligens dicitur ſapientia, vt intelligibilis dicitur lumen. lib.3.c.76.fac.2.col.2

Deus eſt intellectus agens & primum intelligibile intellectionis. ibidem.

Deus inugitur phantaſmatibus vt perfectio, & eſt in anima noſtra non vt pars, ſed vt extrinſecus adueniens. ibidem.

Deus eſt vbique. ibidem.

Deus per lumen & motum producit effectus naturales, at in mundo intellectuali agit abſque motu, & lumine corporum cæleſtium. ibidem.

Deus efficit ſenſibilia vt cauſa vniuerſalis mediantibus cauſis ſecundis, intelligibilia verò immediatè abſque media cauſa agit. lib.3.c.79.f.2.c.2

Deus ex neceſſitate eſt in rebus, & ex neceſſitate creat animam. ibidem.

Deus eſt in omnibus, per potentiam, præſentiam, & eſſentiam. ibidem.

Deus ſi non effunderet lumen, non intelligeremus quãdo volumus. ibidem.

Deus non recuſat ad nos effundere lumen. ibid.

Deus eſt vehemens intelligibile. lib.3.c.30.fac.1.c.2

Deus eſt ſine colore negatiuè. lib.2.c.123.f.1.c.2

Deus eſt inuiſibile quoddam negatiuè ibidem. c.124. fac.1.col.2

Dei nomine ſecundum Simplicium, intelligitur cælum, & antiqui Deum cælum dicebant. lib.1.car. 13.f.1.col.2

Dextera illa pars vocatur à quo ſit initium motus localis, & oppoſita ſiniſtra. lib.2.c.87.f.2.c.1

Diuiſio omnium librorum de anima. lib. 1. car. 1. fac.1.c.1

Diuino Philoſopho vtilis eſt ſcientia de anima, & quomodo. c.6.f.2.c.1

Diuiſio prædicamenti dupliciter fieri poteſt. lib.1.c. 10.f.2.c.2

Diuiſio ſubſtantiæ in materiam, formam, & compoſitum non eſt generis vniuoci in ſuas ſpecies, ſed ſecundum prius ac poſterius in ſua ſignificata. ibid.

Diſciplinæ reales quot ſint, & quæ nõ ſunt. lib.1.c.24. fac.2.col.2. & quomodo penes formam diſtinguantur. ibidem.

Diuiſio ſubſtantiæ eſt ſubſtantiæ corruptibilis. lib.2. c.2.f.1.col.2

Diuiſio non debet fieri, quando mẽbra diuidentia non numerantur. lib.2.c.2.f.1.c.1

Diuiſio generis vniuoci debet eſſe bimembris, vel reducibilis ad analogi non & car. ibidem c.2

Diuiſio non eſt methodus ſed methodis inſeruit. lib.2. c.7.fac.1.col.1. & dat certum ordinem ad venandas definitionis partes. ibidem. ex diſtinctione operationum colligit diſtinctionem animatorum. lib.2. c.37.fac.2.col.2

Dictio ſic, & ſicut, quid ſignificent. lib.2.c.45.fac.1. col.1

Diaro ta quid ſignificet. ibidem. c.67.fac.1.col.1

De diſtinctione facultatum animæ inter ſe, opiniones contrariæ. lib.2.c.72.fac.2.col.2

Diſtinctio animarum qua ſit, lib.2.c.72 fac.2.col.2. & de hac re opiniones. ibidem.

Diutius durare non notat perfectionem, ſed perpetuo durare. lib.2.c.84.f.1.col.2

Differentia inter ignẽ & lucentia noctu. lib.2.c.128. fac.1.col.2

Dictio diſtributiua non conuertibiliter ponitur in definitionibus, & ſignificatur natura ut diſtributa per particularia ſuppoſita. ibidem.

Diſcurrere, affirmare, & negare, eſt proprium intellectus. lib.3.c.4.fac.1.col.1

Digreſſio Auer. de intelligere, quæ refellitur. lib. 3.c. 15.fac.1.col.1

Diaphanum duplex eſt. lib.1.c.16.fac.2.col.2

Differentia inter locum & animam. lib.3. c.26.fac. 2.col.1

Dictio ſingula quomodo exponatur. lib.3.c.32.fac.2. col.1. & redarguuntur aliqui, qui in ſenſu coniunctio intelligunt.

Differentia quę eſt ratione cognoſcibilitatis inter rẽ, & rei eſſe, prouenit à materia. lib. 3. car.49.fac. 1.col.1

Dubium quomodo ſcientia de anima eſt vtilis. lib. 1. c.7.fac.1.col.1. & quomodo hac difficultate vrgentur illi, qui ſtatuunt animam ſubiectum horum librorum, at ij qui ſtatuunt corpus animatum facile ſoluere poſſunt. ibidem. Cur Ariſt. dicit animam eſſe tanquam principium animalium, & non abſolute anima eſt principium animalium. Variæ adducuntur opiniones. Io. Grammatici & aliorum. & confutantur. ibidem.

Dubitatur quid intelligat per contemplari & cognoſcere in textu tertio; variæ adducuntur expoſitiones, & confutantur, & propria affertur. ibidem fac.2.col.2

Dubitatur quid intelligat per naturam & ſubſtantiã animæ lib.1. ibidem fac.2. col.1

Dubitatur cur Ariſtoteles dicat in textu 4. multis alijs, & non omnibus. variæ afferuntur expoſitiones, & refelluntur. lib.1.c.9.fac.1.col.1

Dubitatur quomodo accidentia magnam partem conferunt ad cognoſcendum quid eſt. ibidem.

Dubium ſoluitur, quomodo dialecticus dicitur definire per ſolam formam. lib.1.c.26.fac.2 col. 2. Aliorum reſponſiones afferuntur, & refelluntur. ibidem.

Dubitatur an Dialecticus definiat per cauſam, & per quod nam genus cauſæ ibidem. fac.2.col.1. Aliorum reſponſiones adducuntur, & reprobantur, & propria adducitur ibidem.

Dubitatur de eo ꝙ dicitur in text. 7.lib.1. conſiderandum eſt, an omnes animæ ſint eiuſdem ſpeciei, an diuerſorum, & an in vno genere conueniãt. quomodo poterit dari communiſſima animæ definitio. lib. 2.c.1.fac.2.col.1 diluitur. ibidem.

Dubitatur in textu 9. primi, an potius agendum ſit de anima in communi, quàm de partibus, & tamen hoc non obſeruat ibidem, & diluitur.

Dubium qua methodo vtendum ſit ad inueſtigandam

dam animæ definitionem. & in textu tertio, incipit inueſtigare animæ definitionem nulla habita mentione de methodo. ibidem diluitur.

Dubitatur cur Ariſtoteles ſupponat animã eſſe ſubſtantiam, & tamen multi antiqui Doct. eam eſſe accidens, multorum afferuntur reſponſiones, ſed refutantur & propria adducitur ibidem.

Cur diuidit actum in primum & ſecundum ſi operatio non eſt forma. lib. 2. c. 3. fac. 1. col. 2. aliorum opiniones adducuntur, & confutantur. ibidem f. 2. col. 1. & affertur propria. ibidem.

Cur mutat nomen formæ in nomen actus. ibidem fac. 2. col. 1

Dubitatur, quomodo animæ definitio competere poteſt animæ vegetali. Auer. ſolutiones afferuntur, & confutantur. lib. 2. c. 9. fac. 2. col. 1. & aliorum, ac recentiorum & refelluntur. vera affertur ſententia, quæ eſt Themiſtii. lib. 2. c. 10. fac. 1. col. 1

Dubitatur quid intelligat per corpus naturale. ibid. fac. 2. c. 2. Simplicij ſententia adducitur, & confutatur, & Themiſtij & Alexandri acceptatur. ibidem lib. 2. c. 10

Dubitatur ſi partes organicę poſſunt dici organicę ſine anima. lib. 2. c. 11. f. 1. col. 1

Dubitatur circa definitionem, quod non declaret eſſentiam eius, cum ſit per poſteriora. multorum reſponſiones afferuntur, & confutantur. ibidem fac. 1. col. 2

Dubitatur an anima ſit actus corporis diſſimilaris. lib. 2. c. 1. fac. 2. col. 1

Dubium, an plantę ſint corpora organica, ſolutio. ibid.

Dubium quomodo ex anima et corpore fiat vnum ibidem c. 12. fac. 1. col. 2

Dubitatur quid intelligat, cum dicitur tex. 9. ſecundi oculum eſſe materiam viſus, Alexandri, & Simplicij opinio affertur, & reijcitur, ibidem c. 15. fac. 1. col. 1

Cur dicit Philoſophus, definitionem imperfectam dicere quod eſt, & perfectam propter quid eſt, & tamen 1. Poſter. dicit definitionem non dicere eſſe vel non eſſe, aliorum reſponſio, & refellitur. ibid. c. 37. fac. 1. col. 2

Dubitatur quomodo dicitur textu 13. ſecundi etſi vnum aliquid horum inſit ſolum, ſi non datur intellectus ſine ſenſu, & motu. Aliorum reſponſio, & confutatio. lib. 2. c. 38. fac. 1. col. 1

Dubitatur cur nil dicat de quarto gradu. lib. 2. c. 41. fac. 2. col. 2. reſponſio ibidem.

Dubium quomodo ſenſus tactus ab alijs ſeparatur, reſponſio Simplicij, & recentiorum, ſed laudatur reſponſio Simplicij. ibidem.

Dubitatur de facultatibus animæ vegetalis, & ſolutio eorum. lib. 2. c. 77. fac. 1. col. 1

Dubium quomodo generare ſibi ſimile non eſt operatio principaliſſima in intentione, & ſolutio. lib. 2. c. 84. fac. 1. col. 1

Dubitatur à qua virtute generetur ſenſus, & intellectus in homine, aliorum reſponſiones Ioannis Grãmatici, & aliorum confutantur, lib. 2. car. 55. fac. 1. col. 1

Dubium ſi ſola vegetatiua generat, quomodo generat ſenſitiuam. reſponſio ibid. fac. 1. col. 1

Dubitatur cur dicat oĩa animalium corpora & plantarum eſſe inſtrumenta animæ, & nil meminit intellectiuę. reſponſio. lib. 2. c. 87. fac. 2. col. 2

Dubitatur de differentia inter ſenſibilia cõmunia, et ſenſibilia per accidens. Variæ adducuntur opiniones, confutantur, & propria offertur. lib. 2. c. 135. 136. & quomodo ibidem.

Dubitatur quomodo dicat ignem videri in tenebris, cum ſemper in lumine videatur. lib. 2. car. 128. fac. 1. c. 1

Dubitatur cur incipit ab operatione quæ eſt intelligere, & non ab intelligibili. lib. 3. c. 6. f. 1. col. 1

Dubitatur quomodo intelligere cum ſit agere, & pati, ſolum vocat Philoſophus pati. lib. 3. car. 8. fac. 1. column. 1

Dubitatur quomodo anima eſt actus vniuerſaliter, cũ ſit potentia intellectiua. aliorum reſponſio & confutatio. ibid. c. 21. fac. 1. col. 1.

Dubitatur de imaginatiua cum ſit virtus organica ab excellenti imaginabili lib. 3. fac. 2. col. 2. aliorũ reſponſio. & confutatur. ibidem.

E

Elementa viciſſitudine ſeruantur. lib. 2. c. 9. f. 1. col. 1

Elementa quo ordine diſpoſita ſint. ibid. c. 92. f. 1. c. 2

Elementa tria tantum perſpicua ſunt. lib. 2. c. 125. fac. 2. col. 2. & quomodo ibid.

Elementorum quomodo tria ſunt perſpicua, & vnum opacum lib. 2. c. 131. fac. 1. col. 1

Electrum fungitur officio medij perſpicui ibid. c. 132. fac. 1. col. 1. & defert ad oculos colorem exiſtentẽ in ſuperficie illius animalis. ibidem, & iſti lapides ſunt ſimul colorati, & perſpicui. ibid.

Empedocles dicit cauſam augmentationis in plantis non eſſe animam, ſed naturam, & quomodo. lib. 2. c. 88. fac. 1. & confutatur. ibidem.

Empedocles putauit ſolum ignem eſſe cauſam nutritionis, & augmentationis, ibid. fac. 2. col. 2

Elementum ſingulum habere maximam qualitatem, qua maior non detur, & hoc non conuenit ex eorum natura, ſed ex ordine vniuerſi. lib. 2. car. 90. fac. 2. col. 1

Empedocles aſſerebat lumen eſſe corpus. ibidem.

Empedocles non negauit motum fieri in tempore. lib. 2. c. 123. fac. 1. col. 1.

Quomodo ſecundum Empedoclem motus luminis eſt continuus, & nos lateat. lib 123. f. 1. c. 1

Empedocles nutritionem & augmentationem negare viſus eſt. lib. 2. c. 85. f. 1. col. 2

Electio eſt operatio voluntatis. lib. 2. car. 80. f. 1. c. 1

Elementũ quomodo ſit actu & cur naturale eſt at reſpectu mixti, non eſt hoc aliquid ſed materia. lib. 2. c. 2. fac. 2. col. 1

Elementa dicebant antiqui eſſe animata. libro 2. car. 39.

car.39.fac.2.col.2
Ens & bonum apud Metaphyſicum reciprocantur inter ſe. lib.1.c.2.f.1.c.2
Ens cum ſit Analogum non eſt genus, nec ſpecies habet, lib.2.c.2.f.1.c.1
Entia omnia cupiunt aſſimilari, primo enti. lib.2.car. 83.f.2.col.1
Aeternitas eſt conditio diuina, & maior eſt indiuidui quàm ſpecierum, & quomodo. lib.2. car. 84. fac.1.c.1
Error Auerroiſtarum, quod intellectus humanus, vt abiunctus à materia in 3. de Anima oſtendatur. libro 1.c.6.f.2.c.1
Error Auerrois exiſtimantis omne abiunctum à materia eſſe intellectum. ibid.c.6 f.2.c.1
Error Ioannis Grammatici exponentis verba textus 5. primi de Anima, aut demonſtratio, aut diuiſio, & aliqua alia methodus. lib.1.c.10.f.1.c.1
Error Auer. & Simplicij exponentium verba illa animal aut nihil eſt, aut poſterius eſt. lib. 1.car.13. fac.2.col.2
Error Simplicij exponentis particulam textus 12. primi intelligere. lib.1.c.19.f.1.c.1
Error aliquorum dicentiū per dialecticum textu 15. intellige Philoſophum naturalem. lib. 1. car. 23. fac.1.c.1
Error aliquorum qui dicunt potentiam viſiuam non eſſe accidens ſed ſubſtantiam. libro 2.car.14.fac. 2.col.2
Error Ioannis Grammatici, & Auerrois interpretantium textum 11.2. libri an ſit corporis actus, vt nauta nauis contra Alexandrum. lib. 2. car. 18. fac.1.col.1
Error D. Thomæ de intellectu conſiderato in 3. libro, lib.2.c.37.f.2.col.1
Error D. Thomæ d. animalium perfectiorum animā, in toto eſſe, & non in partibus ſeparatis ſeruari. libro 2.c.34.f.2.c.2
Error illorum Doct. quod definitio animæ tradita tex. 6.2. libri poſſit demonſtrari à priori. lib.2.car.60. fac.2.col 1
Error Auerrois dicentis, quod anima eſt finis cuius reſpectu corporis., & totum compoſitum eſt finis cui reſpectu corporis, & quomodo. lib. 2. car. 87. fac.2.col.2
Error aliquorum D. operationes eſſe finem cuius reſpectu animæ. ibid.f.1.col.2
Error aliquorum D. quod perſpicuum duas debet habere partes, lib.2.c.129 f.2.col.1
Error Ioannis Grammatici de lumine, quomodo ſit calor perſpicui. lib.2.c.121 f.1.col.2
Error multorum in declaranda definitione perſpicui. ibid.fac.2.col.1
Error Themiſtij, quomodo perſpicuum eſt vix viſibile. lib.2.c.124.f.2.col.1
Error Authoris de coloribus D. omnia elementa eſſe alba. lib.2.c.125.f.1.col.2
Error Simplicij in expoſitione verborum, tex.4.3. per εἶδος ſignificare ideam. lib.3.c.9.f.2.c.2
Error ſectatorum Alexandri. d quod intellectus poſſibilis non eſt anima, & forma, de prædicamento ſubſtantiæ ſed pura aptitudo, & præparatio animæ rationalis. lib.3.c.19.fac.1.col.2
Error multorum circa intentionem Ariſtotelis tex.4. 3.c.10.f.2.col.2
Error D. Thomæ, & Gregorij Ariminenſis, & aliorum de immixtione intellectus. lib.3.car.11.fac.1. col.1
Error Auerrois in illa propoſitione, intellectus incipit omnes formas materiales. ibidem car.19 f.1. c.2
Quod hoc nomen εἶδος non ſemper ſignificet vniuerſale. lib.3.car.26.f.2 c.1
Eſſentia & eſſe videntur differre ſicut concretum, & abſtractum. lib.2.c.86.f.1.c.2
Exponitur particula textus 3. primi libri, & adducuntur variæ Doctorum opiniones, & confutantur. lib.1.c.8.f.1.c.1
Explicatur particula textus 5. aut aliqua alia methodus. lib.1.c.10.f.1.c.1
Exemplorum non eſt quærenda veritas. ibidem c.13. fac.1.col.2
Exempla quandoque falſa rei ſectæ ſumi ſolent. ibid.
Expetitio non eſt ratio formalis boni, ſed quoddam conſequens bonum. lib.1.c.1.f.2.col.1
Explicatur textus 12. 1. libri à Simplicio, non de operatione animæ in ſe manente, ſed progreſſa in corpus lib.1.c.18.fac.1.col.2
Exemplum ſecuris, & exemplum oculi non eſt per ſe accommodatum ad oſtenſionem propoſiti, & quomodo. lib.2.c.14.f.2.c.2
Eſſentia oculi, & animalis cognoſcitur ab intellectu, & non à ſenſu, ibidem.
Eſſentiam rei quærere, eſt quærere cognitionem diſtinctam ibidem.
Extrema viuentia dicit Themiſtius non habent ſenſum. lib.2.c.39.f.2.c.2
Expoſitio aliorum quomodo tota planta habet vnicā animam, & pars plantæ, habet partem animæ, & poſt abſciſſionem rami à planta corrumpitur pars illa animæ. lib.2 car.45. fac.1. c.2. & confutatur ibidem.
Extenſio animæ ſequitur ipſam vt eſt actus informans, & non vt eſt vtens corpore. lib.2.car.54.f 2. colum.2
Expoſitio Ioannis Grammatici particulæ textus 21. 2. libri, ſed videtur aliud genus animæ, & confutatio. & propriam adducuntur. lib.2.car.57.fac.1. colum.2
Expoſitio Simplicij verborum textus 29. 2. libri, ſi quid aliud huiuſmodi confutatur. lib.2. car.66.f. 1.col.2
Expoſitio duplex quid nam intelligendum ſit per vegetatiuum ac ſenſitiuum lib.2.c.67.fac.2.c.2
Expoſitio Ioannis Grammatici, Simplicij, & Plutarchi, verborum Ariſtotelis, ſine ſeparabili exiſtente. & quomodo diſſentiant inter ſe, & confutatio eorum. lib.3.c 2.f.2 c.2
Exiſtimatio quomodo eſt intellectus humanus, ſecundum Auerroem. libro 3. car. 4. fac. prima, colum. prima.

Expoſitio Themiſtij laudatur, quomodo intellectus nõ habet vllum organum in quo operatur.lib.3.c.27. fac.1 col.2
Excellentia vehementis intelligibilis in quo conſiſtat, ſecundum aliquos in maiori actione.lib.3.c.30.f.1. col.2.& confutatur.ibid.
Expoſitio Latinorum, Auerrois, & Græcorum, quod per carnem ſignificat ſingulare, & per eſſe carnis quidditatem, & vniuerſale. confutatur.lib.3.c.42. fac.1.col.2.
Extra animam non eſt niſi ſingulare. lib.3.c.44.fac. 1.col.1
Expoſitio Auerrois de linea recta, & reflexa, & confutatur.ibid.c.45.f.2.col.2
Expoſitio Latinorum quod intellectus tunc intelligit ſingulare, cum comparat cum vniuerſali, & confutur.ibid.c.46.fac.1.col.1
Expoſitio Alexandri quomodo intellectus eſt ſicut tabula raſa.& quæ comparatio ſit. lib.3. car.55. fac.1.col.1
Expoſitio verborum non reminiſcimur poſt mortem, ſecundum Ioannem Grammaticum, Plutarchum, Vicomercatum, & alios, & confutatur libro 3. c.67.fac.1.col.1

F

DE Facultatibus animæ ſentientis. lib.2 c.18.f 2 c.1
Facultates animæ ſentiẽtis in duas claſſes diuidũtur, & in quas.ibid.
Facultas cognoſcitiua non poteſt ſine cognitione incipere ſpeciem. ibidem.
Facultas quæ ſimul plura retinere apta eſt, cognitione neceſſe eſt vt careat, inſeruit autem cognitioni. ibidem.
Facultas motrix conſtituit gradum viuentis diſtinctum a gradu ſenſibili. ibidem c.17.f.1.c.2
Facultas motrix non omnibus ſentientibus ineſt.ibid. fac. 2.col.2
Facultates quatenus ſunt poteſtate tales, eatenus mouentur ab obiecto.lib.2.c.103.fac.1.c.1
Facultas ſenſitiua refertur ad obiectum vniuerſale. lib.2.c.104.f.1.c.1
Falcultatis alterius princeps eſt cor, & non iecur, & ſita eſt in corde.lib.2.c.51.f.1.c.2
Fœtus non habet animam, niſi genito corde. ibidem.
Fames & ſitis nil aliud eſt quàm concupiſcentia. lib. 2.c.64.f.1.col.2
Fames & ſitis diſtinguũtur ab alimẽto, vt alimentũ. ibid.c 64.fac.2.col.1. Sed ſolum reſpiciunt quattuor primas qualitates.ibid.
Fames eſt appetitus calidi, & ſicci, & tamen expetitur tum frigidis, tum humidis.lib.2.car.65.fac.1. col.1
Fames eſt primario ſicci, ſecundario calidi. ibid.
Fames immediatè dirigitur ad reparationem deperditi, & alia.lib.2.c.65.f.1.c.1.
Fames eſt appetibilior ſiti.ibidem.
Fames ſimplici elemento expleri non poteſt.ibidem.
Fames non eſt appetitus calidi, & ſicci in ſummo, & extremo, ſed à prædominio.ibid.
Fames cum ſit ſicci, cur ei aſcribitur ſecundario potius calidum, quàm frigidum.ibidem fac.2.c.2.reſponſio aliquorum & confutatio.
Fœminæ officium eſt exhibere materiam conceptui. lib.2.c.78.fac.1.col.1
Fœminam dicant medici ſemen prædictũ ui actiua emittere, & ſemen viri eſſe materiam fœtui, & redarguuntur.ibidem.
Finis duplex, cuius, & gratia cuius.lib.2.car.87.fac. 1.col.1
Finis intelligitur quoddam perfectum, & abſolutũ. lib.2.c.87 fac.1.col.1
Finalis cauſa debet eſſe quid nobilius eo, quod eius gratia eſt.ibidem.
Flamma quomodo ſæpiè natura viſibilis eſt per ſeipſam in die vero potius videtur vt colorata, quã vt lucida.lib.2.car 128.fac.1.col.2. Et quomodo per aerem à Sole illuminata cernitur vt alba. ibidem.
Flammæ albedo eſt viſibilis etiã ſine externo lumine.ibidem. Apta eſt per ſe illuminare medium. ibidem.
Flamma eſt ignis commixtus forma terreſtri, & in ea conſtitutus.lib.2.c.131.f.1.c.1
Flamma propter ſui raritatem eſt alba. ibidem. Et maximè in ſuperiori parte ellichinis ardentis. ibidem.
Flamma in parte inferiori eſt magis turbida, & minus alba.ibidem.
Formæ abiuncta à materia, quia abſque ope ſenſus intelligunt, ideo eorum operatio eſt abſoluta perfectio.lib.1 c.6.f.2.c.2
Forma dans eſſe, & informans materiam, ſecundum eſſe dependet à corpore.lib.1.c.19.f 2.c 2.
Forma datur ſecundum Theologos, quæ dat eſſe materiæ, & non ſuſcipit eſſe à materia vt eſt anima humana, ſed ſecundum principia Ariſtotelis non datur.ibidem.
Forma omnis dans eſſe materiæ, ſuſcipit eſſe à materia.ibidem.
Forma reſpectu operationis duobus modis pendet à materia ibidem.
Formarum à materia pendentium duplex eſt genus, lib.1.car.22.fac.1.col.1.
Formæ naturales, & accidentia naturalia à materia pendent, & ſecundum exiſtentiam, & eſſentiam, & hæ ſunt rationes in materia.ibidem.
Forma accidentis non eſt alia, quàm eius genus, lib.1. c.24.fac.1.col.1
Forma dat eſſe actuale determinatum.lib.2.car.2.f.1. colum.2
per Formam intelligit Philoſophus formam cuiuſcunque gradus.ibid.f.2 col.2
Qualibet harum formarum conſtituit ſpeciem tam ſubalternam, quam ſpecialiſſimam. ibid.
Forma ſeparata non eſt actus primus.ibidem car.3.f. 1.col.1

Forma

Forma non operans eſt imperfecta. ibidem car.5. fac. 1.col.2

Forma eſt actus, ſed inhæret materiæ ibidem car.4.f. 1.col.1

Forma eſt maximè ſubſtantia, ſi ſumatur ſubſtantia pro quidditate, & eſſentia.ibidem.

Formæ materiales ſunt neceſſario in tali materia, & eſt conditio earum eſſentialis.ibid.f.2.c.2

Formæ omnes ſunt actus corporis, ſed alia, & alia ratione.ibidem.

Forma alio modo eſt in ſubiecto, & alio modo accidẽs. lib.2.c.6.f.1.c.1

Forma generatur in inſtanti, & operatur in tempore. ibid.c.7.f.1.c.2

Forma quatenus informans, & actuans materiam, & faciens hac aliquid eſt actus primus; & prima rei naturalis perfectio.ibidem c.8.fac.1.col.1

Forma aſſiſtens & abſtracta quomodo nõ poteſt dici actus primus, vel ſecundus.ibidem f.2.col.1

Forma & compoſitum ſunt aliquo modo idem ſed non omnino idem lib.2.c.14.f.1 col.1

Forma dans eſſe, dicit eſſentiam, & quod quid eſt.lib. 2.c.13.fac.1.col.1

Forma aſſiſtens non poteſt dici quidditas rei, ibidem.

Forma corporis naturalis non eſt ſenſibilis. ibidem.

Forma poſita & ablata per ſe primo ponitur, & aufertur res.ibid.col.2

Nulla poteſt eſſe forma ſubſtantialis in parte præter formam totius.lib.2.c.14.f.2.col.1

Formæ abſtractæ gubernant corpus; quia mouent orbes cęleſtes, ſed non informant. ibidem car.18.f. 2.col.2

Formæ naturales, quæ ſunt infra animam informant materiam, ſed non regant.ibidem.

Formæ naturales non ſunt cognitiuæ.ibidem.

Formæ generare non poſſunt eſſe ſine forma ſpecifica.ibidem.

Ex pluribus formis non fit vnum niſi prout in materia recipiuntur & ſunt inter ſe ordinatæ.lib.2.car. 44.fac.1.col.1

Forma ſubſtantialis non poteſt educi de potentia materiæ ſine præuia diſpoſitione.ibidem car.45.fac.2. col.1

Finis non manet ſecundum eſſe reali, ſed vt in anima concipitur.ibidem fac.2.col.2

Forma omnis materiam informans diuiſibilis eſt per accidens.lib.2.c.54 f.2 c.1

Forma materialis diuiditur ad diuiſionem ſubiecti & materiæ. & quomodo ibidem.

Forma omnis informans totum, & partes extenditur ad extenſionem materiæ.lib.2.c.55 f.1.col.2

Forma poſtrema in compoſitio tenet locum formæ, reliquę verò omnes locum materiæ. lib.2. car. 67.f. 2.col.2

Forma adimplens totam potentiã materiæ eſt id quod rem conſtituit.ibid.c.86.f.2.c.1

Finis materiæ eſt ipſa forma.ibid

Forma eſt id quod terminat operationem naturæ. ibidem.

Forma acquiſita ceſſat operatio naturæ.ibidem.

Finis reſpectu efficientis dicitur mouere id ad agendum, & non eſt eius cauſa formalis. ibidem col.2.

eſt cauſa finalis efficientis inſtrumentarij, ſed non manet ipſum.ibid.col.2

Quod eſt finis agentis primarij eſt cauſa finalis agentium ſecundariorum.ibid.col.2

Forma quæ recipitur duplex eſt.lib.3. f.2.col.2

Formæ elementorum eſt materialis, & materiæ commixta & tamen non habet organum.lib.3.car.23. fac 2.col.2

Forma naturalis latius patet, quàm forma organica ibid.fac.2.c.2

Formæ materialis conditio eſt eſſentialis pendere à materia in eſſe vt in corpore quibuſdam qualitatibus prædito.ibid.c.2.col.1.

Forma eſt ſubiectum vniuerſalitatis, & quomodo ſecundum Auerroem.ibid.c.26.f 2.col.1

Forma ſine materia eſt aliud à ſeipſa mixta, non ſolum differentia reali ſed rationis. lib.3.car. 44 f. 2.col.1

G

GAlenus dicit ſe per experientiam in arboribus comperiſſe iecur eſſe genitum prius corde. lib.2.c.51. fac 2.col 1. Et de hac maximè dubitatur.ibid.col.2

Si dicit Galenus ſe cognouiſſe iecur eſſe ante cor, non eſt ei fides preſtanda.ibi.

Galenus dicit, quod ſubſtantia cerebri nullum habet ſenſum, & detractũ etiam nullum afferre noxam animali, niſi ad ventriculos vulnus perueniat. ibidem. & quomodo ſubſtantia cerebri eſt ſedes animæ.ibid.cap.52.f.1.c.2

Galenus dicit non in ipſa cerebri ſubſtantia, vim ſentiendi, & mouendi ineſſe, ſed in ſolis ſpiritibus, qui in cerebri ventriculis concluduntur. fac.1. col.1. ibidem.

Galenus etiam credidit quod anima non ſit in ſpiritibus, ſed in cerebri ſubſtantia reſideat. ibidem.

Galenus dicit cerebrum non eſſe frigidiſſimum, ſed omni aere calido calidius, & confutatur. ibidem.

Generare aliud ſimile eſt vegetalis animi omnium operatio præcipua.lib.2.c.76.fac.2. col 2. & confert ad conſeruationem ſpeciei, & huius gratia in viuentibus datur virtus altrix; & auctrix, & quomodo.ibidem.

Generatio omnibus viuentibus competere poteſt. ibidem c.77.f.1.col.2

Generandi impotentia quibuſdam indiuiduis competere poteſt, nec toti ſpeciei, ſi quibuſdam indiuiduis, & non toti ſpeciei nullam difficultatem facit. ibidem. & quare.ibidem.

Generandi impotentia vel competit toti ſpeciei, aut pro aliquo tantum tempore, vel ſemper, & quomodo.ibid.c.77.fac.1.col.2

Generare ſibi ſimile propriè non competit inanimatis.ibidem fac.2.col.2.ſed proprium eſt vegetalis animæ.ibidem.

Generatio eſt prima participatio animæ nutritiuæ cũ calore naturali.ibid.c.78.f.1.col.2
Generans communicat aliquid de ſua anima nutritiua quatenus exhibet ſemen animatum. ibidem.
Generatio viuentis eſt per aliquid ipſius viuentis. ibid.fac.1.col.2
Generatrices duæ facultates conſiderantur.ibid.
Generare ſibi ſimile eſt propria operatio animæ vegetalis.lib.2.c.82.fac.2.col.2
Generatio quomodo ſit omnium nobiliſſima operatio quæ in viuentibus fiunt.ibidem c.83.f.1.col.1
Vt aliquid generet ſibi ſimile tres conditiones exiguntur.ibidem.
Generatio vt confert ad aliquid ad quod non confert intellectio eſt nobilior intellectione. lib.2. car.84. fac.1 col.2
Generatio reſpectu perpetuitatis, & ſpeciei eſt melior ipſa intellectione.ibid.fac.2.col.1
Generatio hominis eſt propagatio, & perpetuatio potentiæ intellectiuæ.ibid.
Generare licet ſit ſolius vegetatiuæ, ſecundum aliquos, tamen ſenſitiua habet vim generandi ſenſitiuam lib.2.c.85.fac.1.col.1.& confutatur.ibidem.
Generare eſt extra ſe aliud indiuiduum ſimile producere.ibidem.
Generat nihil ſeipſum quomodo eſt intelligẽda lib.2. c.94.fac.2.col.2
Generatio non eſt continua vt nutritio. ibidem c.96. fac.1.col.1.
Genus nil ponit in ſuo eſſe, aut ſubſtantiæ, aut quantitatis.lib 1.c.10.fac.2.c 2
Generi vniuoco aliqua communis natura extra animam reſpondet.ibidem c.13. fac.1.col.1.
Genus Analogum nullam habet naturam ſibi reſpondentem extra animam, ſed plures naturas Analogatorum, & eſt nomen commune, cui multæ naturæ reſpondent.ibid.
Generi vniuoco vna natura communis reſpondet, & per eam natura ſpecierum.ibidem.
Generis vniuoci imperfecta cognitio quæ ſit. ibidem.
Generi in Analogi definitione vniuerſali nõ eſt quieſcendum ſed ad Analogata tranſitus eſt habendus.ibidem.
Genus Analogum, aut nihil eſt, aut poſterius eſt.ibidem, & quomodo.ibid.
Genus ſubſiſtit per ſpeciem.ibidem f.2.col.2. ſecundũ Simplicium, & redarguitur.ibidem.
Genus pendet à ſpecie, & quomodo eſt ea poſterius. ibidem.
Genus eſt prius natura ſpecie, & quomodo definiri poteſt ignoratis definitionibus ſpecierum. ibidem.
Genus & ſpecies, vt naturæ ſunt vt vniuerſale in multis, & vt conceptus vniuerſale poſt multa. ibid.
Generis ratio cui competit, eidem non repugnat natura ſpeciei.lib.2.c.77.f 2.col.1
Geometria certitudine demonſtrationis excedit Aſtrologiam.lib.1.c...f.2.col.1
Gradus primus vitæ eſt intellectiuus, ſecundus ſenſitiuus. Tertius motus ſecundum locum. Quartus operationes vegetalis animæ. lib. 2.c.37.f.2.c.2
Gradu in vltimo ſunt omnia viuentia, plantæ, & animalia, in ſenſu animalia omnia & ſola, in gradu motiuo animalia non omnia, ſed perfectiora, in gradu intellectiuo ſolus homo.ibidem.
Gradus vitæ poſſunt dupliciter conſiderari.ibid.
per Gradus, non debent intelligi potentiæ animæ, ſed operationes.ibidem.
Gradus nullus vitæ poteſt eſſe ſine vitali, neque abſtrahi per intellectum.lib.2.c.38.fac.1.col.1
Gradus vegetalis eſt prior alijs natura.ibidem c.39. fac.2.col.1
Gradus diuerſi viuentium oriuntur quatenus vegetalis, quatenus hæc vel eſt ſeiuncta ab alijs, & eſt primus gradus, vel eſt cõtractu per alios, & ſunt tres alij gradus.lib.2.car.41.fac.1.col.1.
Graduum quattuor diſtinctionem nõ aliunde accepit Philoſophus quam maiori, vel minori amplitudine, & communitate.lib.2.c.79 f.1.col.1
Gradus intellectiuus non eſt ſeparabilis loco ab alijs animæ partibus, & quomodo.lib.3.c.4.f.1.c.1
Grauitas & leuitas non ſunt verè actiuæ. lib.2.c.72. fac.1.col.2
Guſtus eſt ſenſus alimenti.lib.2.c.40. f.1.c.1
Gradus vltimus vitæ qui eſt humanus eſt poſterior alijs ſecundum naturam.lib.2.c.68.f.2.col.2
Græci & Latini attribuunt cognitionem carnis lineæ flexæ, & quidditatis lineæ rectæ, lib. 3. car.45.f. 2.col.2
Græcorũ ſolus Alexander tribuit cognitionem ſingularis ſenſui intellectui autem vniuerſalis, & quidditatis.lib.3.c.46.f.1.col.1

H.

HAbitus ſcientiarum quomodo in intellectu imprimantur.lib.3.car. 33.fac.1.col.1
Habens habitum cur modo operetur, & modo non.ibid.
Habitus eſt ſibi ſemper præſens in intellectu.ibid.
Habitus cum eſt, excluditur auxilium ſenſuum exteriorum, & potiſſimum obiecti exterioris, & doctoris, ſimiliter vſus, exercitatio, & labor.ibid.
In habitus acquiſitione eſt elaborandum.ibid.
Habitus, cum iam eſt contractus ſine vllo labore, & exercitio contemplamur, quando volumus ibid.
Habitus non acquiritur, niſi poſt multiplicatam operationem.ibid.fac.2 col.1
Habitus acquiſitio in nobis dupliciter fit.ibid. c.2
Habitus intellectus quid ſit, & à quo intellectus in habitu dicatur.ibid c.40.f.1 col.2
Habitus ante aquiſitionem non eſt in noſtro arbitrio intelligere, quando volumus.ibidem car.76.fac.1. col 1
Honorabile reſtringit bonum honeſtum ſecundum aliquos lib.1.car.1 f.2.c.1
Honos ſolum debetur bono honeſto.ibid.
Honorabile, & mirabile inuicem conuertuntur. ibid. car.3.fac.1.col.1

Honoramus eos, quos admiramur ibid.
In homine ſunt tres animæ ſpecie diſtinctæ, quæ etiam dicuntur partes. ibid. c. 14 f. 2. col. 1
Hoc aliquid, quid ſignificet. lib. 2. c. 2. f. 2. c. 1
Homo quomodo per vegetalem conſtituitur in ſpecie viuentis, per ſenſitiuam in ſpecie animalis, per intellectiuam in ſpecie viuentis, & quomodo ſit hic homo exiſtens. ibid.
in Homine, nec intellectiua pars poteſt eſſe ſine alijs, quas ſupponit ibid c. 43. f. 2. c. 1
in homine pars intellectiua tenet locum formæ aliæ locum materiæ. ibid.
Homo maximè omnium ad contemplandum natus eſt. ibid. c. 52 f. 2. c. 2
Homo non eſt homo per materiam, niſi prout materia eſt potentia homo ibid. c. 60. fac. 1. col. 1
Homo ſecundum Simplicium eſt quid vnum. lib. 3. c. 1. f. 2. c. 2
Homiomeriæ Anaxagoræ dupliciter poſſunt conſiderari. lib. 3. c. 13. f. 1. c. 1
Habere certam corporis partem in qua recipiatur ſpecies, nil aliud eſt, quàm habere organum proprium. ibid. c. 25. f. 2. c. 1
Hoc fieri hoc dupliciter poteſt intelligi. ibidem car. 32. fac. 2. col. 1
Humanus intellectus conſtituit quartum gradum vitæ. lib. 3. c. 3. f. 2. c. 2
Humanus intellectus nũcupatur modo cogitatiuus, opinatiuus, poſſibilis, & in habitu. ibid.
Humiditas requiritur ſolum vt vehiculum. lib. 2. c. 60. fac. 1. col. 1

I

IEcur in nutritione nullam aliam operam præſtat, quàm præparandę materiam. lib. 2. c. 51. f. 1. c 2
Iecoris officiũ eſt generare materiã, qua totum corpus alatur, non tamen alere, & conuertere in ſubſtantiam. ibid. f. 2. c. 1
Iecur nil agit, niſi per facultatem à corde ipſi communicatam. ibid.
Iecur ex cordis imperio ſanguinem generat. ibid.
Iecur ſecundum Galenum eſt venarum origo, & principium. ibid.
Iecur eſt principium diſpenſationis ſanguinis alimentalis per venas. lib. 2. c. 51. f. 2. c. 2
Indiuiduum ſubſtantiæ habet omnem determinationem indiuidualem ſpecificam, & ſubalternam à forma lib. 2. c. 2. f. 2. c. 1
Ignis non propriè alitur, & augetur, & quare ibid. c. 4. f. 2. c. 1
Ignis nutritur, & augetur non tamen dicitur viuere. lib. 2 c. 38. f. 1. c. 1
Ignis creſcet in vna tantum parte, & non in omnibus. ibidem.
Ignis per ſe viſibilis eſt. lib. 2. c. 128. f. 1. c. 2
Ignis eſt in tenebris, & in lumine viſibilis, & cauſa cur ita ſe habeat, ibidem fac. 1. c. 2
Ignis per ſe noctu illuſtrat medium, & reddit actu perſpicuum. ibidem.
Igni accidit vt videatur per alienum lumen. ibid.
Ignis quomodo niſi illuminaret non videretur. ibidem fac. 2. c. 1
Ignis eſt maximè omnium perſpicuus. lib. 2. c. 131. fac. 1. col. 1, & maximè elementaris ibid.
Ignis quomodo fiat albus ſi condenſatur, & lucidus ac ſplendens, & non condenſatur niſi ob alterius materiæ terreſtris ad mixtionem.
Ignis, & aſtra corpora lucida ſola ſint, & habent in in ſeipſis lucem radioſam. lib. 2. c. 121. f. 2. c. 1
Ignis & cæleſtis corporis eſt vna aliqua natura, & quomodo. ibid. fac. 2. col. 2
Ignis ſecundum antiquos ſolus videtur nutriri inter elementa, & augeri, & quomodo. lib. 2. car. 89. fac. 1. col. 1
Ignis videtur ſecundum apparentiam ali & augeri, tamen ſecundum rei veritatem eadem auctio, & alitio competit omnibus elementis. ibidem.
Ignis non poteſt augeri in infinitum, quia natura vniuerſalis, & ordo uniuerſæ repugnat. lib. 2. car. 90. f. 2. col 1
Ignis quatenus ignis ſecundum potentiam Logicã eſt augumentabilis in infinitum. ibidem.
Ignis ſeparatus habet ſuas vires integras ſecundum aliquos in mixto habet ſuas uires retractas lib. 2. c. 92. f. 1. c. 1
Ignis reſpectu aliorum elementorum habet locum formæ. lib. 2. c. 92. f. 1. col. 2
Imaginatiua res abſentes imaginari poteſt. lib. 2. c. 78. fac. 2. col. 2. & ab aliquo externo ſenſu mouetur.
Imaginatio eſt motus ab externo ſenſu factus. ibid.
Imaginari non poſſumus aliquid, quod prius non fuerit in ſenſu. ibid.
Imaginatrix facultas ſufficiens eſt ad concipiendas res ſenſibiles abſentes. ibid.
Imaginatio abſque vlla enunciatione duo componit, & concipit ſimplicia tanquam vnum. lib. 2. car. 79. fac. 1. col. 1
Imaginatiua tam perfecta, quàm imperfecta conuertitur cum gradu ſenſitiuo lib. 2. c. 42. fac. 1. col. 1
Imaginatio duplex perfecta, & imperfecta ibidem c. 46 f. 1. col. 1
Imaginatiua quandoque ſumitur largè vt amplectitur tam perfectam, quàm imperfectam. ibidem.
Imaginatiua diſtinguitur in plures gradus ibidem f. 1. col. 1. & illa quæ perfecta, & diuidunt ſecundum magis, & minus perfectam. ibid.
Imaginatiua illa perfectior eſt, quæ retinet ſpecies obiectus abſentis. lib. 2. c. 69. f. 1. col. 1
Imaginatio quomodo non inſit omnibus, ibid.
Immixtio intellectus tertius conſiderari poteſt. lib. 3. c. 11. fac. 1. col. 1
Immixtio non eadem eſt, quàm Anaxagoras tribuit intellectui diuino, & Ariſtoteles intellectui humano ibid.
per Impoſſibile quid nam intelligendum ſit, Auer. & Ioan. Grammatici reprehenduntur. lib. 3. car. 8. f. 2. col. 1

Impoſſibi-

Impoſſibilitas non eſt propria intellectus ſed etiam ſenſus.ibid.col.2

Intelligere hominis dicit perfectionem cum imperfectione,& quomodo.lib.1.c.6.f.2.c.2

Intellectus quomodo facit uniuerſalitatem in rebus ibidem c.14.f.2.c.1

Intellectio quamuis à nullo proprio organo pendeat tamen obiectiuè,& quomodo. ibidem car.19.fac.1. colum 1

Intellectus pendet à phantaſia.ibidem f.2.c.2

Intellectus non poteſt intelligere niſi offeratur & obiectum à phantaſia,& quomodo.ibid.

Intellectus quia non eſt addictus alicui organo nullus corporis uidetur eſſe actus.lib.2.c.1.f.1.c.1

Intellectus uidetur ſeparabilis,& perpetuus.lib.2 car. 18.f 1.c.1

Intellectus & ſenſus ſumi ſolent pro potentijs , & operationibus indiſtinctè.lib.2.c.37.f.2.c.2

Intellectus conſideratur ſolum à Philoſopho, ut anima & nullum alium ipſium agnouit, quàm ut eſt actus corporis.ibidem.

Intellectus eſt eiuſdem naturæ in animalibus mortalibus,& æternis.lib.2 c.40.f 2.c.1

Intellectus nomen eſt æquiuocum , & complectitur cœleſtem,& humanum. ibidem.

per Intellectum fit animal, non primo ſed ſecundariò. ibidem.

Intelligentia agens ſecundum Alexandrum eſt Deus, qui non eſt pars animæ humanæ.lib.2.car.57.fac.1. colum.2

de Intellectu non eſt manifeſtum , an ſit ſeparabilis. ibidem.

Intellectus & ſenſus ſunt potentiæ ſimiles, & quomodo.lib.2.c.58.f.2.c.1

Intelligentia cœleſtis quidquid habet in ſeipſa tota habet, & non in aliqua ſui parte. lib.2.car.59.fac.1. colum.1

Intellectus ſpeculatiuus eſt quid diuerſum à quanto gradu uitæ.ibidem car.69.f.1.c.2

Intellectus ſpeculatiuus, & practicus an ſint duæ facultates diſtinctæ,an una & eadē. lib.2.c.80 f.1.c.1

Intellectus practicus, & ſpeculatiuus ſine diſtinguuntur.ibid c.80.f.1.col.1

In intellectu practico tria conſiderantur , & quæ.ibid.

Intellectus practicus diſtinguitur à ſpeculatiuo per propenſionem ad proſequendum bonum & fugiendum malum.ibidem.

Intellectus ſpeculatiuus eſt prior practico,& quomodo. ibidem.

Intellectus ſpeculatiuus & practicus in apprehenſione non differunt.ibid.

Intellectio ſecundum ſe conſiderata eſt nobilior generatione.lib.2.c.84.f.1 col.1

Intellectus remote & per potentias utitur omnibus organis ibid c.47.f.2.c.2

Ex parte intellectiua cum non ſit organica, non poteſt ulla poſitionis differentia ſumi.ibidem car.88.fac.1. col.2

Intellectus per accidens reſpicit falſam cognitionem. lib.2.car.103.f.1 .col.1. aliorum reſp. & confutantur.ibidem.

Intellectus poteſt ſcientiam acquirere,etiam ſi nullam habuerit opinionem ibid.& quomodo.

Intellectus ſcientiam habens , quomodo poteſt quando uult ſpeculari.lib.2.c 103.f 2.c.1

Intellectus mouetur a phantaſmate exiſtente in phantaſia,& hæc non eſt actu uniuerſale.ibidem c.104.f. 1.col.1

In intellectu quomodo eſt liberum intelligendi arbitrium.ibid.col.2

Intellectus non noſcitur cum ſcientiæ habitu . ibidem c 104 f.1. col.2. ſed acquirit eam ex iterata intellectione.ibidem.

Intellectus antequam acquirat hunc habitum non poteſt intelligere quando uult.ibidem.

Intellectus poſſibilis,& intellectus in habitu, & agens quomodo non diſtinguantur ſecundum ſubſtantiam ad mentem Simplicij ſed ſolum ratione.lib 3.car.1. fac.2 col.1

Intellectus agens ſecundum Alexandrum non eſt pars animæ.ibid.c.2.f.1 .col.1.& c 4 f.1.c.1

de Intellectu agente non agitur in tertio niſi ſecundario,& non primario. ibid. imò de eodem agitur niſi propter intellectum humanum ibidem.

Intellectus ſpeculatiuus non eſt ſolum intellectus humanus.ibidem car.3.fac.2 col.2.& dicendo intellectum ſpeculatiuum non ſolum humanum , ſed cum interuentu diuino dicimus.ibidem.

Intellectus reſpectu corporis eſt forma nobiliſſima, & reſpectu operationis eſt in potentia.ibidem c.5.f.2. colum.1

Intelligere quomodo eſt pati.ibidem car.6.f.2.c.2

Intellectus quomodo eſt ſimilis cum ſenſu, Ioan.Grammatici,& Simplicij,expoſitio,& confutatur & Themiſtij laudatur.ibidem c 7.f.1.c.2

Intelligere quomodo ſit ſicut ſentire.ibid.

Quod manifeſtiſſimum eſt,quod tam ſenſus,quàm intellectus eſt cognoſcitiuus.ibid.

Quod Ariſtoteles intellectus noſtri, non agnouit aliū ſtatum , neque aliam operationem,quàm in humano corpore.ibid.f.2.c.1

Intelligere eſt pati perfectiuè.ibid.

Intellectio & ſenſatio eſt paſſio at dicit tranſitum de non cognoſcere ad cognoſcere.ibid.

Intellectio eſt cognitio quæ fit poſtquam non erat.ibidem.

Intelligere eſt pati ab obiecto intelligibili. ibidem fac. 2.col.2

Intelligere & ſentire ſecundum Alexandrum , & Auerroem, non ſolum eſt pati,ſed etiam agere.lib. 3.car.8.fac.1.col.1

In intelligendi actu,& ſentiendi duo ſunt conſideranda,& quæ ibid.

Intelligere & ſentire ratione ſpeciei eſt pati,& ratione iudicij eſt agere.ibid.

Intelligere & ſentire eſt magis agere quam pati. ibidem.

Intellectus eſt impoſſibilis ibidem c.8 f.2.c.1

Intellectione carens caret omni intelligibili, ibidem c. 9.f.1 c.2

Intelle-

Intellectus non recipit realiter rem intelligibilem, ſed ſolum ſpiritualiter. ibidem f.2.c.1

Intellectus non habet actu, id quod intelligitur, ſed eſt in potentia ad illud, & quomodo. ibid.

Intellectiua anima recipit ſpecies abſque aliquo corporis interuentu. ibidem.

Intellectus dicitur omnia intelligere ibidem car. 11. fac.1.c.2

Zimaræ opinio refellitur. ibid.

Intellectus noſter differt à Deo intelligendo. ibidem c.17.f.1.c.1

Intellectus ſecundum Anaxagoram eſt immixtus. ibidem car.12. fac.2. col.1. & D. Thomas reprehenditur ibidem c.2. intus apparens quomodo prohibet extraneum. ibidem car.13. fac.1. col.1. & reprehenditur Io. Grammaticus ibidem.

Intellectus noſter omnium receptiuus ſenſus non omnium ſed quorundam. ibid f.2.c.2

Intellectus non impeditur ab omni intelligibili ne recipiat aliquid. ibid. c.14.f.1.c.2

Intellectus noſter ſe habet ad intelligibilia abſtracta vt oculus noſter ad lumen Solis. & quomodo prior expoſitio. & confutatur. ibid. c.19.f.2.c.1

Intellectus eſt intelligibilis, eo modo quo cætera intelligibilia. lib.3.c.56.f.1.c.1

Quod intellectus ſi eſſet intellectus, & intelligibilis, quomodo non eſſet ſimplex. ibidem fac.2.c.1

Intellectus eſt intelligibilis per intelligibilia ſecundū aliquos, & confutatur. ibidem.

Intellectus nam ſemper ſe intelligat cum ſit ſibi præſens intelligibile. lib.3.c.57.f.1.c.1

Intellectus agens dicitur duobus modis intelligere. ibidem c.67.f. .c.2

Intellectus paſſibilis ſecundum Græcos non eſt corruptibilis, & ſecundum Alexandrum eſt corruptibilis. ibid. f.2.c.1

Intellectus paſſiuus eſt corruptibilis ſi accipiatur pro imaginatiua ſecundum aliquos, & confutatur. ibidem.

Intellectus coniungitur obiectis in phantaſmate exiſtentibus. ibidem car.70. fac.1. col. 2. & quomodo. ibidem.

Intelligendi actus procedit ab intellectu poſſibili ibid. c.71.f.2.c.2

Intellectus agentis officia quæ ſint ibidem f.2.c.2

Quid ſit intellectus agens ſecundum alios & confutatur, ibid. col.2

Ira habet cauſam effectiuã externam, & eſt iniuria vel contemptus. lib.1.c.22.f.2.c.2

Ira non habet cauſam finalem. ibidem.

Inſtrumentum aliud eſt, & aliud inſtrumentale lib. 2.c.13.f.1.c.2

Inſtrumentum artificiale duobus modis poteſt conſiderari. lib.2.c.14.f.1.c.1

Inuiſibile eſt prædicatum quod dicitur de perſpicuo lib.2.c.124.f.1.col.1. & quomodo recipere dicitur ibidem.

Inuiſibile dicitur dupliciter priuatiuè, vel negatiuè ibidem.

Iucunditas & moleſtia non ſunt aliquid in obiecto ſenſibili inexiſtens, ſed ſunt paſſiones rem cognitam inſequentes. lib.2.c.79 f.1.c.1

Iucunditatis & moleſtiæ perceptio nō eſt propria alicuius ſenſus, ſed omnium, indita verò a natura propter conſtruationem animalis. ibid.

Iucundum appetimus, moleſtum autem fugimus. ibid. fac.1.col.2

L

Lacerta ſi diuidatur per longitudinem, ſtatim omnes partes intereunt. lib 2.c.46.f.1.c.2

Lacerta ſi diuidatur per tranſuerſum in duas partes in vtraque eſt ſenſus & motus.

Lapides nutriuntur & augentur, & quomodo. lib.2.c 38.f.2.c.1

Lapis creſcit in vna parte, & non in omnibus, ibidem.

Lapis quomodo eſt intelligens. lib.3. car.55. fac.2. col.2

Læſio animæ quomodo multifariam contingere poteſt lib.3.c 29.f.1.c 2

Læſio ab obiecto multis modis fieri poteſt. ibidem fac. 2.col.1

Læſio datur intenſiua, & extenſiua, & quomodo & quæ fit. ibidem.

Læſio intenſiua dupliciter contingere poteſt. ibidem.

Læſionis gradus multi ſunt. lib.3.c.31.f.1.c.1

Læſio non fit imaginatiuæ, & imaginatione rei ſenſibilis ibidem.

Læſio non fit imaginatiuè ex parte obiecti, ſed potius in parte intellectiua. ibidem.

Læditur id, quod patitur ab obiecto vehementi agente ibidem.

Læſio fit in ſenſu, quia fit receptio in parte corporea. ibidem.

Læſio non fit a re terrifica in organo alicuius potentiæ ibidem. Sed fit affectio animi, quæ eſt vel lætitia, vel metus, & quomodo ibid.

Læſio non fit in intellectu. ibidem.

Læſio duplex ibidem.

Læditur imaginatio facta aliqua læſione in cerebro. ibid. c.31.f.2.c.1

Læditur imaginatio ex proprij organi læſione. ibid.

Lædi non poteſt intellectus, ſed eius operatio, & quomodo. ibidem.

Liber de anima qua ratione eſt naturalis. lib.1. car.5.f. 2. col.2

Libri omnes de anima quomodo dicendi ſint liber vnus, & plures ac diuiſi, ibid c.8.f.1.c.1

Liber de Viſu. lib.2.c. 30.f.1.c.1

Ad libros de Anima ſpectat pertractare, an aïæ partes ſint loco diſtinctę in animali. lib.3.1.3.f. 2.c.1

Liber de ſpeciebus intelligibilibus. lib.3. car.35 fac. 1.col 1

Logica tota verſatur in ſecundis intentionibus. lib.1.c. 23.f.1.c.1.

Logica duplex docens, ſeu a rebus abiuncta, & vtens ſeu in vſu poſita. ibid. c.23 f.2.c.1

Logica tota, & quelibet eius pars hoc pacto ſumi poteſt.ibidem.

λογὰ non ſignificat rationes ſed orationes lib. 2. c.3. fac. 1.c.1

λογισμον quid ſignificet.ibid.c.69.f.1.c.1

Locus in animali omnium calidiſſimus eſt cor. lib.2. c.51.f.1.c.1

Lucida omnia videntur colorata. lib.2. car.150.f.1. col. 1

In luce duo ſunt, & quæ.ibid.f.1.c.2

Quę lucent, & illuminant alia denſa ſunt, & non tranſparentia lib.2.c.121.f.1.c.1

à Luce corporis lucidi generatur in perſpicuo lumen ibid.c.133.f.1.c.1

Lumen eſt actus perſpicui, lib 2.c.121.f.2.c.1

Lumen eſt in perſpicuo ratione inhærentiæ. ibidem.

Lumen eſt effectus lucis.ibidem fac.2 col.2

Lumen eſt actus perſpicui, quo perſpicuum redditur actu perſpicuum.ibid.& quomodo.

Lumen ſecundum Ariſtotelem, non eſt ignis, & quomodo.ibidem. Nec poteſt dici defluxus corporis, vt dicebat Plato ibid.

Lumen nullo pacto eſt corpus.ibidem.

Lumen non eſt in perſpicuo ad modum corporis, ſed quomodo & in forma.ibid.

Lumen non eſt ſubſtantia corporea, & cur ibidem, & tamdiu durat, quamdiu adeſt corpus lucidum. ibidem.

Lumen eſt accidens inhærens perſpicuo, & tenaciſſimæ entitatis.ibid.

Lumen habet entitatem reſpectiuam, & non abſolutam.ibid.

Lumen non caret entitate abſoluta. lib. 2. car. 132. fac. 1.c.2

Lumen eſt præſentia lucidi in perſpicuo, nec eſt accipienda ut propoſitio formalis, ſed ut cauſalis.

Lumen a lucido præſente producitur, & eſt ens abſolutum, ſed minimæ entitatis, & intentionale potius accidens eſt, quàm reale.ibid.

Lucidi præſentia non intelligitur localis ſecundum Simplicium, ſed vt productiua alicuius perfectionis in perſpicuo.ibid.

Lumen ſecundum Ioan. Grammaticum non eſt entitas abſoluta ſed ſolum reſpectiua.ibidem.

Lumen ponitur in definitione coloris accepti ut viſibilis. ibid.f.1.c.2

Cura neceſ[illegible]ſitatis luminis in viſione eſt, vt ſit actus perſpicui.lib.2.c.128.f.1.c.1

Lumen an requiratur reſp[illegible]ctu medii, an reſpectu coloris illuminandi.lib.2.c.135.f.[illegible].c.1. aliorum opinionum f.1.c.2.confutatio.

Luna omnium aſtrorum minimè denſa eſt. lib.2.car. 131.f. 1.col. 1. & minimum habet proprij luminis.ibidem.

Lux eſt eiuſdem naturæ & albedo, & perſpicuitas. ibidem.& quomodo c.131.f.1.c 2

Lumen ipſius Dei ſemper nobis adeſt, & immutabile, & indeficiens, ideo intelligimus quando volumus.lib.3.c.76.f.1.c.1

Lumen diuinum eſt maximè diffuſiuum. ibid. c.2

Lumen Dei non eſt aliquid creatum ſed Deus ipſe, ibid.fac.2.c.2

Lumen diuinum nos poſſumus recipere non ſolum per phantaſmata, ſed & diuina reuelatione. ibidem.

Lumen quod eſt in aere, non eſt à Sole, ſed à Solis luce.ibidem.

Lumen eſt in aere, & non lux. lib.2. c.133.fac. 1. col.1

M

Magis & minus perfectum non variat ſpeciem, & naturam. lib.1. c. 2.f.1.c. 1

Malum duplex & in rebus agendis, & in rebus contemplabilibus. ibid.c.2.f.1.c.2

Malum in rebus agendis nec ipſius, nec oppoſiti boni cognitio poteſt vocari κακον.ibid.

Malum in rebus contemplabilibus, non habet cognitionem ibid.

Maior vel minor cognitio in nobis non ſumitur à maiori entitate, & rerum perfectione, ſed a maiori, vel minori euidentia, & certitudine.lib. 1.c.18. fac.1.c.1

Materia non eſt actu per ſe, ſed per formam.lib.2.c.2. fac. 1.c.2. Nec habet ullam determinationem ad aliquam veram naturam, ſed poteſtate eſt omnia. ibid.f.1.c.2

Materia caret omni complemento, & determinatione tam ſpecifica, quàm generica, & indiuiduali.lib 2.c.2.f.2.c.1

Materiæ nomine quid intelligat Philoſophus, an primam, vel ſecundam, vel vtrumque. ibid. fac.2. colum.1

Materia ſecunda eſt in potentia reſpectu formæ recipiendæ.ibidem.

Materia ſecunda quomodo vt habens aliquam formam contineatur ſub compoſito, & reſpectu vlterioris formę.

Materia nutritionis, a iecore per venas ad membra mittitur.lib.2.c.45.f.1.c.1

Formæ ſub materia.ibid.f.2.c.2

Materia non eſt hoc aliquid ibidem, ſed eſt ens in potentia ad ipſum.ibidem.

Per materiam intelligit Philoſophus, materiam cuiuſcunque gradus, ibidem. Materia in potentia nō reſpondet illius gradus animæ, ſed bene materia formata, ibidem.

Materia prima eſt ens in pura potentia at in ſe ſimpliciter non eſt actu, ſecunda verò ſecundum quid tantum, ibidem.c.3.fac.1.col 1

Materia quomodo poteſt dic maxime ſubiecta, & forma & compoſitum, ibidem. carta 4. facie prima, colum.1

Materia nulli inhæret.ibidem.

Materia & forma ſunt vnum & idem ſolum differūt per potentiam, & actum.c.12.ibidem, fac.2. col.1.

Ex materia & forma quomodo fiat unum, ibid. c.12. fac.2.col.2

Materia ſecundum ſe eſt indifferens ad omnes actusq; nec magis eſt inclinata ad hunc vel illum, lib. 2. car.62.fac.2.col.1

Materia & forma ſimul ſunt inqualibet parte compoſiti, & ſola rõne diſtinguitur, lib. 2.c.40.f.2.c.1

Materia eſt radix totius potentiæ paſſiuæ, li.3.c.13. f.1.col.2. Non impeditur à forma generica ne recipiat ſpecificam, lib.3.c.14.f.1.c.2. Et eius eſſentia eſt aliqua entitas.lib.3.c.21.f.1.c.1

Materia non eſt pars quiditatis ſed vehiculum, libro 3.c.49 f.1.c.1

Materia deſumit denominationem à forma, ibid. car.34.fac.1.col.2

Mathematicus verſatur cis à formas quomodo ſit intelligendum, ibid.c.26.f.2 c.2

In mathematicis cognoſcit intellectus rem ſenſitiuo, ibidem, c.49.f.1.c.1.

Mathematicę res quomodo abſtrahant à materia, & concernant formam, ibidem, f.1.c2

Mathematicus licet à materia ſenſibili abſtrahat, non tamen à materia intelligibili, ibidem.

Materia intelligibilis quænam ſit diſputatur, à D.Tho. Alberto, & Aegidio, ibidem, col.2

Inter mathematicum, & naturalē ratione totius materiæ intelligibilis eſt ratio proportionalis, ibidem.

Mathematica quomodo ſint potius in abſtractione quàm abſtracta, lib.3.c.50.f.1.c.2

Methodus, & modus pro codē ſumūtur, li.1, c.9 f 2.c.1

Methodi nomen eſt cõmune genus ad ordinē doctrinę & viam doctrinæ, & confutatur opinio cuiuſdam Medici, ibidem, c.9.f.2.c.2

Methodus & inſtrumentum ratiſicandi quid ſit, libro 1.c.10.f.1.c.1. neque poteſt dari, niſi remotè per omnia inſtrumenta logicalia, ibidem.

Medium non eſt cauſa formalis, ſed externa, quia forma ponitur in maiori extremitate, libro 1. car.24. fac.1.col.1

Methodus, qua in definitionem proceſſit Ariſtoteles ſecundum aliquos eſt via compoſitiua, lib.2.c.7. f.1.c.1. Et refellitur horum ſententia, ibidem.

Methodi ad venanda prædicamēta quid ſunt tres, & qui ſint ſecundum Platonem.

Memoria non eſt cognitiua, ſed ſolum conſeruatiua imaginum, lib.2.c.78.f.2.c 1

Memoria an poſſit dici ſenſus, ibidem.

Memoria eſt uis quędam animæ ſenſibilis, ibidem.

Memoria ſecundum D.Thomā attribuitur aīæ rõnali, & nõ eſt diuerſa ab intellectu, li.2.c.79.f.2.c.2

Mens noſtra cognoſcit patiendo, et recipiendo ſpecies à phantaſia, ibidem.

Medium habet rationem cõtrarij reſpectu vtriuſque extremi, ibidem.

Modum quærere vanum eſt, dum ignoramus quod ſit, lib.2.c.98.f.1.c.2

Medium perſpicuum tangit oculum, & in ipſo imprimit ſpeciem, quam ab obiecto recipit. lib.2. carta 127 f.1.c.2

Medium auditus eſt aer, ibid.c.129.f.1.c.2

Medium olfactus eſt quid uel aeris uel aquæ, ibidem, & eſt innominatum, ibidem.

Memoria intellectiua non datur diſtincta à ſenſitiua. lib.3.c.68.f.1.c 2

de Mente agente. ibid.f.2.c.1. eius effectus ſecundum aliquos, & confutatio. ibid. c.69.f.1.c.1

Mixtio elementorum quomodo ſit vera, & quomodo ignis non amplius ſplendeat, & deſinat eſſe ignis. lib.2.c.131.f.1.c.2

In mixto quocunque neceſſe eſt aliquid eſſe caloris propter elementa calida. lib.2.c.51.f.1.c.1. Et additus calor animæ facit calorem intentiorem. ibid.

Mores animi ſecundum medicos ſequuntur corporis temperaturam. lib.1.c.22.f.1.c.1

Modum definiendi ſequitur modus conſiderandi. ibid. c.25.f.2.c.2

Modi loquendi quinam ſint, quibus ſignificatur animam eſſe formā informantem. lib.2. c.13.f.1.c.1

Motus denotat maiorem nobilitatem, quam ſenſus, ibid.c.32.f.2.c.2

Motus progreſſiuus prouenit a ſenſu, & ab intellectu. ibidem.

Motus ſecundum locum nutritionis, augmentationis, & decretionis, non poſſunt ſignificare potentiam, ſed ſolas operationes. ibid.

Motus ſolus non conſtituit gradum vitæ, ſed additur nutritioni, & ſenſui. ibid. c.38.f.1.c.1

Motus, qui fit ab Anima fit ad omnes partes loci differentiæ ſimul ibid.f.2.c.2

Motus progreſſiuus datus eſt animalibus ad inueniendū conueniens ſibi alimentum. ibid.c.40.f.1 c.1

Motus, & ſenſus non poſſunt eſſe ſine parte vegetali. ibid.c.45.f.1.c.1

Mutatio ſubſtantialis non poteſt fieri in inſtanti abſq; præuia alteratione. ibid.f.1.c.1

Motus ſecundum locum inſequitur cognitionem, & non conſiſtit in cognitione. ibid.28.f.2.c.2.

Mouens dicitur id quod mouet ſecundum omnes ſpecies motus ibid.98.f.2.c.1

Motus licet ſit actus mobilis, non tamen dicitur mobile agere. ibid.c.101.f.1.c.2

Motus ſentitur & tactu, & viſu, ſicuti figura, & magnitudo iiſdem ſenſibus ſentiuntur. ibi 11.5 f.1.c.1

de Motu, & quiete dubium eſt. ibid.

Motus & quies ſentiuntur ab auditu, & quo. ibid.

Motus cœli diurnus eſt omnium velociſſimus. ibid. c. 123.f.1.c.1

Motus luminis à cęlo ad terram nõ poteſt minori tempore abſolui, quam ſpatio quattuor horarum, neq; tale tempus poteſt nos latere. ibid.

Mutatio per ſe fit de priuatione ad habitum, mutatio per accidens, eſt ab habitu ad priuationem. ibid.c.103.f.1.c.2

Muli ſunt numerandi inter animalia monſtruoſa, & ob id nequeunt generare. ibi.c.377.f.2 c.1. Et ij fruſtra habent organa, & facultatē generatricē, ppterea nõ poteſt aſſignari ipſis aliqua ſpecies propria. ibi.

Mulus nil aliud eſt quam equus imperfectus. ibid.

Mulus licet habeat facultatem generatricem, & partes inſtrumentales, nil tamen poteſt generare. ibid.

Quo in mulo cognoſci põt q in ea eſt potentiæ generādi ratione ſuæ originis conſulendus eſt Ariſt. ibid.

N

NAtura voluit plantas eſſe ineptas ad ſenſationem. li.2.c.40 f.1.c.1

Natura non dedit plantis ſenſum quo non indiguerunt. ibid f.1.c.2

Natura nil facit fruſtra.ibid.

Natura nõ abundat in ſuperfluis, nec munera rerum propria confundit. ibid. c.28. fac. 1.c.1

Naturalis inſtinctus naturam animalis inſequitur. ibid.c.79.f.1.c. 1

Natura tanquam agẽs primarium facit materiã, & ipſam diſponit propter receptionem formę.ibidem 86.f.2.c.2

Natura agens propter finem non ſemper illũ aſſequitur, ſed quandoque impeditur.ibid.

Natura animæ intellectiuæ duob. modis declaratur. lib.3.c.21.f.1.c.1

Naturalis Philoſophus non ſolum definit per formã tantum, ſed ẽt per materiam. lib.1.c.23.f.1.c.2

In naturalibus nomen rei primo ſignificat formã deinde compoſitum. In artificialibus primo materiã deinde formam.ibid.c.13.c.2.f.2

Naturale tunc dicitur tale quando habet ſuam formam.ibid.c.14.f.1.c.1

Naturalis Philoſophus conſiderat res penitus materiales.lib.3.c.49.f 1.c.1

Nigredo eſt proprius color terræ.lib.2.c.131.f.1.c.2. & eſt naturalis terræ.ibid.f.2.c.1

Nomen actus & potentiæ in ipſa anima non opponuntur adinuicem.lib.3.c.21.f.1.c.1

Nomine naturę intelligitur eſſentia intellectus. ibid. c.21.f.2.c.2.

Neceſſitas materiæ non eſt cauſa effectuum naturalium.lib.2.c.40.f.1.c.1

Notitia quidnam ſit, & quid per eã intelligendum ſit.lib.1.c 2.f.2.c.1

Notitia leuis corporum cęleſtium nos magis oblectat, quã ſcientia perfecta omnium rerum caducarum. ibid.f.1.c.1

Non eſt æqualis certitudo omnium ſcientiarum honorabilium.ibid.f.1.c.1

Notitia quæ in ſpeculatiuis diſciplinis habetur eſt de numero bonarũ rerũ & honorabiliũ ibi.f.1.c.1

Nominatio ſemper deſumenda eſt magis à forma, quàm a materia.ibid.f.2 c.1

Non poteſt dari tantus exceſſus certitudinis in humana cognitione, qui dici poſſit infinitus ſuperans omnium cognitionem.ibid.f.2.c.2

Nobilitas naturæ quomodo appareat in materia viliori, & quomodo intelligatur.ibid.f.1.c.1

Notificare quid ſit,ibid.c.10.f.1.c.1

Notificatio non eſt à voce ad rem, vel ad conceptum rei.ibid.

Notiora ſunt nobis accidentia, quam formæ ſubſtantiales.ibid.c.14 f.2.c 2

Nutritio ſola ſine alijs poteſt conſtituere gradum vitæ.lib.2.c.38.f.1.c.1

Nutritio, & augmentatio dupliciter ſumi poſſunt. ibid.f.2.c.1

In nutritione duę conditiones requiruntur & in augmentatione propriè dicta.ibid.f.2.c.1

Nutritio non eſt ita euidens, vt augmentatio.ibid.c.2

Nutritionis altera conditio eſt.ibid.

Nutritio quõ in viuente ſemper fiat.li.2.c.39 f.1.c.1

In nutritione non fit ſemper conuerſio alimenti in ſubſtantiã partium corporum ſolidorum, vt carnis oſſis.ibid.f.1.c.1

Nutritio caloris naturalis quomodo fiat.ibid.

Nutritio quomodo eſt continua.ibid f.1.c 1

Nutritionis cõtinuitas ſeruatur aliquo modo, & ſecũdum apparentiam in nutritione ſpirituum. ibid.

Nutritio perfecta ſeruatur in actione caloris in humidum ibid.

Nutritio per totam vitam nunquam ceſſat ibid.

Nutritio, & augmentum vnum gradum vitę conſtituunt.ibid.c.44.f.2.c.2

Ad nutritionem nil confert color, vel ſonus, vel odor, ibid.c 64.f.1.c.2

Nutritio vera eſt, quando omnium partium ſubſtantia reparatur.ibid.77.f.1.c.2

Nutrire eſt alimentum vertere in ſubſtantiam.lib.2. c 91.f.2.c.1

Quod nutritur habet locum agentis, & alimentũ patientis ibid.c.92.f.2.c.1

Numerus, motus, & quis ſentiuntur omnibus ſenſibus ſecundum Auer.lib.2.c 113.f.1.c.1

Noctu lucent noctilucæ, & uidentur in tenebris.li.2. c.131.f.1.c.2. & in talibus eſt plurimum aquæ & parum opaci terreſtris ibid.

O

OBiectum ſecundum quandam ſimilitudinem dicitur materia. lib.1 c.2.f.2.c.1

Obiectum præſens, dicitur quando obiectũ actu moueo ſenſum deteriorem.lib.2.c.44.f.1.c.1

Obiectum ut cognoſcatur debet ad animam ferri, & in ea recipi,lib 2.c.79.f.2.c.2

Obiectum ut apprehendatur ſeruat in omnibus eandem obiecti rationem, lib.2.c.80.f.1.c 2

Obiecti voluntatis propria ratio eſt ens quatenus bonum.ibid.

Obiectum exiſtit actu tale, quales ſunt prædictę poteſtate facultates animæ.lib.2.c.103.f.1.c.2

Obiectum motiuum ſenſus non eſt niſi ſingulare ſenſibile. ibid.c.104 f.1.c.1

Obiectũ alio pacto conſideratur reſpectu potentiæ ſenſitiuæ, & alio modo vt ducit in actum operãdi, ibi.

Obiectum neceſſe eſt ut prius agat in medium, & producat in eo ſpeciem ſpiritaliter, & a medio paſſo mouetur organum.lib.2.c.127.f.2 c.1

Obiectum dẽt mouere potentiã ſecũdũ certos gradus ſpiritualitatis vt faciat ſenſationem.ibid.f 2.c.1

cur obiectum ſi nimis propinquum ſit ſenſui, vt puta oculo nullam facit ſenſationem.ibid.

Obiectum intellectus ſunt oĩa entia. lib.3.c.6.f.2.c.1

Obiectum intellectus non eſt phantaſma illuſtratum, ab intellectu agente.ibid.
Obiectum quomodo non patitur.ibid.c.7. f.2.c.2
Obiectum primarium quomodo impediat, aut nō impediat receptionē ab extrinſeco. ibid.c.14. f.1.c.2
Obiectum intellectus eſt totum ens quod eſt præter ipſum intellectū, tā materiale, quā immateriale. ibi.
Oculus eſt affectus propria & naturali temperię primarum qualitatum per quem aptus eſt ad recipiendos colores.lib.3.c.25.f.1.c.2
Oculus eſt quantus, & receptiuus quantitatis rerum viſibilium, ibid.c.19.f.2.c.1
Oculus maiorem colorem hēt vt viſibilis, quam vt videns, nec in ipſo eſt, id eſt color qui recipitur, & qui inexiſtit.ibid.
Oculo inexiſtens color q̃uo viſibilis eſt non ſolum per proprium, ſed per colorem carnis, & oſſis.ibid.
in Oculo plus coloris ineſt, quàm ineſſe videatur.ibid.
Oculus q̃uo videt colorem ſuum vt alienum ibid.
Oculus videt ſeipſum in ſpeculo.ibid.c.19.f.1.c.2
Oculi quomodo aut propter prouectā ætatem, aut propter naturalem temperiem habent ſubſtantiam terreſtriorem.lib.2.c.135.f.2.c.2
Oculi ſenum ſeneſcunt, & ob id minus recipiunt luminis, & ob id egeat auxilio ſpecillorum, in quibus ob vitri cauitatem vnitur, tanquam in puncto.ibi.
Oculus hēt tres tunicas, & quæ ſint.li.2.c.135.f.1.c.1
Oculi ſubſtantia tribus humoribus conſtat.ibid.
Oculus totus eſt corpus diſſimilare.ibid.
Oculus ex pluribus humoribus, & tunicis alijſque partibus eſt cōſtitutus, & eſt aqueus, ſed non pura aqua ſed exceſſu aqueus.lib.2.c.133.f.2.c.2
Oculus ſignificat totum compoſitum, & vt refertur ad viſum, vt ad formam, ſignificat materiam.lib. 2.c.17.f.1.c.1
Oculus eſt inſtrumentum habens eſſentiam conſtitutam in aptitudine ad finem. lib.2.c.14. f.2.c.1
Omnis ſpēs habet plus vel minus bonitatis, quatenus plus vel minus participat diuina perfectione.lib.1. c.2.f.2.c.1
Omnis ſpecies habet aliquid bonitatis, & perfectionis.ibid.f.2.c.1
Omnis cognitio ſiue eorum, quæ ſunt à natura, ſiue eorum quæ ſunt ſupra naturam, bona eſt, ibid.
Omni humana cognitio cū omni humana cognitione comparabilis eſt.lib.1.c.2.f.2.c.2
Operatio actualis fit à ſingulari.lib.2.c 104.f.1.c.1
Operans & vtens dupliciter dicitur.ibi.c.87.f.1.c.1
Operatio eſt prior quam potentia ſecundum rationē. & quomodo & reprehenduntur Græci.ibid.
Operationes ſunt priores natura potentijs.lib.2.c.81. ibid.q 2
Operationes ſunt rationes, & priores potentijs ſecundum naturā, & declaratur à Græcis, & nō acceptatur.ibid. In animali ſunt tres operationes ordine diſpoſitę, & quæ ſint.ibid.
Operandi modus non eſt idem quo anima ſentit, & quo appetitur id eſt obiectum.ibid c.79 f.2.c.1
Operandi modi diuerſi circa id eſt obiectum inferunt diuerſas facultates.ibid.c.2
Operari actu, aut non operari non eſt neceſſariū animæ.lib.2.c.8.f.2.c.2
Operatio quomodo eſt actus ſecundus. ibid.f.2.c.1
Operatio in diuerſis indiuiduis poteſt præcedere formam, & quomodo.ibid.c 7.f.2.c.2
Operatio formæ ſeparatæ eſt idem cum ſua ſubſtantia ibid.c.3.f.1.c 1
Operatio an pendeat vel non pendeat à corpore, an organicè, an obiectiuè.lib.1.c.20.f 1.c.1. & confutatur opinio illorum qui dicunt organicè pēdere.ibi.
Operatio aliqua vt dicatur propria animæ non eſt talis ſi non habeat organum proprium; ſed oportet etiā vt nullo alio modo pendeat a corpore. lib. 1. c.18.f 2.c 2
Operatio communis quæ nam dicatur ibid.
Operatio intellectus non fit ſine imaginatione.ibid.
Operationum animæ ſunt duo genera.c 8.f.1.c.1
Opinio aliquorū dicētiū ſummū bonum eſſe quid communius ad honorabile, & cōfutatur.li.1 c.1. f.1.c.2
Opin.quorūdā dicētiū bonū iō di.i, q̄a expetit, & honorabile, quia excellētiā hēt, cōfutatur.ibi.f.2.c.1
Opinio Io.Grammaticus, quid nam intelligendum ſit per notitiam animæ, & Simplicij.ibid.
Opinio aliquorum ꝙ a ſubiecti nobilitati pręſtantia ſcientiæ deſumitur.lib.1.c.2.f.2.c.1
Opinio aliorum q̃uo ſcientia de anima ſuperat alias ſcientias & certitudine, & ſubiecti nobilitate.ibidem c.3 f 1.c.2
Opinio D. Thomę q̃uo ſcientia de anima dicitur certa, & confutatio.ibid.c 3 f.2.c.1
Opinio Io.Grammatici de certitudine ſcientiæ de anima, & confutatur.ibi. Simplicij, & Themiſtij, & confutatio.ibidem.
Opinio aliorum; cur vocet Philoſophus ſcientiam de anima hiſtoriam, & confutatio.
Opinio aliorum quid intelligat per omnē veritatem & confutatio.ibidem.
Opinio aliorum quanam corpora ſint præter naturalia, lib.2.f.1.c.1
Opinio Io.Grammatici, & Alexandri, de probatione qua putatur, animam non aſſe corpus, & confutatio ibid.c.5.f.1.c.2
Opinio aliorum de potentia vitam habentis & organico, quomodo non ſunt idem. & confutatio.
Opinio D.Thom quod vna definitio animæ per alterum monſtratur a priori, confutatur. lib. 2. c.35. fac. 2.c 2
Opinio Galeni de membro præcipuo contra Ariſtotelem.lib.2.c.50.f.1.c.2. & confutatur ibid.
Opinio aliorum de ſyllogiſmo, qua demonſtratur prima animæ definitio & ſit a priori, vel a poſteriori & confutatio ibid.
Opinio Latinorum de ordine inter partes animę, & confutatur.lib.2.c 67.f.1.c.2
Opinio Io.Grammatici de ordine ſenſuum.ibid.c.68. fac.2.c.1. & confutatur.
Opinio Latinorū q̄ facultates ī eodē uiuēte inſequētem unicam formam.ibid.c.71.f.1.c.1. & Auerroiſtarum. ibid. oppoſita. f.2.c. 1. & opinio vera de pluralitate formarum in eadē.ibi.c.75.f.1.c.2

Opinio D. Thomæ de conditionibus requiſitis ad hoc vt aliquid generet ſibi ſimile. ibidem.c.77.f.2.c.2 & redarguitur.ibid.
Opinio aliorum circa illas duas propoſitiones actio ignis procedit in infinitum, & oĩum natura conſtã tium eſt terminus & ratio magnitudinis.lib.2.c.89.f 2.c.1.Auer.Io.Grammat.Aegidij Alberti,affertur, & Latinorum acceptatur. & Auer. reijcitur ibid.c.99 f.1.c.1
Opinio aliquorum,quod potentia animę vegetalis eſt vna & eadem confutatur.ibid.c.91.f.1.c.2
Opiniones de alimenti natura.ibid.c.92.f.1.c.1
Opinio quamuis mala ſit reſpectu intellectus eſt tamen in ſe qualitas.ibid.c.103.f.1.c.1
Opiniones contrarię de ſe ſenſu viſus.
Opacitas opponatur perſpicuitati.ibid.c.131.f.2 c.1
Opinio Auempacis de neceſſitate luminis non reſpectu medij ſed colorum.ibid.c.135.f.2.c.2
Opinio Democriti quomodo fiat viſio, & confutatio, ibid.c.138.f.2.c.1
Opinio Galeni,contra Ariſtotelẽ. ibid.138.f.2 c.2.confutatio.ibid.140.f.1.c.1.& Platonis opinio. ibid.
Opinio Galeni de oculo igneo, cõfutatur ibid. & 142.f.2.c.1.& conciliatio opinionis Platonis,& Galeni cũ Ariſt. ſecundum aliquos & confutatio ibid. c.143.fac.1.col.1
Opinio eſt operatio intellectus propriè accepti. ibid.
Opinio Latinorum de obiecto intellectus varia.ibid.car.6.f.2.c.1
Opinionem ſequitur fides.lib.3.c.31.f.1.c.1
Opinio Alexandri quod intellectus eſt pura operatio & confutatur ab Auer.ibid.c 58.f.1.c.1.& Alexand. opinio quõ poſſit ad bonũ ſenſum reduci,ibi.
Opinio Latinorum quod abſtractio fit ab intellectu agente ibidem. c.70.f.2.c.2. confutatur c.71 ibid. fac.1.c.1
Opinio Simplicij, & Io.Grammatici de vnitate eſt intellectus agentis & poſſibilis.ibid.c.72.f.2.c.2
Opinio D. Thomæ de intellectu agente, quid ſit. ibid. c.75.f.1 c.1
Opinio dicens quod intellectus agens eſt aliqua ſubſtã tia inferior Deo repugnat fidei Catholicę.ibid.
Opinio quod intellectus agens eſt Deus non repugnat fidei catholicę.ibid. imò catholica eſt ibid.
Opinio D.Thom.quomodo intellectus agens, non poteſt dici Deus.ibid.f.1.c.2
Opinio illorum qui negant ſingulare ab intellectu expelli,ibid.c.78.f.1.c.1.confutatio.ibid.col.2
Opinio Gregorij & Scoti laudatur de hoc. ibid.c.80. fac.1.c.1
Opinio Scoti quod minus vniuerſale.i. ſpecies ſpecialiſſima eſt primum cognitum.ibid.c.81.f.1.c 1
Opinio D.Thom. quod primum cognitum cognitione confuſa eſt magis vniuerſale.ibid.c.81.f.1.c.2
Opinio Genuę & conciliatio opinionis Scoti, & D. Thomæ ibid.f.2.c.1
Opinio Zimarę,& Achillini,ibid.c.82.f.1 c.1
Ordo intelligendi duplex eſt, alter ab electione, & alter ex neceſſitate.lib.3.c.77.f.1.c.1
Ordo quo mens humana intelligit eſt multiplex.ibid.
de Ordine intelligendi.lib.3.c.77.f.1.c.1
Ordo eſt plurium rerum ordinata tractatio, quę ſingulę propter ſe quęruntur. lib.2.c. 8.f.1.c.1
Ordo dicitur dum unum prius,aliud poſterius tractamus.ibid.
ex Ordine rerum non eſt ſecunda ratio ordinandi,ſed ex noſtra meliori cognitione. ibid.c 82 f.1.c.1
Ordine doctrinę prius eſt agendum de uniuerſali de inde ad particularia eſt trãſeũdum.li.2 c.1.f.1 c.1
Organicum,uiuens,diſſimilare idem ſignificant ibid.
Organa ſunt propter animam.ibid.c.40.f.1.c.2
Organa ſunt cauſa operationum, vt effetrices.ibid.
Organũ duorum ſenſuum tactus & guſtus ſunt quid aliud intus exiſtens.lib. 2.c.129.f.1.c.1
Organa ſenſuum debent eſſe ſimiliaria. ibid. c.133. fac.2.c.2
Ouis fugit lupum nõ quia moueatur ab obiecto ſed propter inimicitiam, quam nullo ſenſu cognoſcit ſed naturali inſtinctu.lib.2.c.79 f.1.c.1

P

PAſſio corruptiua qua, & quę perfectiua.lib.3.c.7.f.2.c.2
Patiens ab aliquo debet eſſe inaffectum.ibid.c.14.f.1.c.1
Parmenides poſuit rerum principia ignem,& terram. li.2.c.130. fa ...col.1
Parmenides attribuit terrę tenebras, & nigredinẽ. ibidem.
Paſſiones per corpus ſunt diffiniẽda, li.1.c.21.f.2.c.1
Per paſſiones cognoſcimus animam eſſe definiendam per materiam.ibid.
Per valdẽ omnia accidẽtia aĩę intelliguntur.ibid.
Paſſiones animę ſunt communes.ibid.f.2.c.2
Paſſio corporalis quęlibet hẽt aliã ſibi adiunctã. ibi.
Paſſiones corporales ſunt veri motus, etſi cum intrinſecus ſiunt non ſentiantur. ibid c.22.f.1 c.1
Pars aliqua eſt notior toto ſecundũ aliquos,& refellitur.lib.1.c.14 f.2.c.2
Pars quęlibet animę eſt in omnibus corporis partibus ęqualiter.ibid c.46.f.1.c.2
Partes plantę ſunt in poteſtate ad eſſe totale.ibi. 45. fac.2.col.2
Pars plantę quęlibet exiſtit pars animę,& non tota anima.ibid.
de Partibus aĩalis aliud loquẽdũ eſt de partib.ipſius aĩalis cõiunctis,& aliud de diſiũctis.ibi.46 f.1.c.2
Partes coniunctę omnes ſimul in ſingula parte animalis reperiuntur. ibid.
Partes diuiſę nõ ſeruãtur ĩ qualibet parte diuiſa.ibi.
Pars quęlibet hẽt totum corpus aĩalis ut ſubiectum adęquatũ,& nõ certã aliquã partẽ. ibi.47.f.1.c 2
Inter partes eſſentiales,& quantitatiuas diſcrimen reperitur.ibid.67.f.1.c.1
Partes quantitatiuę ſunt eiuſdem ordinis.ibi.f.1.c.1
Partes eſſentiales habens inter ſe ordinem perfectibilis,& perficientis. ibid.
Pars illa dicenda eſt ſuperior à qua ſumitur alimentum.ibid.88.f.1 c.2
Pars anterior vocatur in qua uigẽt ſenſus. ibi.f.2.c.1

Perfectio vltima continet omnes actus antecedentes. car.67.f.2.c.2
Perſpicui natura quęnā ſit ad recipiendum lumen, & colores ibid c.28.f.1.col.1
Perſpicuum ideſt, quòd propter partium tenacitatē tranſparet.ibid.130.f.2.c.2.nec uiſum terminat, ſed dicitur interminatum.ibid.
Perſpicuum ſi condenſetur quomodo terminat. ibid.
Perſpicuum non poteſt terminari niſi per colorē ibid.
Perſpicuitas per condenſationem migrat in albedinem.ibid c.130.f.1.c.2
Perſpicuum adhuc vt concurrat vt materia non ſolum ſatis eſt vt habeat ſubſtantiam raram,ſed requiritur ſubtilitas.ibid.c.132.f.1.c.2
Perſpicuum non eſt de cathegoria ſitus, ſed qualitatis. ibid.
Perſpicuus differentia oritur prout alia tenuiorem alia minus tenuem ſubſtantiam habent ibid.
Perſpicuorū duob.modis pōt conſiderari. & qūo. ibi.
Phantaſma qūo moueat intellectum. li.3.c.6.f.2.c.1
Phantaſma quodlibet non ſemper eſt in phantaſia, ſed in memoria remanent ipſorum imagines. lib.2.c.104.f.1.c.2
Phantaſia intuetur ſpecies ipſas intellectus tanquā librum apertum.ibid.
Phantaſia, & appetitus quomodo non conſtituunt diuerſum gradum vitę.ibid.79.f.1.c.1
Phantaſia imaginatur obiectum,tam pręſens,quàm abſens ibid.
Phantaſma neceſſe eſt, vt fuerit aliquando ſub ſenſu ſaltem ratione partium, etſi non ſecundum totum.ibid.78.f.2.c.2.
Phantaſia perfecta imaginatur etiam abſentia. ibid. 46.f.1.c.1
Phantaſia imperfecta ineſt animalibus ſolum habentibus ſenſum tactus,quę imaginantur niſi obiectū pręſens.ibid.
Phantaſia perfecta in animali obtinet organum determinatum, ſiue ſit cor, vel ventriculus aliquis cerebri, vel quid aliud.ibid.
Phantaſia imperfecta non habet determinatum organum, ſed eſt in toto animali, & in qualibet eius parte indiſtincta.ibid.
Phantaſia imperfecta non operatur abſente obiecto contra aliquos,& quomodo.ibid.
Phātaſia nō operatur niſi ſenſu exteriori operāte.ibi.
Phantaſma eſt obiectum intellectus. ibid.35.f.1.c.1
Phantaſma non poteſt mouere intellectum niſi illuſtratum ab intellectu agente.ibid.
Phantaſma non habet vim,niſi imprimendi in intellectu ſingulare confuſum.ibid.47.f.2.c.1
Phantaſma eſt rei ſingularis,ut ſingularis ibid.
Phantaſma non eſt per ſe ſufficiens ſecundum propriam virtutem mouere intellectū,ſed oportet, vt illuſtretur ab intellectu agente.ibid.
Phantaſia eſt facultas organica,& operatur in proprio organo.ibid.24.f.1.c.1
Plantę ſunt corpora organica lib.2.c.12.f.1.c.1
Plantæ aluntur & augētur propriè.ibi.c.38.f.2.c.1
Plantę habent principium internum augmentationis.ibidem col.2
Planta augetur ſimul ſurſum, & deorſum,& ad latera,& in qualibet ſui parte.ibid.
Plantarū anima imperfectiſſima eſt ibid.c.39.f.1.c.1
Plantæ reſpectu inanimatorū poſſunt dici animalia. ibid.f.1.c.2
Plantæ non dicuntur animalia propter conſuetudinē loquendi.ibid.f.1.c.2
Plantis nulla alia potentia animæ ineſt niſi vegetalis.ibid.c.38.c.2
Plantas aliqui dixerūt habere cogitationem,ſomnū, & vigiliam.ibid.
Plantæ,quia ſunt terræ affixæ ſuſcipiunt alimentū ſufficiens, quo diutiſſimè ſeruari poſſint. ibidem
Plantæ indiguerunt materia dura, & terrea ad ſui conſeruationem ibid.
Plantas aliqui dixerunt non viuere, ſed ſolum animalia.lib.1.car.7 c.1.f.1
Plato reprehēſione dignus eſt,quia intelligibilia actu ponebat in intellectu.lib.3.c.17.f.2.c.1
Plantæ duas tantum habent differentias poſitionis, ſurſum,& deorſum,& non alias,quia non habent motum & ſenſum,lib.2.c.88.f.1.c.1
Plato putauit ſenſum eſſe virtutem actiuam. ibidem c.99.f.2.c.2
Plato videtur ſentire plantas habere ſenſum. lib.2.c.38.f.2.c.2
in Plantis eſt vna potentia actu,poteſtate verò plures,lib.2.c.44.f.2.c.2
in Plantis ſunt tres potentiæ, & non ſint loco diſtinctæ,& ſeparatę in planta.ibid.f...c.1
Planta habens vnicam animam,quomodo ramus abſciſſus ab ea poterit habere aīam. li.2.c.45.f.1.c.2
in Planta eſt vna anima actu,plures verò poteſtate ibid.f.2.c.1
Plato dicit lumen eſſe ignem,& corpus.lib.2.c.122. 123.f.2.& col.2.f.1.c.2
Potentia eſt neceſſaria animæ,& inſeparabilis ab ea, & aptitudo eſt ad operationem, & inſeparabilis à corpore animatio.lib.2.c.8.f.2.c.2
Potentia accepta in definitione animæ, non accipitur vt opponitur actui,ſed in communi,& qūo. ibid.
Potentia viſiua eſt qualitas,& quomodo dicatur oculi naturam conſtituere.ibid.c.14.f.2.c.1
Potentia & principium ſumuntur vt idem ſignificāt. ibid.c.38.ibid.c.2
Potentia videtur ſignificare potentiam paſſiuam ſed principium magis actiuum.ibid.
Potentiæ animalium lucertarum non ſunt addicta locis diſtinctis ī animali,nec vt ſubiectis adęquatis, aut principalibus,& quomodo. ibid.c.46. f.1.c.2
Potentia intellectiua nobilior eſt per propagationem perpetuata.ibid.c.84.f.2.c.1
Potentia vegetalis animæ, quomodo poſſint dici potentia eſſe omnia.ibid.c.91.f.2.c.2
Potētię ſenſitiuę, etſi ſint cognitiuæ,nō conuenit ipſis prudenter agere,ſed eſſe prudentē.li.3.c.2.f.2.c.2
Potentia qualibet paſſiua eſt potentia contradictionis.ibid.c.7 f.2.c.2
Potentia actiua eſt quodammodo paſſiua.

Præſtantia ſcientiæ non à forma magis deſumitur, quàm a materia.lib.1.c.2.f.2.c.1
Prædicamentum quodlibet dividitur in potentiam, & actū.lib.1.c.2.f.1.c.1.& quā potentia & actus ſint principia ipſorum.ibid.f.1.c.2
in Prædicamento id eſſe dicitur per inductionē, quod eſt interna pars eorum, quō propriè ſint in prædicamento.ibid.f.2 c.2
Præmiſſa pertinent ad intellectum reſpectu obiectorum intelligibilium.lib.3.c.23.f.2.c.1
Prœmium librorum de anima quod nam eſt. lib. 1. c.1.fac.1.col.1
Prœmium tertij libri quod nam ſit. lib. 3. car. 1.f. 1.col.1

Q

QVid eſt nullo inſtrumento Logico notificari poteſt.lib.1.c.10.fac.1. col.2
Quid eſt confert ad cognoſcendum.ibid.c.17 f.1.c.1
Quid eſt, eſt omnis demonſtrationis principium.ibid.
Quod quid eſt dicis reſpectiuè ad id cuius eſt quod quid eſt.lib.2.c.3.f 1.c.2
Quidditas nō diſtinguitur ab eo cuius eſt quidditas ſed eſt ipſamet ſubſtantia rei,lib.2.car.13.fac.1, col.1
Queſtio an anima rationalis ſit hominis forma Auerrois ſententia affertur, & aliorum approbata ſententia,& comprobatur. ibidem c. 20.21.22.23. 24.25.26.27.28.29.30.31.32.33
Quid ſit mens humanam in ratione operationis.
Quæſtio. An ſingulus gradus animæ ſit pars animæ, vel anima,& dato quod ſit unum pars ſit ſeparabilis ab alijs,etiam loco.lib.2.c.42.f.2.c.2.& aliorum ſententia redarguuntur.ibidem.
Quæſtio an anima tota in toto corpore ſit, & pars in parte,an potius tota in toto corpore,& in ſingula corporis parte.ibid.c.47.f.2.c.1
Quæſtio an anima ſecundum omnes ſuas facultates ſit in ſingula corporis parte. Aliorum ſententia adducuntur,& refelluntur,& vera ſententia adducitur.ibid.c.56.f.1.c.2
Quattuor primæ qualitates ſint obiectū ſenſuum & tactus.ibid.c.64.f.1.c.1
Quæſtio an facultates ab eſſentia animæ diſtinguantur: afferuntur ſententia Gregorij Ariminenſis, Aegidij D. Thom vera ſententia Authoris,& declaratio. ibid.c.70.& 71. ſoluuntur rationes in contrarium.ibid.72
Quæſtio de ſenſu agente.ibid.105. Aliorum recitantur opiniones,& vera opinio.108.f.1.c.1 ſoluantur aliorum rationes 109.f.1.c.1
Quæſtio de actu ſentiendi. ibidem car. 109. f.1.c.2. variæ ſententiæ adducuntur,& confutantur, vera ſententia affertur ibid.
Qualitates primę nullum locum habent in corpore cœleſti.ibid.c.130.f.2.c.2
Quidquid ex non tali fit tale cum fit mutatione patitur.lib.3.c.7 f.2 c.2
Quęſtio an dentur ſpecies intelligibiles, & quodnam ſit eorum officium.ibid.c.25.f.1.c.1
Quęſtio an intellectus agens iungatur phantaſmatibus, in phantaſia exiſtentibus,& an in intellectu poſſibili. Aliorum opiniones,& confutantur.
Quęſtio an abſtractio fiat ab intellectu agente, vel poſſibile.ibid.c.70.f.2.c.2

R

RAdices in plantis proprium habent officium trahendi alimentum.lib.2.c.12.f.1.c.1
Radij ſolis quomodo percutientes collum palumbę, & ex reflexione ad oculum proprio pennarum reali colori adijciunt albedinem ſpiritalem: ibid. c.131.f.2.c.2
Regula Ariſt. ſi aliqua eſt operatio animæ propria poteſt anima à corpore ſeparari.lib.1.c.19.fac.2. col.1
Regula Ariſt.ſi nulla eſt operatio animę propria ſed operationes eius ſint communes animę, eſt inſeparabilis ibidem.
Regula prior male interpretatur ab Auer.& decipitur Simplicius in expoſitione horum,& confutatur.ibidem.
In his duabus regulis quomodo Philoſophus arguat ab operatione ad eſſe & quomodo.lib.1.c.20.f.1.c.1
Ramus auulſus a planta,& iterum germinans retinet omnes potentias.lib.2 c.44.f.2.c.1
in Ramo abſciſo vna eſt potentia animę ſicuti vna in tota planta.ibid.f.2.c.2
Relationes ſentiuntur per accidens. lib. 2.c.113.f.1. col.2
Realis color differt a ſpiritali,& quomodo ibid.
Realis quomodo pendet a ſubiecto aqua eſt ſpiritalis ab agente a qua producitur.ibid.
Receptiuum ad alterius formam dirigitur. lib. 3.c. 13.f.2.c.2
Receptio actualis diſtinguitur ab aptitudinali. ibid. c.14 f.1.c.1
Receptio poteſt eſſe duplex.ibid.c.15. f.1.c.2
Recipiens omne debet eſſe denudatum a natura recepti, quomodo intelligendum ſit ibid. f.2. c.1
Receptio ſola in toto corpore non ſignificat organum ſicuti in certa corporis parte.ibid.c.25.f.2.c.1
Reminiſcentia præſuppoṅit obliuionem. ibid.c.68.f. 1.col 1
non Reminiſcimur poſt mortem,& cur.ibid.f 1.c.2
Res eſt pręſtantior,quę habet materiam nobiliorem, quàm ignobiliorem, licet ſit minor virtus in agēte lib. .c.3.f.1.c.1
Res naturales recipiunt impedimentum propter intentionem naturę.lib.2.c.77.f 1.c.1
Res quęlibet denominatur ab actu. ibid.c. 61.f.2.c.2
Res ſicuti ſe habent ad eſſe, ita ad cognoſci quomodo debeat intelligi.lib.3.c.23.f.2 c 1

San-

S

SAnguis ille eſt primus & perfectiue, & naturæ conſilio, qui generatur in corde, lib. 2. carta 51. facie prima, columna 2. & agentis potius quàm materiæ in totius corporis nutritione locum habet, ibidem. & ex eo generantur ſpiritus, & defertur per arterias ad omnia membra, ibidem.

Sanguis alimentalis qui à iecore prouenit per venas in ſubſtantiam cuiuſque membri mutatur, ibidem.

Sanguificatio fit à ſpiritibus, qui à corde ad iecur mittuntur, ibidem, fac. 2 col. 1

Sanguis calidior plus habet roboris, ibidem. c. 52. fac. 2. col. 2

Sanguis frigidior maiori vi ſentiendi intelligendique eſt præditus, ibidem.

Quæ habent ſanguinem frigidiorem, & tenuiorem ſunt ingenioſiora, ibidem.

Sapor, quia eſt obiectum guſtus, ideo poteſt vocari qualitas tangibilis, ibidem.

Sapor medius eſt inter extremas qualitates, ibid. fac. 2. col. 2

Sapor eſt quædam proprietas conſequens temperiem primarum qualitatum in alimento, ibidem.

Sapor non facit vt cibus nutriat, ſed vt anima alliciatur ad ſumendum cibum, ibidem, fac. 2. columna 2

Scientia naturalis non poteſt vocari ſcientia ſenſibilium, & quomodo, lib. 2. carta 104. fac ſecunda, colum 1.

Scientias ſenſibilium vocat operatrices, tam actiuas quàm ſpeculatiuas, ibidem, facie ſecunda, colum. 1

Sciẽtia eſt habitus animi, & acquiritur per alterationem perfectiuam, ibidem, car. 103. fac. 2. columna 1

Scientia qualibet introducitur in animum ab agente tali actu, ſiue à præceptore, ſiue per inuentionem, ibidem, carta 103. fac. 1. col. 2

Scientia eſt idem cum ſcibili ibidem, car. 56. fac. 1. colum. 1

Scientia eſt habitus demonſtratiuus per diſcurſum acquiſitus, ibidem. fac. 2. col. 1

Scientia de anima eſt tota naturalis, lib. 1. car. 23. fac. 1. col. 1

Scientia de anima quomodo eſt vtilis philoſophiæ morali, ibidem, c. 6. fac. 1 col. 1

Scientia de anima quomodo eſt vtilis ad philoſophiam naturalem, ibidem, fac. 2. col. 2

Scientia de anima, tum ob nobilitatem ſubiecti, tũ ob certitudinem demonſtrationis abſolutè eſt omnium prima, ibidem, carta 5. facie prima, columna 2

Scientiæ aliæ nullo pacto poſſunt dici primæ abſolute, ſed in ſuo genere, ibidem.

Scientia de anima quomodo ſit vtilis ad omnem veritatem, lib. 1. c. 6. fac. 1. col. 1

Scientia de anima quomodo ſuperet omnes alias ſcientias, & ab obilitatem ſubiecti, & certitudinem demonſtrationis, ibidem. carta 3. facie 1. colum. 1

Scientia dicitur præſtantior magis à ſubiecto, quã à certitudine, etſi non ſemper, ibidem. carta 2. fac. 2. col. 2

Scientia ſuperans aliam certitudine demonſtrationis non dicitur abſolute nobilior, ſed ſecundum quid, ibidem.

Scientia dicitur præſtantior altera, tum ob maiorẽ certitudinem, tum ob maiorem rei nobilitatem, & quomodo ſit verum, ibidem.

Scientia mali dicitur bona, & quomodo ibidem.

Sciẽtia reſpectu rei ſcitæ dicitur vera vel falſa, reſpectu vero animæ dicitur bona, ibidem.

Scientia de anima quomodo poteſt dici & bona, & mala, vera vel falſa, lib. 1. carta 2. facie 1. colum. 2

Sola ſcientia demonſtratiua eſt exquiſita, nam eſt per ſe bona, & honorabilis, ibidem

Scientia perfecta expetitur à nobis, & imperfecta, & quomodo, ibidem.

In ſcientijs contemplatiuis non ſemper habetur demonſtratiua ſcientia, ſed contenti ſumus quandoque cognitione imperfecta, ibidem. car. 2. f. 1. colum. 1

Scientia de anima numeranda eſt inter nobiles, & primas diſciplinas, ibidem.

Scientia de anima excellit alias ſcientias tum ob certitudinem maiorem, tum ob rei conſideratæ nobilitatem, lib 1. car. 1. fac. 2. col. 1

Securis eſt inſtrumentum ab arte factum ad incidendum, cuius forma, qua eſt ſecuris eſt eſſe figuram cum accumine, lib. 2. car. 13. fac. prima, colum. 1

Qualis eſt forma ſecuris reſpectu ſecuris, talis eſt anima reſpectu corporis viuentis, ibidem.

Per ſemen ſignificatur ſemen animaliũ, quod propriè dicitur ſemen, per fructum autẽ ſemen plãtarum, lib. 2. car. 15 fac. 2. col. 1

Semper aduerbium non ſignificare ſemper continuitatem temporis, ibidem, car. 51. facie prima, columna 1

Semen in viuente abſciſum eſt modicæ quantitatis, ibid. c. 76. fac. 2. col. 2

Semen humanum propriè dicitur totum illud quod conſtat ex ſemine viri, & menſtruoſo ſanguine feminæ, ibidem. car. 78. fac. 1. col. 1. & vocatur conceptus, ibid. in ſemine eſt virtus inſita actiua, & eſt natura humana, non vt forma, ſed vt artifex, & agens proximum, ibidem.

Semen in animalibus eſt materia abſciſa ab ipſomet animali generante retinens vim actiuã, & generatiuam alterius ſimilis animalis ibidem, fac. 1. col. 1

Semen eſt præditum facultate vitali, ibid. f. 1. c. 2

In

In ſemine eſt principium corporis formatiuum, ibidem.
Seminis generatio nil aliud eſſe videtur quam concoctio vltimi alimenti, ibidem.
Senſus & potentia imaginatiua, non poteſt affirmare, vel negare, lib.5.c.3.fac.1.col.1
Senſus guſtus & tactus habent medium internum & decipimur videntes illud eſſe organum, lib.2. car.129.fac.1. col.1
Senſibili poſito ſupra ſenſum, non facit ſenſationem, ibidem, car.128.fac.2.col.2
Senſus in operatione requirit medium, ibidem, facie 2.col.1
Senſus guſtus competit habere medium, ibidem, car.128.fac.2.col.2
Senſus eſt ſuſceptiuus ſpecierum ſine materia, ibidem, car.127.fac.1.col.2
Senſus non decipitur circa proprium obiectum, niſi quid impediat, lib.2.c.114. fac.2.col 1
Circa ſenſibilia per accidens numquam decipitur ſenſus, & quomodo, ibidem, fac.1.col.1
Senſibile commune poteſt accidere ſenſibili proprio, ibidem, c.113 fac.2.col.1
Senſibilia communia dicuntur communia, quia nõ vnico ſenſu, ſed pluribus ſentiuntur, ibidem, carta 112 fac.2.col.1
Senſibilia communia quæ, & quot ſint, ibidem.
Circa ſenſibilia per accidens decipitur ſenſus, & quomodo, ibidem.
Senſibile proprium eſt, quod vno ſenſu ſentitur & non alio, & numquam decipitur circa ipſum, ibidem.
Senſibile per ſe duplex eſt, ibidem.
Senſibilium aliud per ſe, aliud per accidens, ibid.
Senſus quomodo in ſentiendo agat, ibidem, car.111. fol.1.col.1
Senſus eſt receptiuus ſpecierum ſine materia, & quomodo, ibidem, car.105.fac.1.col.1
Senſus eſt talis ſecundum naturam, qualis eſt intellectus poſt acquiſitionem habituum, ibidem, carta 104.fac.1.col.1
Senſus naſcitur cum habitu ideſt aptitudine ſentiendi ibidem, ſine vlla aſſuetudine, & acquiſitione habitus, ibidem.
Senſus non habet ſentiendi arbitrium, nec ſentire poteſt quando vult, ibidem, col.2
Senſus eſt ſingularium, ibidem, c.104.f.1.c.1
Senſus eſt forma qua acquiritur per rerum alterationem corruptiuam, quæ fit à generante, ibidem.
Senſus quomodo ducatur ad actum, & a quo, ibid.
Senſus pro actu primo nil aliud eſt, quàm anima ſenſitiua, ibidem.
In ſenſu conſiderari poteſt tum actus primus, tum actus ſecundus, ibidem, fac.2.col.1
Sentire eſt pati reſpectu organi, & quomodo, carta 100 fac.1.col.1
Senſus cur non ſentiant ſeipſos, ibidem, fac.2.col.1
Senſatio eſt inductio qualitatis non materialis, ſed ſpiritualis, ibidem, fac.2.col.2
Senſatio non eſt alteratio corruptiua, ſed perfectiua, ibidem, fac.2.col.2
Senſatio poteſt appellari alteratio, ibidem.
Senſus cõmuniter acceptus non eſt quid vniuocũ, ſed analogum, ibidem, c.98.fac.2.col.1
Senſus non conſiſtit in pati, & eſſe in potentia, ibidem, c.98.fac.1.col.2
Senſus non ſolum paſſiue concurrit ad ſenſationem ſed etiam actiuè, ibidem.
Senſatio eſt alteratio quædam ſpiritualis, qua imprimitur ſpiritualis qualitas in organo, ibidem, car.87.fol.2.col.1
Senſus & phantaſia ſunt facultates cognoſcentes per obiectum receptionem, ibidem.
Sentire eſt cognoſcere, cum ſit tranſitus obiecti ad animam, ibidem.
Senſus vno, & eodem modo operatur in viſione albi, & nigri, ibidem, c.79.fac 2 col.1
Quæ ſenſus ſeparatim cognoſcit, hæc à phantaſia coniunguntur, ibidem.
Senſus communis, phantaſia, & memoria ſolum ſunt ponenda, ibidem, alij ponunt æſtimatiuam, & cogitatiuam, quòd redarguitur, ibidem.
Senſus communis quomodo ſe habeat ad ſenſus externos, & eſt radix ac principium ſenſuum externorum, ibidem, duo ſunt ſextus interni, & qui ſunt, ibidem.
Senſus externi ſunt illi, qui ab obiectis materialibus patiuntur, ibidem, fac.2.col.1
Senſus quomodo ſentit ſe ſentire, lib.2.car.34.facie 2.col.1
Senſus quomodo à natura habeat habitum, ibid. carta 33
Senſibile per accidens non corrumpit ſenſum, ibidem, facie 1.col.2
Senſibile excellens lædit ſenſum, ibidem, carta 28. fac.1.col.2
Senſus non eſt ſimpliciter affectione carens, ſed ſecundum quid eſt affectus, & quomodo, ibidem.
Senſus & intellectus formaliter ſunt cognitiones, lib.2.c.58.fac.2.col.1
Sentire & opinari eſſentialiter diſtinguuntur, ibidem, fac.1.col 1
Vbi eſt ſenſus ibi eſt voluptas, & dolor. lib.2. car. 42.fac.2.col.1. & ibi appetitus, & imaginatio, ibidem, fac 2.col.2
Vbi ſenſus ibi aliqua imaginatio, ibidem. facie 2. colum.1
Alij ſenſus à tactu non faciunt animal, ibidem, facie 1 col.1
Alij ſenſus non inſunt omnibus animalibus, ibidem, fol.2.col.1
A ſenſu fit animal primo, ibidem.c.41.f.1.col.1
Ex ſenſu poteſt inferri viuens, non tamen per ſe primo ibidem, fac.2.col.2
Senſus viſus, auditus, olfactus dati ſunt animalibus mortalibus, lib.2.car.40. fac 1.col.1
Senſus non habet aliam cognitionem quàm confuſam, ibidem, car.14 fac.2.col.2
Simplicius confutatur in deductione conſequentiæ,

Si intel-

ſi intellectus eſſet commixtus corpori, &c. eſſet qualis, lib. 3. c. 24. fac. 2. col. 1
Simplicius fatetur intellectum dare eſſe homini, & informare materiam, ibidem. car 23. fac. 1. col. 2
Simplicius reprehenditur de commixtione intellectus cum corpore, ibidem, f 1. col. 2
Simplicius reprehenditur intelligens per eorum quæ ſunt, ideas, ibidem. car. 22 fac. 1. col. 1
Simplicij ſententia repellitur de intellectu, quo diſcernitur anima, qui eſt progreſus ſecundum ipſum, ibidem fac. 2. col. 2
Simplicij ſententia refutatur quod intellectus progreſſus eſt intellectus animæ, ibidem, c. 21. fac. 2. colum 1
Simplicij expoſitio quod omnia intelligẽs debet eſſe immixtum, & refellitur, ibidem, car. 12. facie 2. colum. 1
Simplicij opinio laudatur de impaſſibilitate intellectus, ibidem, car. 9. fac. 1. col. 1
Simplicij ſententia, quomodo intelligere eſt ſicut ſentire, confutatur, ibidem, c. 7. fac. 1. col 1
Simplicij opinio de obiecto noſtri intellectus, & confutatur, car. 6. fac. 1. col. 2
Simplicij expoſitio ſuper illis verbis, quam habeant differentiam, tex. primi confutatur, ibidem, fac. 1. colum. 2
Simplicij expoſitio quid nam intelligendum ſit per cognoſcere, & ſapere, ibidem, carta 2. fac. 2. columna 1
Simplicius dignus eſt reprehenſione, quia dicit particulam animæ ſignificare animam rationalem ſecundum tres ſtatus, ibidem.
Simplicius ponit quattuor gradus rerum, ibidem.
Simplicij ſententia de intellectu humano quæ ſit, & eius declaratio, ibidem, c. 1. fac. 2. col. 1
Simplicius dicit intellectum in habitu poſſe ſe intelligere, & ideo per ſe primo, intelligere, reprehendit Alexandrum, & confutatur, lib. 2. carta 34. fac. 1. col. 1
Simplicius vtilitates ſcientiæ de anima declarat, & quomodo, ibidem. fac. 2. col. 2. & confutatur, in ſyllogiſmo hypotetico neceſſe eſt priorem conſequentiam eſſe ſemper conditionalem, ſed poſteriorem categoricam, lib. 2. car. 20 fac. 1. col. 2
Syllogiſmus topicus aggenerat opinionem, & non ſcientiam, lib. 3. car. 4. fac. 1. col. 1
Sitis eſt appetitus frigidi, & humidi, & tamen expletur quandoque calido, lib. 2. car. 65 fac. 1. col. 1
Sitis primario humidi ſecundario frigidi, ibid.
Sitis non requiritur imediatè ad reparationem perditi, ſed ad liquidandum cibum, ibid. c. 65. f. 1. colum. 1
Sitis expletur elemento ſimplici, ibid.
Sitis in animali vt plurimum ſolet peruenire à calore, ibidem.
Scoti laudatur ſententia de potentia intellectus, libro 3. c. 21 ſac. 1. col. 2
Scotus tuetur quòd materia eſt pars quiditatis, & confutatur, ſed quomodo eſt naturaliter actus, lib. 2. c. 131. fac. 2. col. 1
In ſole eſt lux, & non lumen, ibid. 133. f 1. c. 1
Specili vſus præſtat, vt melius videamus, & quomodo fiat, ibid. 145. f. 2. c. 2
Species recepta nil aliud eſt quam cognitio ipſa, libro 2 car. 78. ſac. 2. col. 1
Species impreſſæ non præcedunt electionem libro 2. car. 38. f. 2. c. 1
Species intelligibiles reſpectu intellectus habent locum obiectiui intellectus terminantis, ibid. 35. fac. 2. col. 1
Aliud eſt ſpecies intelligibilis, & aliud intellectio. fac. 2. col. 1
Speciei nomine intelligitur vniuerſale, lib. 3. c. 26. ſac. 2. col 1
Species ſenſibilis non eſt vniuerſalis, ſed ſingulares, ibid. fac. 2 col 1
Spiritus ſecundum Galenum non ſunt ipſiut animæ ſedes, ſed inſtrumentum primum, quo vtitur anima, lib. 2. c. 51. f. 1. c. 2
Spiritus vitalis eſt inſtrumentum, & primo mouenti propinquius, ibid. c. 52. f. 1. c. 2
Spiritus duplex, & qui fit in corde, & qui fit in cerebro, ibidem.
Spiritus animalis, qui oritur in cerebro eſt principium oĩs cognitionis, & motus voluntarij. ibid.
Somnus & vigilia competunt animali ratione animæ, lib. 1. car. 7. f. 1. c. 1
Somnus eſt operatio oppoſita vigiliæ, & eſt quies omnium ſenſuum, ibidem.
Subſtantia eſt quoddam genus entis, & quomodo diuidatur, ibid. car. 2. fac. 1. col. 2
Subſtantiarum immaterialium nulla eſt materia, quæ ſit ens in potentia, ibid.
Subſtantia ſignificat, & actu exiſtere quòd eſt à forma, & nulli inexiſtens quòd eſt præter materiam, ibid. car. 4. fac. 1. col. 1
Subſtantia eſt materia accidentis extrinſeca in qua inhæret, & non interna ex qua conſtet, lib. 1 carta 11. fac. 2. col. 2
Subiectum in libro de Anima eſt corpus animatum, lib. 1. c. 1. f. 1. c. 1
Subiectum ſcientiæ ſi ſumatur extra animam exiſtens, habet rationẽ potius cauſæ efficientis, quàm materiæ, ibidem.
Subiectum ſi ſumatur in anima eſt conceptus & forma quædam animæ, ibidem.

T

Tactus organum ſiue ſit neruus, ſiue quodcunque aliud, eſt corpus miſtum, lib. 3. car. 16. fac. 2. colum. 2
Tactus datur ſine perfectioribus ſenſibus, lib. 2. c. 68. fac. 1. col. 2
Tactus eſt ſenſus alimenti, ibid. 64. f. 2. c. 2
Tactus diſcernit quattuor qualitates, vt obiectum proprium, ibidem.
Tactus cognoſcit eſſentiales cognitiones elementi, ibidem. c. 64. f. 1. c. 1

Tactus

Tactus conſequitur temperiem primarum qualitatum elementorum, ibid.38.f.2.c.2
Tactus eſt omnium primus, & competit omni animali, & per ipſum animal eſt animal, ibid.41. fac.1.col.1
Quā rationem habet ſenſus tactus ad alios ſenſus, talem habet ad motum, ibid.f 2.c.1
Tactus datur ſeparatus ab alijs ſenſibus, ibidem.
Tactus datur ſine motu, & eſt eo prius, ibid.
Themiſtius, & Auerroes redarguunt Philoſophum dicentes argumentari à deſtructione antecedentis cum ſit arguendum à deſtructione conſequentis, lib.1.car.1.fac.1.col.2
Confutantur, & tuentur Philoſophi partem, & quomodo, ibidem.
Themiſtij opinio quomodo vnum, & eſſe multiplicatur confutatur, lib.2.car.4.fac.1.col.2
Themiſtius de duplici alteratione confutatur, lib.2. c.103.f.1.c.2
Themiſtij expoſitio de particula anima, lib.3.car.2. fac.2.col.1
Themiſtius reprehenditur de mixtione intellectus cum corpore, ibid.c.23.f.1.c.1
Themiſtius quomodo interpretatur verba Ariſt. animam eſſe locum ſpecierum, & de intellectiua, & de ſenſitiua, ibidem.c.26.f.1.c.2
Temperatura oculi non eſt apta ad recipiendum ſpecies tangibiles, ibid.c.25.f.2.c.1
Terminatio, limitatio, & regimen debet attribui formæ, lib.2.c.89 f.1.c.2
Terminus perſpicui eſt id, quòd in ſola ſuperficie lumen recipit, ibid.119.f.2.c.1
Qui habent temperaturam melancolicam cum atra bile, ſunt naturaliter timidi, lib.1.c.22.f.1.c.1
Qui habent exceſſum huius temperiei nullo exiſtente terribili ſemper timent, ibidem.
Qui habent temperaturam contrariam, nec à valde ſenſibilibus timore vllo concutiuntur, ibidem.
Timor non fit ſine corporali affectu quæ eſt concurſus ſanguinis ad cor.ibid.c.21 f 2.c.2
Tetragoniſmus eſt conſtitutio quadrati æqualis quadrangulo altera parte longiori, lib.2.car.37. fac.1.col.2
Tetragoniſmus eſt inuentio lineæ mediæ proportionalis, & hæc dicit propter quid quod cauſam affert.
Totū eſt notius ſuis partibus quomodo intelligatur. ibid 14.f.2.c.2
Totum aggregatum dicitur anima, & qualibet pars dicitur pars animæ, ibid.43.f.2.c.1
Totum compoſitum eſt id, quòd tale eſt.59 f.1.c.1
Totum compoſitum ex anima, & corpore eſt id quòd dicitur viuens, anima verò, & corpus quæ viuit, ibidem.
Tenebræ nil aliud ſignificant quam luminis negationem, ibid c.128.f.2.c.1
Tenebræ, & nigredo ſunt eiuſdem naturæ, ibidem, car.131.f.1.c.2
Tenebræ ſunt priuatio luminis, ibid.
Tenebræ quomodo dicantur videri cum nihil videatur, ibidem.
Terra pura debet eſſe nigra, & eſt naturaliter opaca, lib.2.c.131.f.... col.1
Tenuitati opponitur craſſities, ibid.c.132.f.1.c.2
Tractatio de primo motore eſt pars tractationis de motu, lib.3.c.2.f.1.c.2
Tranſitus ab eſſe materiali ad eſſe ſpirituale debet neceſſario fieri per gradus, lib.2.c.127.f.2.c.1
Tranſitus ab ignorantia ad ſcientiam non eſt alteratio neque è contra, & quomodo, ibidem, libro 2. car.103.fac.1.col.2
Tractatio de Deo etiam rudis, & imperfecta præſtantior dicenda eſt cognitione exactiſſima omnium aliarum rerum, lib.1.c.2.f.2.c.2
Tres ſunt cōditiones Philoſophi naturalis, per quas diſtinguitur diſciplina naturalis ab alijs, lib. 1. car.24.fac.1.col.2

V

VErum & falſum quomodo eſt in anima, & non in rebus, lib.1.c.2. fac.1.col 2
Veritas per ſe quæritur in ſcientijs ſpeculatiuis, in actiuis autem non per ſe, ſed per operationem, ibid. car.6.fac.1.col.1
Per vegetalem animam omnia dicuntur viuere, libro 2.c.41 fac.1.col.1
Verum & bonum re idem ſunt, ratione diſtinguuntur, ibidem.c.80.f.1 c.1
Vegetatiuæ animæ tres ſunt facultates, & quæ, libro 2.c.76.f.2.c.1
Vegetalis eſt potentia conſeruatrix animati corporis quatenus eſt animal, ibidem, c.95.f.1.c.1
Viſio in animali perfectio quædam eſt, non tamen abſolute, lib.1 c.6 f.2.c.2
Viſu ablato oculus non eſt oculus niſi æquiuocè, libro 2.c.14.f.2.c.1
Sicuti ſe habet viſus ad oculum, ita anima ſenſitiua ad totum animal, ibidem.
Viſus propriè acceptus non eſt verè pars animæ, ſed potentia, ibidem, c.15.f.1.col.2
Viſibilia duo ſunt, & quæ, lib.2.c.118.f.1.c.2
Viſibile duplex, ibidem, f 1.c.2
Viſibilitas eſt quædam conditio conſequens calorem, ibid.c.124 f 1.c.2
In viſione neceſſarium eſt medium, ibidem, car.127. facie 1.col.2
Viſiua potentia ſe habet paſſiue reſpectu obiecti, ibidem, fac.1. col.2
Viſio fit patiente aliquo organo ſenſitiuo, ibidem, car.128.fac.1.col.1
Nulla viſio poteſt fieri in vacuo, ibidem.
Quæ in tenebris videntur, non ſunt viſibilia in lumine, ibidem, fac.1.col.2
Quæ videntur in lumine non ſunt viſibilia in tenebris, ibidem.
Viſus eſt ſenſus omnium nobiliſſimus, ibid.car.130. fac.1.col.1
Viſio fit per actionem obiecti in organum viſus per medium

INDEX

medium perſpicuum,ibidem, facie 1. colum.2

Viſibilitas & accidens caloris proprium,& quomodo,ibid.c.130.fac.2.col.1

Vicentij Madij de imaginatiua quomodo lædatur ab obiectis opinio confutatur,lib.3.c.31.f.1.c.1

Vita proprie ſignificat operationem animæ,libro 2. car.4.fac.2.col.1

Vita non eſt anima formaliter,ſed cauſaliter, ibid.

Vita dicitur maxime operatio animę, ibidem.

Vita dicitur quattuor modis, ibid c.37.f.2.c.2

Vita ſecundum Simplicium non eſt quid vniuocum ſed analogum, ibidem.

Viuens idem eſt quod animatum,ibid.c.6 f.2.c.2

Viuere eſt operatio, per quam vt euidentem ſeparatur animatum,ab inanimato,ibid. c.37.f.2.c.2

Vna ſcientia dicitur præſtantior altera, vel ob maiorem certitudinem,vel ob rei conſideratę præſtantiam,vel ab vtraque,ſimul,lib.1.c.1.f.2.c.1

Vniuerſale triplex eſt,ibid.c.14.f.1.col.1

Vniuerſale quod eſt in multis , non eſt ipſum opus intellectus , ſed bene vniuerſalitas illa eſt opus intellectus,ibidem.

Vniuerſalium, vt vniuerſalium,& ſingularium,vt ſingularium eadem eſt definitio,ibid.c.14.f.1.c.2

Vniuerſalia ſint in anima,lib.2.c.104.f.1.c.1

Vniuerſale,vt vniuerſale non exiſtit niſi in anima, ibidem,fac.1.col.1

Vniuerſale ſignificat formam ſecundum Auer. & confutatur,lib.3.c.26.f.2.c.1

Vniuerſale non vocatur ab Ariſtotele forma , vt vniuerſale eſt,ſed quatenus eſt ſine materia , ibidem fac.2.col.2

In viuentibus ſunt aſſignandæ differentiæ poſitionis ex viuētium natura,& non per comparationem, ad vniuerſum,lib.2.c.88.f.2.c.2

Viuens quia in principio creſcit , ideo debuit habere ſubſtantiam mollem,ibidem,c.94 fac.2.colum.1. quæ poteſt extendi, ibidem.

Viuentium ſubſtantia neceſſe eſt vt ſit in principio tenera propter humiditatem, & ſit per actionem caloris durior,& ſolidior,ibidem,fac.2.col.1

Via doctrinæ eſt , quando vnum tractatur gratia alterius,& non per ſe,lib.2. c.81.f 2.c.1

Z

ZOophyta ſunt animalia, et habent ſenſum,lib.2.c.41 fac.1.col 2

Zoophyta duas habent potentias, nutritiuam , & ſenſitiuam , & ſunt animalia imperfecta , ibid. carta 63.fac.2.col.1

Zoophyta habent ſurſum , & deorſum, ante , & retro,& dextrum, & ſiniſtrum non habent quia nō habent motum, ibidem,c.88.fac.2.col.1

Zodiacus motu diurno mouetur ſupra orizontem ſpatio viginti quattuor horarum , & quomodo, ibidem,car.123.fac.1.col.1

F I N I S.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Primum Ariſtotelis Librum de Anima.

COMMENTARII.

Liber Primus.

CVM propoſitum Ariſtotelis in libris de Anima ſit agere de anima tanquam de forma corporis animati, quod tum in his, tum in alijs libris Subiectum ſtatuendum eſt, hoc ordine hanc tractationem diſponit. In principio primi Libri Procemium ſatis exquiſitum toti operi apponit, deinde in tota reliqua primi libri parte cum antiquis diſputat de natura Animæ, atque eorũ errores declarat In ſecũdo incipit agere de Anima ſecundum mẽtem propriam, & ante omnia Animæ vniuersè ſumptæ definitionem magna cum diligentia inueſtigat, atque declarat; deinde facta eius diuiſione in quatuor gradus vitæ, Vegetatiuum, Senſitiuum, loco motiuum, & intellectiuum, agit primo loco de parte Animę vegetali, deinde de ſenſu, tum vniuersè, tum ſingillatim vſque ad finem Secundi Libri. Poſtea verò in tertio de intellectu, & parte Animæ rationali; deinde verò de facultate motrice; poſtmodum autem harum quatuor Animæ facultatum inter ſe comparationem facit. Rationem huius ordinis, & exquiſitiorem ſingularum dictarum partium in alias partes diuiſionem proprijs in locis opportunius explicabimus.

CONTEXTVS I.

Bonorum, & honorabilium notitiam opinantes magis autem alteram altera, aut ſecundum certitudinem, aut ex eo, quòd & meliorum, & mirabiliorum eſt, propter vtraq; hæc Animæ hiſtoriam rationabiliter vtique in primis ponemus.

IN hoc procęmio Ariſtoteles Lectorem beneuolum, & docilem, & attentum reddit. Beneuolentiam captat in primo, & in ſecundo Contextu, deinde in tertio docilẽ facit. Tãdem in tota reliqua procęmij parte, quæ ad Conrextum vſque decimumoctauum extenditur, attentum reddit, conſiderans plures, magnaſque difficultates, quæ cum hac Animæ contemplatione ſunt ex neceſſitate coniunctæ In primis beneuolum reddit, nõ quidem à ſua, vel auditorum perſona, hoc enim eſt oratorium potius, quàm philoſophicum, ſed ab ipſa re, idque duobus modis, in primo enim Cõtextu beneuolentiam captat ex ipſius ſecũdùm ſe tractationis de animæ nobilitate, & præſtãtia;

in ſecundo autem ex eiuſdem vtilitate, ut ob vtranque rationem magno cognoſcendę animę amore capiamur. Nobilitatem igitur ſcientiæ de Anima oſtendit in primo contextu ſyllogiſmo quodam cuius maiorem non exprimit, ſed eius loco duas proponit propoſitiones vniuerſales, ę quibus elicitur maior, poſtea minorem ponit, & concluſionem. Prima propoſitio hæc eſt, Omnis notitia eſt in numero rerum bonarum, & honorabilium. Secunda eſt, vna ſcientia dicitur præſtantior, & honorabilior, quàm alia, vel propter maiorem certitudinem, vel propter maiorem rei conſideratæ pręſtantiam, ac nobilitatē, vel propter vtranque ſimul rationem. Hinc maior propoſitio elicitur talis. Illa ſcientia, quæ ob vtranque ſimul rationem excellat; eſt ponenda inter primas, & præcipuas ſcientias, Minorem autem ponit iis verbis, *propter vtraque hæc*, quę eſt, ſcientia de Anima propter hæc ambo excellit, Tandem concluſionem, ergo ſciētia de Anima numeranda eſt inter primas, ac nobiles diſciplinas. Hic eſt rudis ſenſus totius Contextus, qui clarior reddetur, ſi omnes dictę propoſitiones ſigillatim declarentur. In prima propoſitione duo ſunt explicanda. Vnum, quid intelligat Ariſtoteles, per *bonorum, & honorabilium*, quod eſt prędicatum propoſitionis. Alterum, quid per *notitiam*, quod eſt ſubiectum. Quod ad prædicatum attinet, putant aliqui bonum hic ſumi, ut communius, quàm honorabile. Cum enim triplex ſit bonum, honeſtum, iucundum, & vtile, & ſoli honeſto honos debeatur, ideo addens Ariſtoteles *honorabilium*, reſtringit bonum ad ſolum bonum honeſtum Hęc tamen interpretatio non eſt conſona verbis Ariſtotelis, nam bonum communiter acceptum ad illa tria vocatur à Gręcis ἀγαθὸν, bonum verò honeſtum vocatur καλὸν ut patet in nono Ethicorum, capite ſeptimo: Contraponit enim ibi Ariſtoteles τὸ συμφέρον τῷ καλῷ, nam καλὸν propriè ſignificat tale bonum, quod ſimul honeſtum, ac pulchrum ſit Quoniam igitur hic habemus τῶν καλῶν, manifeſtum eſt idem ſignificare hoc in loco bonum, & honorabile; nam omne tale bonum eſt honorabile. Quod etiam videtur articulus ſemel poſitus ſignificare, non enim dicit τῶν καλῶν καὶ τῶν τιμίων, ſed dicit τῶν καλῶν καὶ τιμίων. Dicendum eſt igitur, quod hęc ſunt idem re, ſed ratione diſtinguuntur, non tamen ut aliqui dicunt, quod dicatur bonum, quoniam expetitur, honorabile verò quia excellentiam habeat, non enim ideo eſt bonum, quia expetatur, ſed potius è conuerſo, ideo expetitur, quia eſt bonum, quare expetitio eſt quoddam conſequens, nec debet poni ratio formalis ipſius bonitatis. Melius igitur eſt, vt dicamus, quod καλὸν ſecundùm ſe, & ſecundùm propriam naturam dicitur, reſpectu autem noſtri dicitur honorabile, quia cum ſit tale bonum, id eſt pulchrum, & honeſtum, quod reſpectu noſtri exceſſum quēdam pręſtantiæ habet, ideo nobis honorem meretur: Sciendum enim eſt ex Platone in ſecundo libro de Republica, & ex Ariſtotele primo Ethicorum capite duodecimo, & tertio Metaphyſicorum, Contextu tertio; bona alia eſſe per ſe bona, & expetibilia propter ſe, & alia non per ſe bona, nec propter ſe expetibilia, ſed & bona, & expetibilia propter aliud, quæ communi nomine ſolent vocari bona utilia, ſumendo vtile latè prout amplectitur etiam bonum iucundum, de quo antea dicebamus; per ſe autem bonum eſt illud tantum, quod eſt honeſtum, ideo huic ſoli debetur honor, ut ibi inquit Ariſtoteles, quia in ſeipſo bonitatem habet, non ſic alia bona, quare ijs non conuenit honor, ſed laus, quo fit, vt Deū, vt inquit Ariſt. non laudemus, ſed potius honoremus. Huius igitur ſunt illa omnia, quę habent rationem finis, & per ſe expetuntur. Manifeſtū eſt igitur, Ariſtotelem his vtriſque vocabulis ea tantum bona intelligere quæ per ſe bona ſunt, ideoque ſunt honorablia, Reſtat ut videamus, quid intelligat per *notitiam*, quam dicit eſſe bonam, & honorabilem. Duę ſunt expoſitiones, Vna Ioannis Grammatici, qui dicit notitiam hic ſumi communiter, ut complectitur tum ſcientiam perfectam ac demōſtratiuam, quæ ἐπιστήμη dicitur, tum etiam rudem, & imperfectam cognitionem. Altera Simplicij, qui putat Ariſtotelem non omnem notitiam intelligere, ſed ſolā perfectam, & demonſtratiuam, vtiturque hoc argumento. Ariſtoteles non vocaret bonam, & honorabilem quamcunque leuem cognitionem, & opinionem, ſed ſolam perfectam, & exquiſitam: Hanc Simplicij ſententiam omnes, quos viderim recentiores, ſequūtur, eamque aliqui melius declarantes dicunt Ariſtotelem hoc vocabulo comprehendere non ſolum ſcientias ſpeculatiuas, ſed etiam actiuas, quia in harum qualibet haberi poteſt cognitio perfecta in ſuo genere, q̄ bona, & honorabilis dicatur. Ego verò puto hos erraſſe in duobus. Primum quidem, quia non eſt verum id, quod Simplicius dicit, Ariſtotelem intelligere ſolam perfectam cognitionem, ſed intelligit tam perfectam notitiam, quàm imperfectam, vt rectè dicit Ioannes Grammaticus. Alterum verò eſt, quòd dicunt Ariſtotelem complecti etiam actiuas diſciplinas, loquitur enim ſolum de ſpeculatiuis, & de his ſolis, vera eſt prima hęc Ariſtotelis propoſitio, in quo errore fuit etiam Ioannes Grammaticus, ſi putauit Ariſtotelem comprehendere etiam illam notitiam, q̄ in actiuis diſciplinis habetur Ratio huius ſecundi erroris eſt, quoniam in actiuis cognitio non p ſe quæritur, ſed propter operationē, non eſt igitur per ſe bona, nec per ſe expetibilis, nec habet rationem finis, ut eſt ſententia clara Ariſtotelis primo Ethicorum capite tertio, & decimo Ethicorum capite vltimo, quare non poteſt nunc Ariſtoteles eam vocare bonam, & honorabilē. Sed ſola ea cognitio, quæ habetur in ſcientijs contēplatiuis eſt per ſe bona, & per ſe quæritur, & hēt

rationem finis; quia per ſe expetitur, ſola igitur eſt καλὸν vel τίμιον. Miror igitur, cur dixerint, Ariſtotelem noſe notitię comprehendere etiam illã quæ habetur in actiuis, cum & ipſi, & cæteri omnes hoc in loco fateantur ipſum non loqui hic, niſi de bono, quod eſt bonum per ſe ut dicãt excludi ab his verbis bonum vtile: Cognitio autem in actiuis quantumcunque ſit exquiſita non ſit per ſe bonum. Alterius autem erroris ratio eſt, quoniam in ſcientijs contemplatiuis non ſemper habetur demonſtratiua ſcientia, ſed ſæpe contentos nos eſſe oportet imperfecta cognitione, quoniam exquiſitiorem aſſequi non poſſumus, ideò Ariſtoteles ſecundo de Cœlo contextu ſexageſimo, & primo de partibus animalium, capite vltimo, inquit, nos leuem admodum notitiam habere cœleſtium corporum, ea tamen magis oblectari quam perfecta ſcientia rerum inferiorum caducarum, & in his quoque multa ſunt, quæ ignoramus penitus, multa etiam, quæ leuiter attingimus, vt ipſe Ariſtoteles teſtatur in principio primi Meteorologicorum. Quamuis igitur nos perfectam rerum ſcientiam expetamus, tamen imperfecta quoque eſt per ſe expetibilis, & per ſe bona & habet rationem finis quia non dirigitur ad alium finem, ſed eſt finis ipſe, quem expetimus, ſi nõ totus, aliqua ſaltem ipſius pars, nam magis & minus perfectum non variat ſpeciem, & naturam rei in ſe enim propriam bonitatem, propriamque pulchritudinem habet, quod de bono vtili dicere non poſſumus. Hoc ſignificabit Ariſtoteles manifeſte in ſecunda propoſitione dicens, vnam ſcientiam eſſe alia meliorẽ, & honorabiliorem, quatenus certior, & exquiſitior eſt, quàm illa, vult ergo, gradus eſſe huius cognitionis, quam dixerat eſſe per ſe bonam, & honorabilem, ita vt alia magis, alia minus bona, & honorabilis ſit, quod tamen dici non poſſet, ſi ſolam demonſtratiuam, & exquiſitam ſcientiã diceret eſſe per ſe bonam, & honorabilem, ſic enim æqualis eſſet certitudo omnium ſcientiarum honorabilium. Verborum quoque proprietas hoc idem ſignificat, non enim dicit Ariſtoteles ἐπιστήμην, ſed εἴδησιν, quę communiter ſignificat cognitionem eſſe imperfectam. Sic etiam in principio primi Metaphyſicorum inquit, πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, non dicit τοῦ ἐπίστασθαι, quia etiam cognitionem quærimus, quam habere poſſumus, & quandoque etiam imperfectam noſtram nobis ut finem proponimus ut ijs verbis Ariſtoteles indicat. Prima igitur Ariſtotelis propoſitio hæc eſt. Omnis notitia, quæ in ſpeculatiuis diſciplinis habetur, eſt in numero rerum bonarum, & honorabilium, & intelligitur tam de ſcientia totali, & naturali, quàm particulari, vt ſcientia de Anima, quàm etiam de qualibet concluſione particulari. Aduerſus hanc propoſitionem duo dubia oriuntur. Vnum eſt, ſecundum Ariſtotelem ſexto libro Metaphyſicorum, Contextu octauo; bonum, & malũ ſunt in rebus; verum autem & falſum ſunt in anima non in rebus, at ſcientia eſt in anima, quare nec mala, nec bona dici poteſt, ſed potius vera, uel falſa. Multæ ſolutiones hic afferuntur à Ioanne Grammatico; ſed omnibus omiſſis, hæc eſt vera reſponſio. Scientia & omnis conceptus tanquam ab obiecto, tum ab anima tanquam à ſubiecto. Reſpectu quidem rei non eſt res, ſed imago rei, & hac ratione homo in animo dicitur ſubſtantia, quia ſubſtantiam repræſentat; reſpectu autem ipſius animæ eſt res, & dicitur ens in animo, nec amplius dicitur ſubſtantia, ſed qualitas, licet enim hominis conceptus ſubſtantiam repræſentet, tamen ſecundum ſe eſt accidens. Dico igitur, ſcientiã reſpectu rei ſcitæ dici veram, uel falſam, quia veritas eſt æquatio rei cum conceptu; at reſpectu animæ dici bonam, quia ſecundum ſe eſt ens, & qualitas & perfectio ipſius animæ. Alterum dubium eſt, ſcientia mali non poteſt dici bona, ſiquidem ſcientia nominationem ſumit ab obiecto, ergo non omnis ſcientia eſt bona. Reſpondet Ioannes Grammaticus, ſcientiam mali eſſe bonam, quia per eam poſſumus malum vitare, quod non vitaremus, ſi ipſum ignoraremus, & profitetur, ſe hanc reſponſionem ſumere e Platone. Sed melius eſt, vt dicamus, quod ſi ſumatur malum in rebus agendis, nec ipſius, nec oppoſiti boni cognitio poteſt vocari καλόν, iam enim diximus, quod rerum agendarum cognitio, ſiue bonarum, ſiue malarum non eſt bonum per ſe, ſed bonum vtile, de quo in præſentia non loquitur. Ideo id, quod Plato dicit verum eſt, ſed ad locum hunc non pertinet. Si verò ſumatur malum in rebus contemplabilibus, dico, non dari cognitionem mali, quia omne ens eſt bonum, omnes enim ſpecies habent aliquid bonitatis, & perfectionis alia plus, alia minus, quatenus plus, vel minus participant diuinæ perfectionis. Ideo dicimus, ſingulam ſpeciem eſſe in ſuo genere perfectam, & apud Metaphyſicum ens, & bonum reciprocantur inter ſe, omnis igitur cognitio eorum, quæ vel a natura, vel ſupra naturam ſunt, bona eſt. Sequitur ſecunda propoſitio conſideranda, quæ eſt, vnam ſcientiam alia meliorem, & honorabiliorem eſſe, vel quia ſit certior, & exquiſitior, vel quia de re nobiliore, vel propter ambo ſimul. Huius dicti ratio ſumitur ex eo, quod modo dicebamus, quod cognitio & ab animo pendet, in quo eſt, & ab obiecto, cuius eſſe dicitur, ideo ab vtroque perfectionẽ, & nobilitatem ſumit. Ab obiecto quidem nobilior cognitio dicitur, quæ eſt obiecti nobilioris; a ſubiecto autem, quæ firmius in animo eſt impreſſa, & ita certior dicitur. Non aliunde igitur habet ſcientia, ut dicatur præſtantior alia, quam uel à maiore certitudine, vel à maiore rei ſcitæ nobilitate, Idque verũ eſt, tam de diſciplina aliqua tota, quæ eſt plurium theorematum congeries, tum de particulari cuiuſque theorematis cognitione. Et præterea contingere, ut aliqua diſciplina ſit una ratione præſtantior alia,

& altera ratione ſit ignobilior eadem, ut dicunt de Aſtrologia,& Geometria. Excedit enim Aſtrologia nobilitate ſubiecti Geometriam,at demonſtrationum certitudine exceditur ab eadẽ, quia infirmius demõſtrat,& à poſteriori potius, quàm à priori. Quæritur hic ab vtro duorum maior ſumatur præſtantia,an à nobilitate ſubiecti,an à certitudine demonſtrationum? Reſpondent omnes concordes à ſubiecti nobilitate, ita ut ſcientia ſuperans alteram certitudine demõſtrationum non dicatur abſolutè nobilior, quã illa,ſed ſolum ſecundum quid, nempe ratione certitudinis: ſed ſcientia ſuperans nobilitate ſubiecti dicatur etiam abſolutè præſtantior,quàm altera, etiamſi illa altera longe excelleret certitudine demonſtrationum. Vtuntur ad hoc cõprobandum teſtimonio Ariſtotelis contextu ſexageſimo ſecundi libri de Cœlo, & primo de partibus animæ,capite vltimo,vbi dicit, longè honorabiliorem, & expetibiliorem eſſe rerum cœleſtium notitiam, quamuis valde rudem, & imperfectam,cognitione certiſſima rerum inferiorum caducarum. Attamen aduerſus hoc obijciunt, quia ſi ſcientia comparetur cum ſubiecto, in quo verſatur,& cum certitudine,qua in animo eſt impreſſa, videtur ſubiectum habere locum materiæ, certitudo uerò formæ, at nominatio, & perfectio ſumitur à forma, non à materia,vel ſaltem magis a forma, quàm à materia,ergo præſtantia ſcientiæ magis videtur eſſe ſumenda a certitudine, quàm a nobilitate ſubiecti. Ad hanc obiectionem poſſet fortaſſe reſponderi, negando ſubiectum eſſe materiam & certitudinem eſſe formam: nam ſi ſubiectum ſumatur ut extra animum exiſtens,eſt potius efficiens,q̃ materia; quia eſt obiectum mouens intellectum. Si verò ſumatur in aĩo ut conceptus quidam,vr̃ eſſe forma quædam,& perfectio animi,non materia, certitudo autem uidetur eſſe potius accidens quoddam ipſius conceptus,quã forma,accidit enim conceptui ut firmius,uel infirmius in animo ſit impreſſus. Sed omiſſa nũc hac conſideratione ut a propoſito aliena,& conceſſo,quòd ſaltem ſecundum quandam ſimilitudinem obiectum dicatur materia, & certitudo dicatur forma, poteſt dubium optimè ſolui, vt aliqui ſoluunt,negando, quòd ſemper maior a forma, quam a materia ſumatur præſtantia, hoc enim tunc ſolum verum eſt,quando uerſamur in eadem materia, & plures in ea formas inter ſe comparemus, neceſſe eſt enim nobiliorem eſſe illam rem,cuius forma eſt nobilior, ſiquidem materiam habent eandem,ſed ubi fit talium formarum comparatio,quę materiam eandem non habent, ſed diuerſas, non eſt neceſſarium,ut abſolutè præſtantior illa res dicatur, cuius forma nobilior eſt poteſt enim alterius materia nobilitate magis præſtare materiæ huius rei,quàm huius forma illius formam ſuperet,vt domus aurea habens figuram rudem, & parum elaboratam præſtantior indicabitur domo lapidea,quæ elaboratiſſimam habeat figurã, & magnum artificium. Hæc dubij ſolutio meo quidem iudicio,optima,& veriſſima eſt. At ſi eam bene conſideremus, aduerſatur eorum ſententiæ,nam dicebant, nobiliorem eſſe abſolutè illã ſcientiam, quæ præſtat ſubiecti nobilitate, hoc autem eſt falſum,ſi verum ſit id,quod poſtea dicunt in dubij ſolutione. Nam ſi datur materia, quæ maiori nobilitatis exceſſu ſuperet materiã alterius,quàm eius forma ab alterius forma ſuperetur & ſubiectum ſcientiæ eſt materia, certitudo autem forma, non eſt igitur verum,quòd ſemper dicatur abſolutè præſtantior illa ſcientia,quæ ſuperat nobilitate ſubiecti,ſiquidem aliquando erit abſolutè perfectior illa, quam certitudine excedit. Ob id ego eorum ſentẽtiam vniuersè prolatam falſam eſſe arbitror & corrigendam. Nam ſi Equus eſt nobilior Cane, & duæ de his diſciplinæ ſtatuantur, vna de Equo rudis, & imperfecta,altera de Cane exquiſitiſſima,perfectior,& præſtantior abſolutè dicenda erit illa, quæ eſt de Cane,quia non tantus eſt exceſſus rei ad rem, quantus cognitionis ad cognitionem. Melius itaque eſt,ut ad propoſitam quęſtionem dicamus,contingere interdum,vt abſolutè nobilior dicatur illa ſcientia, q̃ eſt de re nobiliore, interdum ẽt euenire,ut illa,q̃ certior, atque exquiſitior eſt,dicatur abſolutè præſtanti r, licet ſubiecti nobilitate vincatur Magis tñ, ac ſæpius contingere, vt p̃ſtantior dicatur ſcientia a ſubiecto,q̃ a certitudine,& ſi non ſemper. Ratio huius rei eſt,quoniam omnis humana cognitio,cũ omni humana cognitione comparabilis eſt, nec datur tantus certitudinis exceſſus qui infinitus, & omnem comparationem ſuperãs dici poſſit; non ita ſeſe res habet in rebus ipſis ſciendis,datur enim in aliquibus tantus exceſſus, tantaque diſtantia perfectionum,ut uel abſolutè,uel ſaltẽ reſpectu nr̃i dici poſſit infinita, & proinde ſuperet oẽm comparationem. Huiuſmodi eſt Deus reſpectu rerum omniũ, ita ut tractatio de Deo, etſi maximè rudis, & imperfecta,præſtantior dicenda ſit cognitione exactiſſima omnium aliarum rerum: ſic etiam cœleſte corpus tanto exceſſu perfectionis ſuperat perfectiones inferiorũ corporum,ut ſaltem quo ad nos dici poſſit infinitum,& omnem effugiens comparationem, ut Ariſtoteles in memor tis lo is dicere potuerit expetibiliorem eſſe rudem cognitionem rerũ cœleſtium,q̃ cognitionẽ exquiſitam inferiorum,quia non põt hæc illam tanto certitudinis exceſſu ſuperare quãto res ipſæ ſuperant perfectione a cœlo. Data igit̃ quantacũq; certitudine humanæ cognitionis,datur res, cuius perfectio ſuperat dignitate illam certitudinem; non tñ data quantacunque rei ſcitæ perfectione,datur certitudo cognitionis in homine qui ſuperet illius cognitionis dignitatem. Illud igitur, quod hi dicant ſemper verum eſſe, non eſt ſemper verum,

rum; ſed frequentius, & magis, nam quandoq; nobilior eſt ſcientia maiorem habens certitudinem, quàm alia habens ſubiectum parum excedens nobilitate ſubiectum illius. Solet hic afferri dubium ex Auerroe primo de partibus animalium, Commētario vltimo, vbi dicit nobilitatem nāæ magis apparere in mā viliore, q̃ in materia nobiliore, ſicut ēt maior præſtantia artificis ſignificatur, quando eandem formam introducere poteſt in materiam ineptiorem, vt igitur maiorem ibi eſſe nobilitatem, ubi ſubiectum ignobilius eſt. Sed dubium hoc facile ſoluitur, quoniam Auerroes ibi non loquit̄ de præſtantia ſcientiæ, ſed de excellentia agentis ſiue naturalis ſiue voluntarii, nam perfectior materia eſt propinquior perfectioni formæ, q̃ materia imperfectior, ideo facilius eſt in materiam perfectiorem introducere formam, quā imperfectiorem. Agens igitur potens formam inducere etiam in materiam ignobiliorē, maioris eſt virtutis, q̃ potēs ſolum in nobiliorem, & ita etiam preſtantior, ſed non propterea ipſa quoque res præſtantior erit, poſita namque eadem formæ perfectione præſtantior eſt res, q̄ materiam habet nobiliorem quàm quę ignobiliorem, licet in eius agente ſit minor virtus, & excellentia. Notandum autem eſt, Ariſtotelē in ſecunda propoſitione mutaſſe dictionem illam, *honorabilem*, in hanc, *mirabilem*, Dixit enim, propterea quod *meliorum, & mirabiliorum*, vnum enim pro altero accepit, quia reciprocantur, & ſe mutuo conſequunt̄; nam niſi admiremur, non honoramus, admiramur autem eos, in q̄bus excellentiam aliquam, & aliquod per ſe bonum, quod finis rationē habeat, reſpiciamus, quos igitur admiramur, eos honore dignos eſſe arbitramur, & quos honoramus, eos etiam admiramur, quia vtrumq; ob eorum excellentiā facimus. Ex his duabus propoſitionibus ita declaratis colł̃r maior ꝓpoſitio ſyllogiſmi Ariſtotelis. Nam ſi oīs notitia eſt bona, & honorabilis, & una eſt melior, & honorabilior alia, uel pp maiorem certitudinem, vel pp maiorē rei cognitæ nobilitatem, neceſſarium eſt, vt illa ſcientia, quæ ob vtranque rationem ſit excellens, ponenda ſit inter primarias, & digniores ſcientias, quæ eſt maior ſyllogiſmi Ariſtotelis non expreſſa, ſed ijs duabus propoſitionibus ſignificata. Multò maiorē difficultatem hēt minor ꝓpoſitio ab Ariſtot. ſignificata illis verbis, *propter utraque hec*, & eò maiorem, quo plurimi hanc minorem, vt comparatiuè prolatam acceperunt, ut Ariſtot. dicat, ſcientia de anima ſuperar alias ſcientias, & certitudine, & ſubiecti nobilitate, ex quo ſenſu plurima dubia ſūt in hūc locum introducta, cum uideatur ſcientia de anima a pluribus ſuperari nobilitate ſubiecti, ut a Metaphyſica, a libro 8. Phyſicorū, & à pluribus etiam certitudine demonſtrationū, ut ab omnib. Mathematicis, cum Auerroes ſecūdo Metaphyſicorum Commētario ſextodecimo dicat, Mathematicus eſſe in primo gradu certitudinis, quare falſa videtur minor. Oēs ig. t̄, vt huius propoſitionis veritatem tuerentur, multa excogitarunt, & quantum attinet ad ſubiecti nobilitatem, dicere videntur concordes cū Auerroe in Cōmentario ſecundo, ſcientiā de anima ſuperare omnes, ſola diuina excepta ut agente de ſubſtantijs à materia abiunctis, anima enim eſt nobilior omni corpore ēt cęleſti, incorporeorum autem nullum eſt nobilius anima, niſi cœleſtes illæ mentes, de quibus in ſolo agit duodecimo libro Metaphyſicorum. Non enim in libris de Cęlo agitur de anima coeli, neque in libro octauo Phyſicorum, in quo nō agitur niſi de ęterno motu, tractatio autem de motore non eſt reſpicienda, quia non per ſe inſtituta ibi eſt, ſed pp ęternum motū, quare habenda eſt ut pars tractationis de æterno motu. Quòd vero ad certitudinem cognitionis attinet, multo maiorib. difficultatibus urgeť, quia non ſolum ſi huius ſcientiæ cum alijs comparationem faciamus, ſed ēt ſi ipſam ſm ſe conſideremus dictū hoc Ariſtotelis falſum eſſe vr̄. Cum.n. plures habeantur ſcientiæ (vt dictū eſt) hac certiores, & Mathematicæ, & aliæ, tm̄ etiā ipſa ſecundum ſe videtur eſſe incertiſſima propter magnam difficultatem, quam hæc de aīa tractatio in ſe hēt, ut Ariſt. in hoc proœmio diffusè oſtenſurus eſt. Sed reuera magnam harū difficultatum partem euitamus dicēdo (quod quidem ueriſſimum eſt) Ariſtotelem non accipere hanc minorem comparatiuam, ſed abſolutam, ut talis ſit. Scientia de anima egregia, & excellens eſt ob vtramq; ꝓdōuem, hoc facilè cognoſcimus ex ipſa concluſione. q̃ Ariſto. tandem colligit tali modo, ergo hiſtoriam de anima inter primas, ac p̄cipuas ſciās ponemus. Non colligit ſciām de anima eſſe omnium primam ꝙ colligendum erat, ſi minor fuiſſet talis, qualem alij multi acceperunt; ſatis igitur eſt ſi oſtendamus hanc de anima tractationē eſſe præſtantem, & ſubiecti nobilitate, & certitudine cognitionis, ſed non præſtantiſſimā omniū, hoc enim a mente Ariſtotelis, & ab hoc loco alieniſſimum eſt, neque enim Philoſophi naturalis munus eſſet hanc ſcientiarum inter ſe comparationem facere, neque ita exquiſitè requirenda eſt veritas eorum, quæ in proœmiis dicuntur; patet autem a Metaphyſico ſæpè fieri ſcientiarum comparationem inter ſe, ut in proœmio, & in principio quarti, & in principio ſexti. Quod igiť ad rei conſideratæ nobilitatem attinet, facile oſtendimus cū Auerroe in Commentario ſecūdo magnā huius tractationis nobilitatem hoc pacto. Scientia nālis uerſat̄ plurimum in corporib. ſublunaribus, in his autem nihil eſt p̄ſtantius animali, & in animali nil eſt p̄ſtantius anima, ergo anima eſt oīum rerum inferiorum præſtantiſſima, & ita omnes ferè

partes ſcientiæ naturalis nobilitate excedit tractatio de anima, condonando, quòd tractatione de cœlo non ſit nobilior, cum tamen id quoque demonſtrare poſſemus, quoniam (vt diximus) anima eſt omni corpore nobilior. Sed de cognitionis certitudine maior nos difficultas vrget, propterea quod dimiſſa etiam huius diſciplinæ cum alijs comparatione videtur ipſa eſſe incertiſſima, & difficillima, ut mox Ariſtoteles oſtenſurus eſt; Hoc igitur coegit interpretes Ariſtotelis varia excogitare ſenſa, ita vt vix vllus ſit apud Ariſtotelē locus magis dubius, ac controuerſus. Referam igitur quid alij dixerint, eorumque dicta perpendam, poſtea id, quod ipſe in tanta difficultate; ſententiarumque varietate excogitare potui, in medium adducam, ac iudicandum proponam. Burleus concedendum putat ſcientiam de anima non magnam habere certitudinem, & a multis certitudine cognitionis ſuperari, vt a Mathematicis omnibus, attamen tantum eſſe ipſius exceſſum in ſubiecti nobilitate, vt abſolutè illis omnibus præſtantior eſſe dicatur, quia maior eſt eius exceſſus ratione nobilitatis ſubiecti, quàm defectus ratione certitudinis; quare putat dictum Ariſtotelis eſſe intelligendum in ſenſu coniuncto, non in diſiuncto, vt vtriſque ſimul acceptis conditionibus antecellere alijs dicatur, ſed non in vtralibet ſeparatim. Quæ Burlæi ſententia admittenda non eſt, & dictum Ariſtotelis uel veritatem habere debet in ſenſu coniuncto, vel abſurdum, & reprehendendum eſt. Si namque ratione certitudinis nullam, uel paruam habet dignitatem tractatio de anima, certè Ariſtoteles volens eius præſtantiam ſignificare, non debuit vllam certitudinis facere mentionem, ſed ſolius nobilitatis rei conſideratæ, per hanc enim ſolam maior præſtantia ſignificatur, quàm adiecta altera cōditione, per quam eius dignitas imminuitur, quemadmodum præſtantius eſt aurum purum quàm plumbo commiſtum. Neceſſe eſt igitur, vt dicamus, Ariſtotelem velle tractationem de anima excellentiam habere vtraque ratione ſeparatim accepta, & aliquam ei attribuere certitudinem, qua excellere dicatur. Sanctus Thomas inquit, ſcientiam de anima certam hic appellari, quia quilibet in ſeipſo cognoſcit, ſe habere animam, & ab ea viuificari; quare ſignificare videtur nil aliud de anima eſſe notum, & certum, niſi quod anima exiſtit. Hoc autem eſt nimis alienum ab Ariſtotelis mente, quòd enim anima exiſtat non declaratur ab Ariſtotele in his libris, cum ſit nobis notum per ſe, ſed ſolum declaratur quid ſit, quod quidem eſt nobis obſcuriſſimum, & incertiſſimum; nunc autem talem certitudinem intelligit Ariſtoteles, quæ ſit in hac ſcientia de anima, quam ipſe traditurus eſt, non in illa leui notitia, quam ſine his libris habemus; neque etiā dicendum eſſet ſcientiam aliquam iudicari nobilem ex hac leui certitudine, quæ nullam facit nobilitatem. Præterea hac ratione ſcientia de anima non eſt excellens, cum ab omnib. ferè alijs ſuperetur, magis enim ſenſilia ſunt omnia naturalia corpora, & eorum plurima accidentia quæ per ſe ſentiuntur, quàm anima, q̄ non per ſe, ſed per ſuas operationes ſentitur; quare omiſſis etiam alijs ſcientijs, excellit ſcientia de anima ab omnibus ferme alijs partibus philoſophiæ naturalis. Alij quidam poſteriores parum diuerſam a Sancti Thomæ opinionem protulere, dicentes, ſcientiam de anima excellere certitudine demonſtrationum non quidem a priori, & per cauſam, quia anima a priori declarari non poteſt, ſed a poſteriori, & per effectus, experimur enim in nobis ipſis operationes animæ, ex quibus facilè duci poſſumus ad eſſentiam animæ cognoſcendam, quare hæc ſciētia nititur principijs certiſſimis, quo ad nos, & familiariſſimis nobis. Sed neque hæc ſententia recipienda eſt, cognitio enim per demōſtrationem a poſteriori non facit aliquam nobilitatem, & Ariſtoteles in calce primi Poſteriorū ei anteponit cognitionem propter quid, & certiorem eſſe dicit, ſi ergo omnes Mathematicæ demonſtrant propter quid, ſi omnes etiam ferè naturalis ſcientię partes demonſtrant propter quid, & ſcientia de anima demonſtret ſolum, quia, quantumuis certis effectibus innitatur incertior tamen dicenda eſt illis omnibus, quæ demonſtrant propter quid, non igitur excellit hac ratione inter ſcientias, ſed potius incerta, & ignobilis dicenda eſt. Adde, quod etiam dato quod hac ratione dici poſſit eam certitudine excellere, non minus excellent aliæ omnes partes ſcientiæ naturalis, in quibus accidentia notiſſima conſiderantur, non ſunt enim nobis minus nota, & minus familiaria accidentia communiora, quàm accidentia animalium cum illa quoque experiamur in nobis; immo in alijs omnibus libris de animalibus conſiderātur hæc accidentia, & hæ operationes animæ, per has enim eaſdem declarantur etiam partes animalium in libris de partibus, tanquam per cāſ finales, proinde demonſtratione a priori, nullus igitur ſignificatur exceſſus certitudinis in hac ſcientia reſpectu aliarum. Si verò dicant, ſe loqui de cognitione eſſentiæ animæ, ad quā ducimur ex his operationibus notis, hoc conceſſo ducimur etiam ad cognoſcendas eſſētias aliarum rerum naturalium ex alijs accidentib. non minus notis. Sed reuera non eſt ita facile ex accidentibus rei eſſentiam cognoſcere, ut tum alia multa teſtantur, tum potiſſimū hæc ipſa de anima tractatio, nam oſtendet Ariſtoteles in hoc primo libro erraſſe omnes antiquos Philoſophos in declaranda eſſentia animæ. q̄ uis ad eam indagandā vſi ſint & ipſi accidentibus animæ notiſſimis, quod reſpiciens Ariſ. in

hoc

hoc procœmio dicturus eſt, difficillimum prorſus fore cognoſcere, quid ſit anima. Pariter ēt hæc expoſitio aliam difficultatem, quam eandem Sancti Thomæ expoſitio patitur, quòd Græca vox ἀκρίβεια non eſt propriè certitudo, ſed cum perfectione, quare neque cognitio exiſtentiæ rei, neque cognitio, quæ a poſteriori habetur, poteſt vocari ἀκριβὴς, ideſt exquiſita. Ioannes Grammaticus ſumit huius loci interpretationem ex Contextu centeſimo ſeptuageſimooctauo primi libri Poſteriorum, ubi Ariſtot. docet ſcientiam aliquam tribus modis dici alia ſcientia certiorem, & priorē eſſe quorum tertium nūc omittimus. Primus eſt ratione demonſtrationum, illa namque ſcientia, q̄ demonſtrat propter quid, certior eſt illa, quæ demonſtrat ſolum quod. Secundus autem modus non eſt ratione demonſtrationum, ſed ratione ſubiecti, quæ enim ſcientia in ſubiecto verſatur, minus materiæ inuoluto, ea exactior, ac certior dr̄, quoniam materia eſt obſcuritatis cauſa, & erroris, & ignorantiæ. Inquit igitur Ioannes ſcientiam de anima hic certiſſimam non primo modo dici, ſed ſecundo: ſiquidē ratione demonſtrationum incertiſſima eſt, & lōge excellitur a Mathematicis diſciplinis: at ratione ſubiecti eſt certiſſima, quia eſt de anima, quæ eſt immaterialis, ideoque certiſſima, & euidentiſſima non quidem quo ad nos, ſed ratione ſui, & ſecundum propriam naturam, ſic enim hēt naturam maximè cognoſcibilem, licet a nobis difficillime cognoſcatur. Sed neq; hæc Ioannis interpretatio difficultatem tollit, nam Ariſtoteles totam de anima ſcientiam ſignificat certiſſimam eſſe, non aliquam tātum eius partem, non omnis autem anima etiam ſecundum Ioannem ipſum eſt abiuncta à materia, nam & vegetalis, & ſenſilis anima eſt immerſa materiæ; ſolam intellectiuam putat Ioānes immaterialem eſſe, quod tamen apud Ariſtotelem eſt maximè dubium, cum multi dicant etiam rationalem animam ſecūdum Ariſtotelem materialem eſſe; vtcunque tamē ſit, id ſaltem certum eſt, omnem animam conſiderari ab Ariſtotele ut in materia, & nullam, vt immaterialem, quod patet ex definitione animæ, in qua dicit omnem animam eſſe actum primum, & quod quid eſt corporis naturalis; hanc igitur nobilitatem ſcientia de anima nō habet, ꝙ ſit de re non exiſtente in materia. Prę terea ſecundum hanc interpretationem cōditiones, quibus inquit Ariſtoteles vnam ſcientiam aliæ ſcientiæ præſtare, non duæ eſſent, ſed vna, & ita ſuperflue alteram poneret Ariſtotel. Nam cum vnam dicat à ſubiecto ſumi, ſi alteram quoque, quæ a certitudine ſumitur a ſubiecto ſumi dicamus, una erit, & eadem conditio, quod enim eſt magis a materia abiunctū, id nobilius etiam ſubiectum eſt, quæ eſt ſecunda conditio. Ad hoc tamen reſpondet Buccaferreus q̄ Ioannis ſententiā ſequitur, & inquit has conditiones eſſe quidem vnam re, ſed ratione tamen eſſe duas. Sed hoc Ioannem non defendit, quoniam ſi una alteram neceſſario inſequitur, quoniam in ea includitur, ſatis igitur fuit vnam exprimere, cum eam altera neceſſariò cōſequatur, ſatis enim fuit dicere ſciētiam eſſe nobiliorem, quæ certior ſit, ſiquidē quæcunque talis eſt, de ſubiecto eſt nobiliore. Sed manifeſtum eſt præterea, Ariſtotelem in ſecunda propoſitione uſum eſſe diſiunctione dicendo, unam ſcientiam eſſe potiorem alia, aut ſecundum certitudinem, aut quia ſit ſubiecti nobilioris, uoluit ergo ſeiunctam eſſe poſſe unam conditionem ab altera, ut etiam ſupra conſiderauimus, ita ut una poſſit alij præſtare ratione certitudinis tantum, cum ab ea ſuperetur nobilitate ſubiecti, hoc tamen ſecundum opinionem Ioannis nunquam contingere poſſet, nam ſi ita certitudo intelligeretur, quælibet tali certitudine ſuperans, etiam nobilitate ſubiecti ſuperaret. Adde quòd Ariſtoteles mācus fuiſſet, ſi alteram conditionem, quæ ab anima ſumitur non tetigiſſet, ſiquidem præſtantiam ſcientiæ ab utroque fonte deriuari neceſſe eſt, ab obiecto, cuius eſt, & ab anima in qua eſt ut in ſubiecto. Simplicius, & Themiſtius in hoc conſentiunt, quod contra aliorum omniū opinionem putant certitudinem hanc ſignificandam eſſe per verbum actiuum, non per paſſiuum, nempe non quod dicat Ariſtoteles, animum certa cognitione cognoſci in his libris, ſed animam, quæ hic tractanda eſt, cognoſcere res omnes, & omnes ſcientias. Hac igitur ratione ſcientia de anima certiſſima dicitur, quia docet de anima, per quam ineſt nobis omnis cognitio, & omnis certitudo. In hoc tamen diſcrepant, quòd Simplicius ſolam reſpicit operationem intellectus in ſe manentis, quæ eſt idem cum eius ſubſtantia, & ita certiſſima, cuiuſmodi eſt cognitio omnium mentium diuinarum. Themiſtius verò ſolam reſpicit operationem intellectus noſtri in corpore, laborioſā, & pendentem a phantaſmatibus, & a ſenſibus, & inquit, anima eſt cauſa certitudinis alijs ſciētijs, quia per animam omnes cognoſcuntur a nobis, quare ſcientia de aīa eſt certiſſima, cum Anima ſit fons oīs certitudinis. Quam Themiſtij ſententiam, ut ſententia Simplicij, probabiliorē ſequuti ſunt plures, vt Albertus Magnus, & alij poſt eū, q ēt eam declarantes multa dixerunt, q̄ hic referenda nō ſunt. Ipſa quidē Simplicij ſnīa qua diſcrepat a Themiſtio, neque veritatis, neque probabilitatis aliquid habet, cū ſi qua datur apud Ariſtotelem operatio intellectus noſtri non pendens a corpore, & ſimilis operationi mentium diuinarum, quod quidem maximè dubium eſt, eam tamē Ariſtoteles in his libris nuſquam conſiderauit, ſed apertè dixit, impoſſibile eſſe intellectum intelligere ſine

ne

ne phantaſmatibus. Vanum igitur eſt iudicare certitudinem ſcientiæ de anima ex ea operatione, quæ in libris de anima non conſideratur. Propriam autem etiam Themiſtius reprehenſionem incurrit, & eſt illa eadem ambiguitas, quam quibuſdam Sophiſtis obijcit Ariſtoteles in Contextu quadrageſimoſeptimo primi lib. Poſteriorum Analyticorum, qui putabant, idẽ eſſe aliq̃ rem cognoſcere, ac eam habere, cum tamen hæc duo maximè diſtinguantur; aliqua enim habemus, q̃ non cognoſcimus, & aliqua cognoſcimus, quæ non habemus. Ratio aũt diſcriminis clara eſt, quoniam habere rem ſignificat tenere ipſam realiter acceptam; cognoſcere autem ſignificat ſolum habere eius conceptum in animo, ſed non ipſam realiter. Ex ipſa igitur ſcientia de anima non acquirimus intellectum, ſiquidẽ ab ortu iam ipſum accepimus, ſed acquirimus ſolum cognitionem ipſius intellectus. Ratio autem, cur alias omnes ſciẽtias cognoſcamus, non eſt, quia cognoſcamus animam in libris de anima, ſed eſt, quia habemus animam, nõ enim ex eo, quòd intellectum cognoſcamus, prouenit nobis aliarum rerũ cognitio, ſed ex eo ꝙ hẽmus. Imò Ariſtoteles in Cõtextu octauo tertij lib. de anima clarè dicit, intellectũ noſtrum duci in notitiam ſuipſius ex notitia aliorum. Falſum eſt igitur, quod Themiſtius ait, ex cognitione librorum de anima prouenire nobis cognitionem, & certitudinem de alijs rebus, cum è conuerſo potius ſe ſe res habeat. Poſſumus autem ad huiuſce rei declarationem ſumere exemplum a uiſu, non enim eo ꝙ aliquis cognoſcat oculum, & vim viſiuam, melius uidet alia, ſed uidet q̃a hẽt oculos, non quia eos noſcat, quo fit ut melius quãdoque uideat ruſticus, quam præſtantiſſimus aliquis Philoſophus, qui optimè noſcat oculi naturam. Reiectis omnibus aliorum interpretationib. aliam ipſe afferã nemini prius cognitam, q̃ rõne duce excogitaui, & quamuis facile euenire poſſet, ut hæc omnium deterrima eſſe iudicetur, ea tamen ita mihi videtur hac in re omnem difficultatem tollere, ut in ea pleniſſimè conquieſcam. Excitauit me ad hanc inueniendam vox illa Græca ἀκρίβεια, quæ mihi vr̃ non omninò bene verti certitudo, ſed melius diceretur exquiſitudo, ἀκριβὴς enim ſignificat exquiſitum exactum, quare ſcientiam vocabimus exquiſitam, quæ non ſolam certitudinẽ habeat, ſed etiam perfectionem; iõ ſenſitiuam aliquam cognitionem non vocabimus exquiſitã, niſi forte in ſuo genere, & reſpectu alterius ſenſitiuę, in qua non magna adhibita ſit diligẽtia, & attentio ſenſus, ſed abſolutè tamen nunquã uocabitur exquiſita, quia ſenſus non penetrat cauſas, & naturas rerum, quocirca omnis notitia ſenſitiua, quantumuis in ſuo genere exquiſita, abſolutè tamen imperfecta eſt, nec poteſt uocari exquiſita, idque teſtatur clarè Ariſtoteles in Contextu centeſimo ſeptuageſimo octauo primi Poſteriorum, ubi negat cognitionem ipſius quod, exquiſitam eſſe. Vbi nos in Commentarijs plura de hac re diximus, ſenſu autẽ non cognoſcimus propter quid, ſed ſolũ quod eſt. Ob id antea dicebamus non eſſe accipiẽdã ſentẽtiam S. Tho. qui dicebat Ariſtotelẽ loqui de animæ notitia quod ſit; neque aliorũ dicentium, Ariſtotelem loqui de certitudine cognitionis, quæ hr̃ per demonſtrationem a poſteriori, omnis enim talis notitia eſt confuſa, quare non poteſt vocari exquiſita. Reſtat igitur ut Ariſt. loquatur de ea notitia, quæ hr̃ per demõſtrationem propter quid; neque n. intelligere poteſt cognitionem ueriſſimam primorũ principiorum, quę ſunt per ſe nota, quia hæc in ſciẽtijs non inueſtigantur, neque doctrina aliqua indigent. Exquiſita autem ſcientia propriè dicitur, quæ cum labore acquiritur, & præſupponit diligentiam magnam in uia, & in medijs, quæ ad eam adipiſcendam conducunt. Quomodo igitur aĩæ notitia in his libris traditur exquiſita, ſi anima non poteſt a priori demonſtrari, cũ cãm ſe priorem non habeat? Res meo quidẽ iudicio clara erit, ſi duo hæc fundamẽta ſtatuamus. Vnum ex Ariſt. ex Contextu ſeptuageſimo primi lib. Poſteriorum, & clarius etiam ac fuſius ex procemio Metaphyſicorum, ubi dicit, illam eſſe præſtantiorem ſcientiam, quę per cauſas priores, ac ſuperiores demõſtrat, ac ſcit; proinde Metaphyſicum eſſe maximè omniũ ſcientẽ, quia demonſtrat, ac ſcit per cauſas omnium primas, ac ſupremas; illum aũt minus ſcire, q demonſtrat per cãs poſteriores, cuiuſmodi eſt philoſophus naturalis, prima. n. principia ſcientiæ nãlis hñt alia priora principia in ſcientia diuina, quæ non ſunt cognita Philoſopho nãli. Alterum verò eſt, quod antea fuit a nobis vberrime demonſtratum, tractationem in his libris de anima inſtitui tanq̃ de principio animati corporis, & operationum ipſius. ſed nõ ut de ſubiecto, quod ſecundum ſe ↄſiderandũ proponatur. Quoniam igitur queritur principiorum cognitio in ſcĩa, non ut ipſa ſecundum ſe cognoſcant̃, ſed vt ijs cognitis per ea aliorũ, quę ex ijs pendent, ſcĩam conſequamur, ideò ſi hanc notitiam, de qua hic loquitur Ariſtot. intelligamus non ipſius animę ſecundum ſe, ſed effectuum per illam, clarus erit ſenſus verborũ Ariſt. Cum enim omnes operationes, & effectus animalis ab aĩa proueniant tanq̃ a prima cã per plures alias medias, & inſtrumentales cauſas, maxima, & exquiſitiſſima tunc habetur eorum ſcientia, quando peruentum erit ad primam cauſam, qua in animalibus non dat̃ alia prior; hæc autem eſt anima. Exempli gratia, ſi quis quærat cãm ambulationis animalis, & reſpondeatur, quoniam habet pedes uel quippiã inſtrumentum tale, affertur propter quid. ſed illa tamen cauſa habet aliam cauſam priorẽ,

quam

quam noſse oportet, mouetur enim animal a pedibus, quia pedes mouentur a ſpiritibus, & hi mouentur ab anima, cuius ſunt proxima inſtrumenta, ideo niſi quis peruenerit ad cognitionẽ animæ, quæ eſt prima cauſa, non perfectam habet ſcientiam, ſed per cognitionem animæ noti tiam hẽt exquiſitam omnium effectuum conſequentium, quia peruenit ad cauſam primam in eo genere, nec poteſt ſcientiam habere exquiſitiorem. Hoc etiam ſignificauit Ariſtoteles in primo Contextu primi Phyſicorum dicens: *Tunc putamus nos cognoſcere vnumquodque, cum cauſas primas, & principia prima cognouerimus, & ad elementa vſque peruenimus.* quaſi dicat nos non acquieſcere in cognitione rei per cauſas ſecundas ignorata prima, ad quam reſoluuntur, ſed tunc çoquieſcere, & putare exquiſitam habere ſcientiam, quando ad primas cauſas in eo genere, quæ elementa dicuntur, peruenerimus. Quod autem anima ſit cauſa prima omnium quæ ſunt in corporibus animatis manifeſtum per ſe eſt, & dicitur etiam ab Ariſtotele primo de partibus animalium, cap. vlt. & ab Auerroe ſecundo de anima, commẽtario quinquageſimo, ubi dicit motum accretionis non declarari ab Ariſtot. perfectè, niſi in pluribus libris, nam in primo libro de generatione fuit ſm ſe declaratus ipſe motus, quomodo fiat, in quarto autem Meteorologicorum declarata eſt cauſa proxima, quæ eſt calor, ſed in ſecundo de anima declaratur primũ mouens, quæ eſt anima. In ſecundo etiam libro de anima, Contextu trigeſimoſexto, & trigeſimoſeptimo oſtendit Ariſtoteles, aĩam eſſe uiuentis corporis cãm vt formam, vt finem, & ut efficiẽtẽ, eſt enim finis reſpectu materiæ, eſt forma reſpectu ipſius corporis animati; eſt efficiens reſpectu omnium operationum. In libris autem de animalibus agitur de partibus inſtrumentalibus, quæ nutritioni, & accretioni inſeruiunt. Et quoniam licet Ariſtoteles abſolutè conſideret præſtantiam ſcientiæ de anima, neceſse tñ eſt, ut aliquib. antecellat, ſi debeat egregia vocari, credo Ariſtotelem non cũ alijs eam comparare, niſi cũ libris de animalibus, inter hos enim excellit, & inter eos omnes in medio locata eſt tãquã Rex, & Princeps, a quo cæteri pendent, cum declaret cauſam primam, & ſummam omnium, quæ ſunt in animalibus, & in plantis, hac enim ratione exquiſitior eſt, & certior, non quidem certitudine quo ad nos (ſic enim eſt difficillima) ſed ſecundum ipſam rerum naturam, quanto enim ſuperior cauſa eſt, tanto ſecundum naturam prior, & certior eſt, & ſcientia, quæ per eam habetur, eſt exquiſitior. Clara eſt igitur minor propoſitio, ſcientia de anima et nobilitate ſubiecti, & exquiſitudine excellens eſt, quia eſt de cauſa in ſuo genere prima. Concluſio quoque manifeſta eſt, ſi manifeſtæ ſunt propoſitiones, ſcientia igitur de anima eſt locanda inter primas, ac præcipuas ſcientias. Non enim colligit Ariſtoteles, eam eſſe omnium primam, ſed locandum inter primas. Si quis autem quærat, quæ nam intelligatur eſſe primaria ſcientia? dicendum eſt, diuinam eſſe abſolutè omnium primam vtraque ratione, tractans enim de Deo, ac diuinis mentibus eſt de ſubiectoomnium nobiliſſimo, & cognitionem tradit per cauſas abſolutè primas, ideoque exquiſitiſſima, ac ſecundum naturam certiſſima omnium eſt, eaque fuit ſententia Ariſtotelis in primo Metaphyſicorum, & in Contextu ſeptuageſimo primi libri Poſteriorũ Analyticorum. Aliarum autem nulla dici poteſt abſolutè prima, ſed ſolum in ſuo genere, neque admodum inuenitur ſcientia aliqua, quæ ob vtramque rationem ſit excellens, niſi ſcientia de anima; ideò (vt ait Auerroes) hæc ſuperat omnes excepta diuina, nam propter diuinas mentes nihil eſt in uniuerſo mundo nobilius anima. Exquiſitæ autem in ſuo genere aliæ quoque inueniuntur. Cum enim in ſingula ſcientia quærantur cauſæ, & in eo genere primæ, & non primæ, pars illa cuiuſque ſcientiæ, quæ de primis cauſis eſt, exquiſitior alijs dici poteſt, ut Geometria eſt exquiſitior, quàm perſpectiua, & omnis ſubalternans ſua ſubalternata, quia demonſtrat per prima in eo genere principia; at ſubalternata demonſtrat per principia poſteriora. Sic in Geometria ipſæ demonſtrationes factæ ex primis principijs ſunt exquiſitiores, & certiores ſecundum naturam, & ſecundum diſtinctam cognitionem, quàm aliæ factæ ex propoſitionibus poſterioribus, & prædemonſtratis. Hac igitur ratione ſcientia de anima eſt exquiſita in genere animalium, ſicut aliæ quædam in ſuo genere. At nobilitate rei conſideratæ ſuperat omnes præter diuinam, quæ ob utramque rationem eſt abſolutè omnium prima, vt dictũ eſt. Quæritur, cur Ariſtotelis ſcientiam de anima vocet *hiſtoriam*. Latini dicunt, hiſtoriam vocari, quia imperfectè, & incertè hic agitur de anima. Quæ interpretatio admittenda non eſt, cum enim Ariſtoteles ſimul dicat ſcientiam de anima excellere certitudine, non poteſt eam vocare incertam, niſi ſibi contradicat. Alij dicunt hiſtoriam vocari ſcientiam de anima, ut diſtinguitur a fabula, hiſtoria enim veridica eſt, in fabula autem falſa narrantur, idque ut ſuam, hanc tractationem diſtingueret a tractationibus de anima, quas fecerunt antiqui, quippe eas fabulas eſſe ſignificans. Sed neque hoc mihi videtur credendum, qui enim veritatem ſibi tractandam proponit, non dicitur fabulam dicere, ſi neſciens falſum dicat, ſed qui ex profeſſo fabulam, ut fabulam dicit; Antiqui verò, etſi in cognoſcenda animæ natura decepti ſunt, verum ſe dicere exiſtimarunt, & fortaſſe etiam aliqui verum dixerunt, licet veritatem velaminibus, & ænigmatibus inuoluentes, fabulas dicere viſi ſint. Ego Ariſtotelis alijs in locis authoritate ductus puto, nomen hiſtoriæ

hiſtoriæ hic latè ſumi pro omni veridica tractatione etiam ſi perfecta ſit, & cum cauſarũ conſideratione, ita vt nomen hiſtoriæ ita acceptum etiam ſcientiam ſub ſe complectatur. Hoc modo nomen hiſtoriæ accepit Ariſtoteles in Contextu primo tertij libri de Cœlo, & in primo lib. priorum Analyticorum ſectione ſecunda, capite ſecundo, vbi patet neque pro imperfecta tractatione hiſtoriam ſumi, neque ad pungendos antiquos, ſed pro ſcientiali tractatione.

CONTEXTVS II.

Videtur autem & ad veritatem omnem cognitio ipſius multum conferre, maximè autem ad naturam; eſt enim tanquam principium animalium.

Poſtquam beneuolentiam captauit ab excellentia, & nobilitate ſcientiæ de anima, nunc beneuolentiam captat ab eiuſdem vtilitate. Trahitur enim ad maximè deſiderandum præſtantiſſimarum, ſed eo magis, quò ſcitum, & vtilitatem nos inde conſecuturos eſſe ſperamus. Nec dubitare de hoc aliquis debet, cum enim bonũ per ſe, & bonum vtile tanquam inter ſe oppoſita diſtinxerimus, alicui fortaſſe uideretur non poſſe idem eſſe per ſe bonum, & ad alia vtile; at tamen non ita ſeſe res habet, quod enim à per ſe bono diſtinguitur & ei oppoſitum eſſe videtur, eſt illud vtile, quod totam ſuam bonitatem habet in hac utilitate cõſtitutam, & nullam habet præter hanc; poteſt tamen aliquid eſſe per ſe bonum, quod etiam ad alia bona acquirendã vtile ſit, quod quidem præſtantiſſimum bonum iudicãdum eſt, præter te namque expetibile eſt, licet eius bonitatem conſequatur, ut etiam ad alia vtile ſit. Ideo Albertus hic dicit, bonum honeſtum poſſe annexas ſecum habere multas vtilitates, licet non accipiat ab eis nomen neque definitionem, nam per hoc non ſtabit, quin ſemper appelletur bonum honeſtum, & per ſe bonum. Et Plato in initio ſecundi libri de Republica inquit, triplicia eſſe bona, alia enim propter ſe tantum expetuntur, alia gratiâ aliorum tantũ, alia verò propter vtrumque, cuiuſmodi eſt apud Ariſtotelem ſcientiã de Anima. Ariſtoteles igitur ſcientiæ de anima vtilitatem declarans, duo dicit. Vnum, quod utilis eſt ad omnem ueritatem. Alterum verò quod maximè utilis eſt ad naturam, ideſt ad ſcientiam naturalem; & huius ſecundi dicti rationem reddens dicit, quia eſt tanquam principium animalium. Simplicius has duas vtilitates ita declarat. Scientia de anima eſt media inter naturalem, & diuinam, medium autem habet affinitatem cum vtroq; extremo, & ad vtrumque conducit igitur ſcientia de anima vtilis eſt & diuino Philoſopho, & naturali, magis tamen naturali, quia cum diuinis mentibus comparatur anima, ut poſterius cum priori, & effectus cum cauſa cum natura autem comparatur, ut cauſa cum effectu, natura enim eſt quid poſterius anima. Quoniam igitur maior cognitio habetur ex proceſſu à cauſa ad effectum, quàm ex proceſſu ab effectu ad cauſam, ideo maior ſcientiæ de anima vtilitas eſt ad naturalem quàm ad diuinam. Hæc Simplicij ſententia eſt omnino reijcienda, nititur enim falſo fundamẽto, quòd ſcientia de anima ſit medium inter naturalem, & Metaphyſicum, de quo tanquam de re manifeſta non eſt operæ precium diſputare, ſatis enim eſt teſtimonium Ariſtotelis, qui libros de anima collocauit inter libros naturales, eaſq; ſcientiam quoque putauit eſſe naturalem. Naturalem eſſe fateretur etiam Simplicius librum de inceſſu animalium, & librum de ſenſu, & ſenſilibus. in calce autem libri de inceſſu promittit agendum ſtatim de anima; & in [illegible] libri de ſenſu, & ſenſilibus inquit, poſtquam de anima dictum eſt, conſequens eſt ut animalium, & uiuentium operationes conſiderentur. Sed maximè conſpicua eſt hæc ueritas, ſecundum illam ſententiam, quam de ſubiecto horum librorum ſecuti ſumus, nam illis qui ſubiectum ſtatuunt animam ipſam, difficilius [illegible] nem Simplicij confutare, [illegible] ſit an [illegible] pars, [illegible] in ſe habere [illegible], at ſecundum noſtram opinionem facil[illegible] ſubiectum enim ſtatuimus [illegible] animatum [illegible] ut de anima agatur, ut de eius [illegible]. Quoniam igitur ſcientia nomen à ſubiecto, & corpus animatum eſt ſpecies corporis naturalis, certum eſt librum de anima eſſe verè naturalem, quia ſubiectum habet naturale, & quantumcunque dicatur anima eſſe nobilis, ac diuina, tractatio de ipſa non poteſt eſſe niſi naturalis, dum conſideratur ſolum ut forma corporis naturalis, & hoc tantum modo definitur. Non eſt etiam conſona verbis Ariſtotelis hæc Simplicij interpretatio, nam ſecundum Simplicium anima non continetur ſub natura tanquam eius ſpecies, ſed natura non complectitur niſi formas inanimatorum, anima verò eſt quid diſtinctum à natura, & prius ipſa, igitur declarans hic Ariſtoteles ſecundum dictum dicere debuiſſet quia eſt principium naturæ. Sic enim cõferret ad cognoſcendam naturam tanquam cauſa ad cognoſcendum effectum, ut Simplicius dicebat. Ariſtoteles tamen non dicit, ideo ſcientiam hanc ad naturam conferre, quia ſit cauſa naturæ, ſed dicit quia eſt principium animalium, hæc igitur non eſt mens Ariſtotelis, ideo hæc Simplicij interpretatio dimittatur. Nos igitur cum aliis ſeq

ui·

interpretemur, ſcientia de anima utilis eſt *ad omnem ueritatem*, ideſt ad omnes alias ſcientias, *maxime uerò ad naturam*, ideſt ad ſcientiam naturalem, eſt enim huius pars, eaque præſtantiſſima, quare non modo vtilis, ſed etiam neceſſaria eſt, ut Auerroes ait, ſcientia de anima ſcientiæ naturali, quæ ſine illa eſſet manca, & imperfecta. Sed cum per *ueritatem omnem* intelligant omnes interpretes ſcientias omnes, alij tamen, ut Auerroes, intelligunt omnes contemplatiuas tãtum, alij verò abſolutè omnes, & actiuas, & contemplatiuas, ut Themiſtius, & Ioannes Grammaticus, qui dicunt omnem ueritatem hic ſignificare omnem Philoſophiam. Sed ego puto poſſe has ſententias conciliari, ut enim in diſciplinis ſingulis locum habet cognitio ueritatis, ita ab hoc Ariſtotelis dicto continetur. Veritas quidẽ per ſe quęritur in ſolis contemplatiuis; in actiuis autem non per ſe, ſed propter operationem, inquit enim Ariſtoteles ſecundo Metaphyſicorum, Contextu tertio, contemplatiuarum finis eſt veritas, actiuarum autem opus. & in primo Ethicorum capite tertio, de fine moralis diſciplinæ loquens inquit, finis non eſt ſcire, ſed agere, quærit enim & ipſe cognitionem veritatis, ſed non ipſam propter ſe, ſed propter operationem; igitur dicendum videtur, Ariſtotelem hic per *veritatem* intelligere primario ſciẽtias cõtẽplatiuas, quorum finis eſt cognitio veritatis; ſecundario tamen non prohibere, quin ad actiuas quoque hoc dictum extendatur, eo modo, quo in eis quæritur veritatis cognitio, nempe non propter ſe, ſed propter operationem. Sic igitur Græci dixere veritatem hic ſignificare omnes tam actiuas, quàm contemplatiuas diſciplinas; neque id negaret Auerroes, qui ſolus primum dicit ſignificari contemplatiuas, quippe cum illę pręcipuè reſpiciantur ab Ariſtotele, deinde verò declarãs quomodo ſcientia de anima ad alias vtilis ſit, declarat etiam, quomodo ſit vtilis ad actiuas, quaſi concedens has quoque ſecundario ſub hoc Ariſtotelis dicto contineri, etiamſi eas Ariſtoteles non reſpexerit. Sententiam hanc Ariſtotelis interpretans Auerroes tres conſiderat ſcientię de anima pręcipuas vtilitates. Vnam qua communiter ad omnes ſcientias, ac diſciplinas cõducit. Alteram, qua peculiariter ad aliquas. Tertiam demum, qua propriè ad ſcientiam naturalem. Communiter quidem ad omnes vtilis eſt, quatenus ex ipſa cognoſcimus quodammodo cauſam primorum principiorum, ex quibus pendet omnis cognitio in qualibet diſciplina. Dum eñ contemplamur in libris de anima ea quę ad intellectum noſtrum pertinẽt, cognoſcimus, quomodo acquiratur in nobis conceptus primorum principiorum, & hoc cognoſcentes videmur firmiorem habere in ſcientijs omnibus cognitionem ex primorum principiorum notitia. Quomodo autem generetur in nobis cognitio primorum principiorum, an ope intellectus agentis, vt multi hic dicunt, an aliter, dubium maxime eſt, neque in præſentia diſputandum, ſat eſt in hoc proœmio pingui Minerua hoc intelligere, quòd in libris de anima diſcendo, quomodo intellectus noſter intelligat, & cognoſcat prima principia, ex quibus alia omnia cognoſcuntur, iuuamur quodammodo ad tenendas firmius omnes diſciplinas. Sunt autem hic notanda duo, Vnum, quòd non debemus intelligere, quòd prima principia cauſam habeant, per quam demõſtrari poſſint, non enim talem cauſam ſignificat Auerroes, quę ſit medium demõſtrationis, quo pręedicatum de ſubiecto demonſtretur, prout prima principia repręſentant rem cognitã, quę extra animam eſt; non enim cognoſcuntur per aliud medium, quod rem aliam repręſentet, per quam ea demonſtremus, ſed cum tali medio careant, habent tamen cauſam intellectum ſuum productionis, quatenus ſunt entia in animo; omnis enim conceptionis, & ſcientiæ cauſa eſt intellectus, ſed aliquando conceptum alicuius rei generatur ex alterius rei conceptu pręcognito, quandoque ex eiuſmet rei inſpectione ſine auxilio alicuius alterius conceptus, quo utatur ut medio. Hic igitur cognoſcimus cauſas productionis cognitionis primorum principiorum, ſed nõ cauſas ipſorum principiorum. Alterum notandum eſt, ne credamus hęc, quæ modo diximus, aduerſari ijs, quæ in primo Contextu dicta ſunt, ibi enim aduerſus Themiſtium diximus, ſcientiam de anima non ideo vocari certiſſimam, qđ tractat cognitionem animæ, qua res alias omnes cognoſcimus; hic verò dicimus, ſcientiam de anima eſſe hac ipſa ratione vtilem alijs omnibus. Sed hęc inter ſe non pugnant, quia licet ſciẽtia de anima pręebeat alijs ſcientijs hanc utilitatem, & hanc confirmationem, non fit tamen propterea, ut ipſa ſecundum ſe dicatur certiſſima, cum poſſit eſſe incerta, & difficilis cognitu, pręſertim quia hæc communis vtilitas, parui admodum momenti eſt, & potuit ab Ariſtotele tangi in proœmio ad captandam beneuolentiam, lectoremque alliciendum, ſed in tractatione eam Ariſtoteles nunquam tetigiſſet, cum abſque animę notitia alias diſciplinas apprehendere poſſumus. Peculiariter autem vtilis eſt ad aliquas ſciẽtias hęc tractatio de anima (inquit Auerrores) quia & ad moralem philoſophiam, & ad diuinam non parum cõfert, & hęc reuera eſt maior vtilitas, quàm quæ communiter ad omnes iam conſiderata eſt. Exprimũtur autem ab Auerroe hæ duę, ad quas potiſſimum confert, quoniam ad has manifeſtiſſima eſt huius ſcientiæ utilitas, cum ad alias nulla uideatur cõſiderari poſſe pręter illam, qua ad omnes communiter confert. Quod enim Paulus Venetus de Mathematicis dicit, uanum eſt, quia licet Mathematicæ ſint cũ abſtractione, & in libris de anima diſcamus, quomodo fiat abſtractio, attamen cum nullo modo ad Mathematicum pertineat noſſe, quomõ fiat

abſtra-

abſtractio,ſed potius Metaphyſicus diuerſas particularium ſcientiarum conditiones contempletur,atque diſtinguát,iuuare potius Metaphyſicū cognitio abſtractionis dicenda eſt,quam Mathematicum,Prodeſt autem morali (inquit Auerroes)quoniam moralis ab hac ſcientia ſumit vltimum finem hominis quatenus homo eſt, & cognitionem ſuæ ſubſtantiæ. De quibus Auerrois verbis,quomodo ſint intelligenda,multi altercantur.Sed ego putans In hoc tempus non eſſe contendendum,eorum ſententiæ adhæreo,qui dicunt finem ab Auerroe intelligi non rei genitæ,ſed generationis;moralem enim fœlicitatē, quæ eſt omnium agendorum finis, non ſumit moralis à ſciētia de anima,niſi impropriè admodum id interpretari velimus,cum potius principia,quæ aptitudinem in homine faciunt ad fœlicitatem adipiſcendam, conſiderentur in libris de anima,quàm fęlicitas illa. Sumit autem moralis ab animaſtico animam ipſam,& varias eius facultates,quibus variç virtutes,variique habitus conueniunt,& abſque partium animæ cognitione diſciplina moralis tradi non poterat, vt ipſe Ariſtoteles teſtatur in vltimo cap. primi Ethicorum,dicens. Quemadmodum medico oculum curaturo neceſſarium eſt, oculum ipſum cognoſcere,ita morali philoſopho curaturo animā neceſſe eſt aliquam ipſius animæ, & partium eius cognitionem habere ; eſt enim anima humana ſubiectum,in quo moralis philoſophus operaī, quemadmodum fusè declarauimus in libro noſtro de natura Logicę.Eſt igitur anima humana finis vltimus generationis hominis, & ipſius hominis eſſentia,ac forma, quam accipit moralis declaratam in libris de anima, ut in ea aliquantum cognita poſſit virtutes, omnesque habitus conſiderare.Diuino autem philoſopho vtilis eſt ſcientia de anima,quia ab hac ſumit, quòd ſubſtantiæ abiunctæ a materia ſint intelligentes,qđ aliundè cognoſcere non poteſt, quare niſi eſſet ſcientia de anima , nunquam cognoſceret diuinus,quòd ſubſtantiæ abſtractæ intelligunt,& ita rueret pars illa præcipua diuinæ ſcientiæ,quæ de diuinis mentib. eſt,nil enim aliud ibi cognoſceretur, niſi id, quod cognoſcitur in octauo libro Phyſicorum,videlicet quòd ſint motores æterni,& a materia abiuncti, ſed quod ſint intelligētes,& vitam beatiſſimam degant,non cognoſceretur.Hoc,quod dicit Auerroes, verum eſt, ſed modus,quo ipſe,& Auerroiſtæ id declarant mihi non probatur.Dicunt enim,oſtendi in tertio libro de anima, humanum intellectum eſſe a materia abiūctum,vnde colligitur, quòd omne a materia abiunctum eſt intellectus ; attamen nullibi in tertio libro de Anima oſtenditur intellectum noſtrum eſſe abiunctum a materia; & in hoc Auerroes maximè deceptus eſt. Non fit igitur hæc illatio per rationem a ſimili, ut Auerroes putat,ſed potius a minori ſic.Intellectus humanus eſt nobiliſſimus omnium rerum inferiorum , habetque operationem nobiliſſimam omnium,quæ eſt intellectio,nulla enim hac perfectior datur in hoc mundo inferiore, ergo multo magis debet hæc eſſe operatio illarum formarum diuinarum,cum illæ ſint abiunctæ a materia,vt oſtenditur in octauo libro Phyſicorum,& ita nobiliores humano intellectu,qui eſt forma in materia,& actus corporis,ut dicitur in ſecundo de anima communiter de omni anima.Cum enim pręſtantiorem hac operationem non cognoſcamus,rationi conſonum eſt,ut ſi hæc competit formę ignobiliori, multo magis & nobilius competit nobilioribus; quicquid enim in his inferioribus ineſt ſignificans abſolutè perfectionem,id omne attribuendum eſt etiam diuinis,& modo præſtantiore. Dixi, abſolutè,quia multæ ſunt in his inferioribus perfectiones quæ non ſunt ponendæ in diuinis,quia non ſunt perfectiones abſolutè, ſed denotantes aliquam imperfectionem, vt viſio in animali perfectio quædam eſt,non tamen abſolutè perfectio,ſed ſuppoſita imperfectione naturæ animalis, quę hoc ſenſu indiguit tanquam remedio plurium ſuarū imperfectionum ; homo verò ſenſuum auxilio potiſſimum indiguit propter intellectum . Cū enim intellectum habeat materię tenebris inuolutum,qui nihil poſſit intelligere,niſi ei à ſenſu offeratur obiectum,dati ſunt ei ſenſus, ut mouerent intellectum , quo remedio non indiguerunt formę illæ abiunctę a materia, cum per ſe abſque ope ſenſus intelligant. Eſſet igitur in ijs imperfectio,ſi ſenſum haberent,quia hoc ſupponeret in eis multas imperfectiones. Alio etiam modo dicere poſſumus, fieri a diuino Philoſopho hanc illationem, docet enim Ariſtoteles in Contextu quintodecimo,& ſextodecimo tertij libri de anima, omnę abiunctum a materia eſſe intelligens,adeò vt etiam lapis, qui ſine materia eſt,ſit intelligens,& intellectio ipſa ; Cum igitur cognouimus , motores illos cœleſtes a materia eſſe abſtractos,inferre ſtatim poſſumus, eos eſſe intelligentes. Sic igitur oſtendimus vtilitatē ſciētiæ de anima ad ſcientias omnes communiter, & ad quaſdam particulariter, nempe & ad moralem,& ad diuinam. Poſſemus etiam de multis effectricibus artibus id oſtendere,ut de arte medica,quę multa ſumit a libris de anima, ut hic conſiderat Paulus Venetus,ſed hoc alijs conſiderandum relinquimus : Reſtat conſiderandum, quomodo ſcientia de anima ſit utilis ad ſcientiā naturalem,ſed hoc uidetur clarum cum ab ipſo, Ariſtotele declaretur dum ait. *Eſt enim tanquam principium animalium.* Cum Philoſophus naturalis verſetur in cognitione corporum naturaliū, quorum præſtantiſſimum eſt animal;quo ignorato,imperfecta admodum eſt, & pręcipua parte deſtituta ſcientia naturalis , atque anima eſt formale principium animalis,& ipſamet animalis natura,qua animal eſt animal,quare ignorata anima,non poteſt animal cognoſci ; eſt igitur

philo-

philoſopho naturali non modo vtilis ſed omninò neceſſaria cognitio animæ. Hoc tamen dictum Ariſtotelis ſi bene conſideretur, difficultate non caret, vtile namque dicere aliquid poſſumus ad aliud, & non ad ſeipſum. quomodo igitur ſine abſurditate dicere poſſumus ſciētiam de anima vtilem eſſe ſcientiæ naturali, ſi ipſamet eſt ſcientia naturalis? nam ſi ſanitatem vtilem eſſe dicamus ad edendas operationes vitę, rectè dicimus; ſi vtilē diceremus ad hoc, vt homo ſit ſanus, non rectè dicimus, q͂a vtilitatis nomen dicit relationem ad aliud, non ad ſe ipſum. Hac difficultate maximè vrgentur illi, qui dicunt ſubiectum horum librorum eſſe animā; ſed nos q̃ dicimus ſubiectū eſſe corpus aīatum, eā facilè ſoluimus, ſeruemus. n. differētiam aliquam rei vtilis, & illius, cui eſt vtilis, cum enim tractari animā dicamus vt principiū corporis animati, quod eſt ſubiectum huius totius contemplationis, rectè dicimus ad cognitionem animati corporis vtilem eſſe, immo neceſſariam animæ cognitionem; præcipuè namque a ſubiecto ſcientia conſtituitur, & omnia propter ipſum tractātur, quo fit vt alia omnia ad eius cognitionem conducere dici poſſint, at ipſam ſubiecti notitiam ad ipſammet cognoſcendum vtilem dicere non iure abſurditate poſſumus. Indicat ergo Ariſtoteles, ſe tractationem de anima inſtituere, vt de principio animati corporis, non vt de ſubiecto propriè accepto. Dicit autem, *animalium*, potius, quam uiuentium, quia nondum confutauit antiquorū errorem putantium, plantas non eſſe animatas, ſed ſola animalia viuere, quam confutabit in calce huius primi libri, ideo hic ſola nominat animalia, ſicut etiam in primo de partibus animaliū capite primo dicit, ſe de anima acturum, qua animal tale eſt, eſt autem tum hic, tū ibi in procemio, quare ei licet ſecundum antiquos loqui, quorum ſententiā nondum reprobauit, ea autem reprobata, nō dicet amplius in ſecundo libro animam eſſe cauſam animalis, ſed uiuentis corporis latè accepti. Quæritur, quare Ariſtoteles non ſimpl'r dicat, aīam eſſe animalium principium, ſed *tanquam principium*. Variæ huius afferuntur rationes. Simplicius dicit, verā principia eſſe ſubſtantias illas a materia immunes, animam verò, quatenus eſt anima, eſſe materialem, & diuiduam, proinde nō eſſe verè principium, ſed tanquā principium. Ego verò non puto hanc eſſe mentem Ariſt. quamuis enim anima non ſit principiū eo modo, quo formæ abſtractæ principia dicunt̄, eſt tamen verè principium formale animatorum, & maximè in ſcientia naturali, in qua res materiales conſiderantur, digna eſt nomine principij, & veriſſimè principium dr̄. Ioannes Grammaticus dicit, proximum, & immediatum animalium principium eſſe naturam, non aīam, ideo animam dici tanq̃ principium, nō omninò principiū. Sed hac ſententia nulla poſſet falſior enuntiari, natura enim eſt proximum, & adæquatum principiū corporis naturalis, quatenus eſt naturale, animalis autem, & aliarum ſpecierum non niſi remotum animalis enim, quatenus eſt animal, proximum, & æquatum principium eſt anima, cum per animam, non per naturam ſit animal. Videtur igitur accipiēda expoſitio D. Thomæ dicentis, hanc vocem *tanquam*, non dicere ſimilitudinem, ſed expreſſionem; non enim dicit Ariſtoteles animam eſſe ſimilem principio, cum ſit verè principium, ſed vult exprimere qua ratione conferat eius cognitio ad ſcientiam naturalem, & ad cognitionem animalium, & inquit conferre ut principium animalium, ſiquidem & hoc modo, & alijs multis poteſt aliquid ad alicuius cognitionem conferre. Vel etiam dicere poſſumus, Ariſtotelem voluiſſe hoc pacto confusè loqui, quia nondum declarauit, quomodo anima ſit animatorum principium, idque in ſecundo libro declarabit. Sententia igitur totius literę clara eſt, & verbum *videtur*, quod in initio ponitur, non dubitationem denotat, ſed euidētiam, vt Simplicius ait. Profert enim hoc Ariſtoteles vt manifeſtum, quòd cognitio animæ vtilis eſt ad omnes diſciplinas, maximè verò omniū ad naturalem, cuius eſt pars, proinde qua ignorata non poſſet ſcientia naturalis perfecta dici. Vel fortaſſe non propter euidentiam, ſed propter modeſtiam dixit Ariſtoteles, *videtur*.

CONTEXTVS III.

Quærimus autem contemplari, & cognoſcere naturam ipſius, & ſubſtantiam; poſtea quæcunque accidunt circa ipſam; quorum alia quidem propriæ paſſiones videntur, alia autem communes, & animalibus propter illam ineſſe.

IN hac particula Ariſtoteles nos dociles reddit dicens, quæ ſit inueſtigaturus de anima, inquit enim ſe duo eſſe tractaturum; primum quidem naturam, & eſſentiam ipſius animæ, deinde verò affectiones conſequentes; eaſque eſſe duplices, aliæ namque vnr propriæ ipſius aīæ eſſe, aliæ verò communes, i. communicatæ cū corpore. Sunt igitur in hoc Contextu tria dicta cōſideranda. Vnum, quòd eſſentia animæ inueſtiganda proponitur. Alterum, quod affectiones, & operationes cōſequentes. Tertium demum, quod hæ duplices ſunt; aliæ quæ vident̄

propriè ipſius animæ, aliæ, quæ cum corpore ſunt communicatæ. In primo quæritur, cur dicat, *Contemplari, & cognoſcere*. Sanctus Thomas inquit, *Contemplari*, ſignificare confuſam, & imperfectam notitiam; *Cognoſcere*, verè perfectam, & demonſtratiuam ſcientiam, quæ videtur etiam Ioannis Grammatici ſententia eſſe. Ea tamen ita aliena eſt a propria harum vocum ſignificatione, & gratis prolata, ut admittenda non videatur. Vel igitur dicendum eſt, hæc verba hic ponit, ut idem ſignificantia, vel contemplationem eſſe ipſam viam, & diſcurſum, & inquiſitionem; cognitionem verò eſſe finem illius motus. Cur autem dicat Ariſtoteles, *Naturam, & ſubſtantiam*, clarum quidem videtur ſecundum ſe, dubium tamen ſi interpretum in hoc diſſenſionem ſpectemus, quã omninò miſſam facimus, cum in ea tempus terere operepretium minime ſit, & ſolã Auerrois interpretationem accipimus, quæ perſpicua eſt, & omni difficultate caret; manifeſtum enim eſt, Ariſtotelem per hæc duo vocabula idem ſignificare, videlicet illud ſolum quod per definitionem animę ſignificabitur, & quod Ariſtoteles conſiderandum proponet in Contextu primo ſecundi libri, nempe quid ſit anima, ſic enim ſæpe accipimus naturam pro eſſentia, & quidditate cuiuſcunque rei ſiue ſimplicis ſiue compoſitæ; & ita clarum eſt primum Ariſtotelis dictum. Sequitur ſecundum, quando inquit. *Poſtea quæcunque accidunt circa ipſam*, hoc eſt, quærenda poſtea ſunt accidentia conſequẽtia, quando enim alicuius rei, & naturam cognoſcimus, & accidentia, quæ eam conſequuntur, perfectè eam cognoſcimus, & nil in ea relinquitur conſiderandum. Dictio illa, *poſtea*, ſignificat ordinem conſiderationis, prius enim inquirendum eſſe inquit, quid ſit anima, poſtea verò conſiderandas eius operationes, & affectiones. Sed videtur Ariſtoteles ſibi repugnare, qui in Contextu trigeſimotertio ſecundi libri contrarium ordinem ſeruandum proponit, ibi enim dicit prius eſſe cognoſcendas operationes, quàm ipſas animæ facultates, & prius obiecta quam operationes, & ita progreſſum indicat ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad facultates animæ, cuius contrarium hic aſſerit. Ad hoc dubium reſponderi ſolet, & rectè, quòd hic loquitur de ordine doctrinæ, in eo autem loco non de ordine, ſed de via. Sed ex hoc aliud nobis colligendũ eſt, quod alij ignorauerunt, hæc duo propoſi hic ab Ariſtotele non vt tractanda ambo in libris de anima, ſed vnum in libris de anima, alterum in Paruis naturalibus. In libris enim de anima nil aliud declarare vult, quàm quid ſit anima, & ſingulæ ipſius facultates, deinde in Paruis naturalibus declarabit accidentia, & operationes, & hunc ordinem hic ſignificat Ariſtoteles, quem etiam apertiſſimè ſignificat in initio libri de ſenſu, & ſenſilibus, dum ait. *Quoniam autem de anima ſecundum ſeipſum determinatum eſt prius, & de virtutum qualibet ſecundum partem ipſius, conſequens eſt facere conſiderationem de operationibus*: Aſſerit ergo, ſe in libris de anima nil aliud docuiſſe, quàm ipſam ſecundum ſe animæ naturam, & ſingularum partium, ſeu facultatum animæ, ſequi autem agendum de operationibus. Quẽ eundem ordinem hic proponit; in ipſa tamen conſideratione animæ, & facultatum animę hac uia utetur. Progredietur ab operationibus ad facultates animæ tanquam a notionibus, nec ob id dicetur ibi agere de operationibus, quia in his libris eas non ſecundum ſe conſiderabit, ſed ut ex iis nos ducat in cognitionem animæ. Quòd ſi de operationibus plura dicet, id faciet, quia declaratio facultatũ animæ talem operationum cognitionem requiret. Ob id notandum ſummopere eſt, quod alij non animaduerterunt, quod cum de operationibus animæ propter animæ tantum cognitionem agat in libris de Anima Ariſtoteles, in iis hanc differentiam comperiemus, quod aliquæ breuiter tantum, & confuſè conſiderantur, aliquæ fuſius, & diligentius, aliquę etiam diligentiſſimè, prout diuerſarum animæ uirium cognitio modo perfectiorem operationum notitiam poſtulauit, modo imperfectiorem. Ideo ubi ſatis fuit leui operationis cognitione ad cognoſcẽdum aliquam animæ facultatem, Ariſtoteles ea non contentus docuit poſtea exquiſitius de ea operatione in Paruis naturalibus. Vt de ſenſuum operationibus Ariſtoteles aliqua dixit in libris de anima, quæ ſatis erant pro ſingulis cognoſcendis, abſolutè tamen non ſatis erant pro ipſarum operationum perfecta cognitione, ideo Ariſtoteles in Paruis naturalibus in libro de Senſu, & Senſilibus hanc operationum tractationem abſoluit. De intellectione autem nullum comperimus ſcriptum librum in Paruis naturalibus, quia in libris de Anima tractatio de intellectu ita diligentem, ac perfectam ſuę operationis notitiam poſtulauit, vt nihil de ea dicendum manſerit in Paruis naturalibus. Per hoc tamen non ſtat, quin tota de intellectione tractatio in libris de Anima ſit, propter intellectum cognoſcendum. Ideo in Contextu trigeſimoſeprimo, & in quadrageſimo tertij libri de Anima non aſſerit Ariſtoteles, ſe de intellectione, & de ſenſatione locutum eſſe, ſed de ſenſu, & de intellectu; & poſtea in principio libri de Senſu, & Senſilibus non dicit ſe egiſſe de anima, & de operationibus animę, ſed ſolum de anima ſecundum ſeipſam, ac de varijs ipſius uiribus, manere autem agendum de operationibus, quem doctrinę ordinẽ hoc in loco proponit. Ex hoc autem dicere poſ-

ſumus, quòd omnes de animalibus libri habendi ſunt tanquam liber vnus, in quo corpus animatum ſubiectum ſtatuatur; diuiſi verò ſunt in plures ob maiorem doctrinæ commoditatē, ac facilitatem, & diſtinctionem, qui ex diuerſis tantum intentionibus, circa idem ſubiectum, ac ſcopis diſtinguuntur, qualis eſt diſtinctio inter ſe octo librorum de Phyſica auſcultatione. Ideo nō eſt mirum, ſi in proœmio primi de partibus animalium Ariſtoteles de anima tractandum proponat, & in proœmio librorum de anima proponat agendum de operationibus animæ in paruis naturalibus. Reſtat tertia particula conſideranda, quando dicit, *Quorum aliæ quidem propriæ paſſiones uidentur.* In cuius interpretatione concordes videntur omnes Græci interpretes, Latini, & Auerroes dicentes, duo genera operationum animæ hic ab Ariſtotele ſignificari, & alias quidem eſſe proprias animę idest non communicatas cum corpore, quia fiunt ſine vllo corporis interuentu, cuiuſmodi eſt operatio intellectus, alias verò communes, id eſt cum corpore communicatas, nec ſine ipſo editas, cuiuſmodi ſunt omnes operationes animæ vegetalis, & animæ ſenſibilis, hæ namque produci non poſſunt ſine corporis vſu. Addit autem Simplicius, Ariſtotelem non loqui hic de operatione intellectus in ſe manentis hanc enim non vocaret accidens, cum ſit ipſamet ſubſtantia intellectus; ſed de ſola operatione intellectus progreſſi in corpus, quam vocat operationem propriam, quia exercetur ſine ullo corporis vſu. Sed hæc ſententia mihi maximè dubia videtur, nam operatio animæ poteſt duobus modis dici pendens a corpore, uno modo a proprio corporeo organo, in quo exerceatur, vt viſio ab oculo, ſine quo non fieret. Et ſic omnes operationes animæ ſenſitiuæ, & vegetalis pendent à corpore, quia omnes habent in corpore propria inſtrumenta, in quibus exercentur; operatio autem intellectus hoc modo a corpore non pendet, quia (vt Ariſtoteles docebit in tertio libro) nullam habet illa totam corporis partem, quæ dicatur inſtrumentum, in quo exerceatur. Altero modo dicitur operatio pendere a corpore, idest, a virtute corporea, proinde etiam ab organo ſiue proprio, ſiue alieno, qua ratione etiam operatio intellectus pendet a corpore, ut infra Ariſtoteles dicturus eſt, quia nō poteſt fieri ſine imaginatione, quæ eſt operatio facultatis corporeæ, & organicæ, & hæc rurſus pendet a ſenſibus externis; qui ſunt organici, quare etiam operatio intellectus pendet a corporeis organis, ſi non propriis, ſaltem aliarum facultatum, & partium animæ. Videndum igitur eſt, utro modo intelligat Ariſtoteles hic operationem animæ propriam, vel communem. Illi quidem priorem tantum modum reſpexiſſe uidentur, qui eſt reſpectu proprij tantum organi. Sed hæc non eſt mens Ariſtotelis, qui per hoc ſeparat operationem communem a propria, quod communem dicit non ipſi animæ ineſſe, ſed corpori propter illam, vult igitur illam eſſe propriam animæ operationem, quæ non corpori dicatur ineſſe, ſed ipſimet animæ, eo quòd ſine corpore fiat; huiuſmodi autem non eſt apud Ariſtotelem operatio intellectus, cum in tertio libro dicat apertè eam non fieri ſine imaginatione, & vbique dicat eam non ipſi animæ attribui, ſed toti compoſito animato. Nam in Contextu ſexageſimoquarto huius primi libri inquit. *Qui dicit animam iraſci, perinde eſt, ac ſi dicat animam texere, uel ædificare,* & ſubiungit, *melius enim fortaſſe eſt non dicere animam miſereri, addiſcere, ac diſcurrere, ſed hominem anima* Et in ſecundo libro Contextu vigeſimoquarto ait. *Anima eſt id, quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus.* Igitur ſi hic illam operationem aſſerat eſſe communem, quæ animali ineſt propter animam, & talis eſt operatio intellectus, abſque dubio eſt operatio communis, non propria animæ, idque Ariſtoteles ore rotundo dicturus eſt infra in Contextu duodecimo, quare communem vocat eam, quæ vtcunque pendet a corpore, ſiue a proprio organo, ſiue a uirtute corporea, omnis enim operatio talis attribuitur non animæ ipſi, ſed corpori propter animam. Quòd autem operatio intellectus nō pendeat ab organo proprio, id certè non facit ut dicatur operatio propria animæ, cum per hoc non ſtet, quin dicatur homini propter animam ineſſe, propterea quod pendet a virtute corporea, ſine qua non fieret. Quæ nam igitur vocatur hic ab Ariſtotele operatio animæ propria? certè nulla, quæ in his libris clara admodum eſt ſententia Ariſtotelis, quod nulla ſit animæ operatio propria, ſed omnes ſunt totius animati, corporis ut ſubiecti, animæ vero, vt cauſæ, a qua producitur; ideo hic dicit, *videtur,* dubitando loquens, nam videtur quidem eiuſmodi eſſe operatio intellectus, ut in Contextu duodecimo dicturus eſt, non tamen eſt, ita enim videtur, quia non habet organum aliquod proprium, non eſt tamen, quia alio modo pendet à corpore, quare communis eſt, cæteræ verò organa propria habent, quare abſque dubio ſunt communes. Rectè igitur dicit Ariſtoteles, *videntur*, quia non habere organum proprium facit fortaſſe, vt ita uideatur. Vel etiam hoc dicit reſpiciens antiquorum ſententias, quas in hoc libro primo reprobaturus eſt, plures enim ipſorum ponebant animam eſſe corporeum quiddam, quod per ſe poſſet ſubſiſtere, & ei tribuebant accidentia propria, quæ ipſi ſine corpore ineſſent, vt illi, qui dicebant animam a ſe moueri, deinde mouere corpus; ita igitur videtur aliquas eſſe operationes animæ proprias, ſed ſecundum Ariſtotelem

ſtotelem non ita ſeſe res habet. Colligunt aliqui ex hoc Contextu ſubiectum in his libris eſſe animam. Id enim eſt ſubiectum, cuius natura & cuius accidentia quæruntur, nec aliud eſt præter hæc duo, quod de ſubiecto ſcientiæ quæratur cognoſci, ſed uana eſt eorum argumentatio, quod enim proponatur quærenda animæ natura, hoc nihil eſt, nam & principiorum, & accidentium definitiones in ſcientijs quæruntur, & Ariſtoteles in Contextu octuageſimoſeptimo quarti Phyſicorum quærendum proponit, quæ ſit natura temporis; accidentia uerò, & affectiones proponit conſiderādas, quæ ab anima tanquam a cauſa producuntur in corporibus uiuentibus, & ita illis inſunt propter animam, ſed non quæ inſint ipſi animæ tanquam ſubiecto. Quod inde etiam patet quoniam hæ tractabuntur in paruis naturalibus, ubi animato corpori attribuuntur, non animæ, ut ipſemet Ariſtoteles aſſerit in initio libri de ſenſu, & ſenſilibus. Ideo rectè aliqui notarunt, Ariſtotelem non proponere conſiderāda illa, quæ accidant animæ, ſed quæ, *accidunt circa ipſam*, nam ſi dixiſſet, ipſi, ſignificaſſet accidentia inhærere ipſi animæ, ideo maluit uti modo loquendi communiore, & dicere circa ipſam, non enim quicquid circa animam accidit, ipſi animæ accidit, ſed etiam, quæ animato, quatenus eſt animatum, & per animam accidunt, circa animam dicuntur accidere.

CONTEXTVS IIII.

Omniquaque autem, & omninò difficillimorum eſt accipere aliquam fidem de ipſa. Cum enim ſit quęſtio communis, & multis alijs (dico autem eam, quę circa ſubſtantiam, & ipſius quid eſt) fortaſſis alicui videbitur vna quædam methodus eſſe de omnibus, de quibus volumus cognoſcere ſubſtantiam; ſicut & eorum, quæ ſecundum accidens propriorum demonſtrationem, quare quærendum vtique erit methodum iſtam.

IN ſequenti parte Ariſtoteles conſiderat propoſitæ contemplationis difficultatem, ut ingenuos auditores, attentos, ac diligentes reddat, ignauos autem, & indignos repellat, hi namque rei difficultatem pertimeſcere, & ab incæpto facilè deſiſtere conſueuerunt. Et quia in præcedenti contextu dixerat Ariſtoteles, duo eſſe inueſtiganda de anima, naturam, & accidentia conſequentia: ideo ſeorſum in vtroque conſiderat contemplationes difficultate, & hic incipit ab ea difficultate, quæ ad naturā animæ pertinet, eamque duplicem eſſe inquit, primum enim docet difficultatē ratione viæ, ac methodi, qua ducamur ad cognoſcendam animæ naturam; deinde etiam oſtendet difficultatem ratione ipſius rei, ideſt eſſentiæ animæ inueſtigandæ. De difficultate ratione methodi loquitur in hoc contextu, & in initio ſequentis, & huius partis ſententia hæc eſt. Difficillimum eſt cognoſcere, quid ſit anima, quia non eſt clarum, qua methodo uti debeamus ad rerum definitiones inueſtigandas, & uidetur in hoc conſiſtere difficultas, ꝙ dubium eſt, an vna ſit methodus inſeruiens definitionib. omnium rerum inueſtigandis, an pro rerum uarietate variæ etiam ſint methodi, & vtrouis dato, difficultatibus vrgemur. Nam ſi una eſſe dicatur omnium definitionum quęrēdarū methodus, diſputandum erit, quæ nam ea ſit, idque ob ſententiarum diuerſitatem inuenire non facilè erit, Philoſophorum enim alij hac methodo, alij illa, alij alia vſi ſunt ad inueſtigandas rerum definitiones ignotas; nam (vt dicet Auerroes in Commentario ſequente) Hippocrates demonſtratione vtebatur, Plato diuiſione, ut legimus in Philebo, in Protagora, & in Sophiſta, ubi diuiſionem maximè extollit, vocatque diuinum donum, de qua Platonis ſententia loquitur Ariſtoteles in ſecundo libro Poſteriorum Analyticorum, ubi etiam aliam methodum ipſe adducit, quę ipſi mirificè placuit, q̃ eſt via illa compoſitiua, quā ego tum in libris meis de Methodis, tum in Commentarijs in Poſteriores Analyticos fuſiſſimè declaraui. Si verò dicamus pro rerum varietate, varias eſſe methodos inueſtigandi quid eſt, maior adhuc difficultas fit, quia difficile eſt diſcernere, quæ methodus cuique rei conueniens ſit, huic enim rei magis fortaſſe hæc methodus aptabitur, illi verò alia. Sed dato etiam, quòd nulla ſit in methodo difficultas, ſed ſit manifeſtum, an demonſtratione utendum ſit, an diuiſione, an aliqua alia methodo pro cuiuſque rei definitione inueſtiganda, difficultas nō parua manebit in re, nimirum in partibus definitionis, è quibus cōſtituere definitionem oporteat; partes enim definitionis ſunt genera, & differentię; diuerſarum autem rerum diuerſa ſunt gña, & diuerſæ

differentię

differentiæ; quare non facile eſt videre quæ genera, & quas differentias in cuiuſque rei definitione accipere debeamus, proinde poſſumus in multos errores incidere. Hic eſt ſenſus horum duorum contextuum, in quibus id animaduertendum eſt, Ariſtotelem nullam tetigiſſe difficultatem ipſius animæ propriam, ſed ſolum communem omnibus rebus, quorum definitiones inueſtigentur, eumque tum rõne methodi, tum ratione ipſius rei, ut declarauimus, poſtea enim Ariſtoteles tranſibit ad cõſiderandas difficultates proprias animæ in indiganda eius definitione. Nunc ad verborũ conſiderationem accedamus. *Omniquaque autem, & omninò difficillimorum eſt accipere aliquam fidem de ipſa.* His verbis indicat Philoſophus, maximã fore in cognoſcenda animæ eſſentia difficultatem, non ſolum enim dicit difficillimum fore cognoſcere perfectè, quid ſit anima, ſed etiã aliquam fidem de ipſa accipere, nam dictio illa *aliquam*, minuit cognitionis certitudinem, & indicat etiam imperfectam cognitionem difficillimam fore. Deinde incipit exponere eam, quam diximus, difficultatem ratione methodi idoneæ ad inueſtigandum quid eſt, & cum in primis dicat, quæſtionem ipſius quid eſt, cõmunem eſſe *multis alijs*, quæritur cur non dicat omnibus, cum de qualibet re uideatur poſſe quæri quid ſit. Ad hoc reſpõdet Ioannes Grãmaticus, Ariſtotelem non dixiſſe omnibus, propterea quod non omnia poſſunt definiri, ſuprema enim genera, & indiuidua non definiũtur. Sed hæc reſponſio approbanda non uidetur, quia ſi de vera definitione loquamur, ſolius ſubſtantiæ compoſitæ datur definitio propriè accepta, rerum autem ſimpliciũ non ſunt definitiones; ſic autem neque animæ datur definitio, quare vanum eſt de methodo dubitare. Si verò latius definitionem ſumamus, quæ exprimat rei eſſentiam, ſiue ſimplicis, ſiue cõpoſitæ, ſic cuiuslibet rei poteſt quæri quid eſt, immo, & ſingularium ſunt definitiones, ut Auerroes dicit in Commentario octauo huius primi libri, quare dubium viget. Alij dicunt, quòd licet quælibet res propriam eſſentiam habeat, quæ per definitionem ſignificari poteſt, non tamen cuiuſlibet rei eſt ignota definitio, & methodo indiget, ideo non de omni re quæritur quid eſt, quoniam de quibuſdã eſt per ſe notum quid ſit. Hæc reſponſio admitti poteſt, ſed poſſumus etiam dicere, Ariſtotelem ita loqui uoluiſſe propter cautelam philoſophicam, ne nunc in diſputationem reuocaret, an de omni re poſſit quæri quid ſit, an non de omni, quemadmodum etiam in Contextu vndecimo primi libri Phyſicorum non dixit ſe ſupponere, omnia naturalia moueri, ſed aut omnia, aut quædam, quia ſatis ibi ſupponebatur dari motum etiam ſupponendo quædam moueri. Quando autem dicit, *Circa ſubſtantiam, & ipſius quid eſt*, dictio *Et*, declaratiua eſt, declarat enim ſe per ſubſtantiam nil aliud intelligere quàm eſſentiam, & quidditatem rei, nomen enim Græcum οὐσία ſignificare poteſt, & Categoriam ſubſtantię ab accidentibus diſtinctam, & eſſentiam cuiusliber rei tam ſubſtantię, quam accidentis, ut ſumitur hic. Inquit igitur Ariſtoteles, poſſe fortaſſe alicui uideri, unam eſſe methodum, qua omnium eſſentia declaretur, & id, quod dicit declarat a ſimili, quando inquit. *Sicut & eorum quæ ſecundum accidens propriorum demonſtrationem*. Quemadmodum enim ad omnium accidentium propriorum notificationem vna eſt methodus demonſtratio, ita credere quiſpiam poſſit vnã eſſe methodum, qua cuiuslibet rei eſſentia notificetur; & ita difficultas manebit in cognoſcendo, quænam ſit hæc methodus, cũ non eadem ab omnibus ponatur. Dicit autem, *ſecundum accidens propriorum*, quia nomine proprij ſignificatur omne illud, quod æquale eſt rei, & cum ea reciprocatur, quare etiam vltima differentia, & tota definitio dicitur proprium. Ad horum igitur excluſionem dixit, *ſecundum accidens*, ideſt propriorum accidentium. Ideo ex hoc loco manifeſtè ſumitur nil aliud ſub demonſtratione cadere, niſi accidentia propria. Sed aduertendum eſt, accidentium propriorum quæſtionem alio modo ad demonſtrationem pertinere, alio modo ad eam methodum inueſtigandi quid eſt, de qua dubitat Ariſtoteles. Quoniam enim proprium alicuius eſt proprium, & accidens alicui accidit, ideo horum quæſtio, prout ſunt accidentia propria, eſt quęſtio inhærentiæ eorum in ſubiecto, eaque notificatur per demonſtrationem propter quid; hanc enim ſemper intelligit Ariſtoteles nomine demonſtrationis abſolutè prolato. Quatenus verò de his quoque poteſt ſimpliciter quęri quid ſint, hoc modo ipſorum quęſtio non demonſtrationem reſpicit, ſiquidem demonſtratio propriè, & formaliter non ſatisfacit quęſtioni quid eſt, ſed aliam methodum reſpicit, de qua loquitur Ariſtoteles, quando dicit dubium eſſe de methodo, qua de vnaquaque re declaretur quid eſt, communiter enim loquitur de cuiuſque rei eſſentia quærenda, ſiue ſubſtantiæ, ſiue accidentis.

CONTEXTVS V.

Si autem non eſt vna quædam, & communis methodus de ipſo quid eſt, adhuc difficilior fit ipſa negotiatio. oportebit enim accipere circa vnũquodque quis modus. Si autem manifeſtum ſit

vtrum demõſtratio aliqua ſit, aut diuiſio, aut etiam aliqua alia methodus, adhuc multas habet dubitationes, & errores, ex quibus oportet quærere, alia enim aliorum principia, ſicut numerorum, & planorum.

DEclarat difficultatem quæ oritur ex alterius membri poſitione, ſiquis eorum dicat nõ vnam eſſe methodum declarandi omnium rerum eſſentias, adhuc maiore difficultate vrgemur. Nam ſi plures pro rerum varietate ſunt methodi, videndum eſt, quænam unicuique rei conueniens ſit, nam uni rei vna cõueniet, alij verò rei non illa, ſed alia. Notandũ eſt, Ariſtotelem pro eodem ſumere methodũ, & modum, hæc enim idem reuera ſignificãt, ac inſtrumentum ſciendi, ideo etiam ſecundo Metaphyſicorum contextu quintodecimo dicebat Ariſt. vanum eſſe quęrere ſimul ſcientiã, & modum ſciendi, nil aliud intelligens ꝑ modum quam inſtrumentum ſciendi, inſtrumenta autem Logica non ſunt niſi methodi, quare hæc omnia idem ſignificant. *Si autem manifeſtũ ſit, utrum demonſtratio ſit, an diuiſio, an aliqua alia methodus.* Tranſit ad conſiderandam difficultatem ratione rei, nempe ratione partiũ, ex quibus conſtituẽda eſt definitio, & inquit, etiamſi manifeſta ſit methodus, qua cuiuſque rei eſſẽtiam declarare deberemus, adhuc difficultas in re manet, quas nam partes quęramus, ex quibus definitio conſtituatur. Et huius difficultatis rationem ſubiungens inquit, diuerſarum enim rerum diuerſa ſunt principia, ut numerorum, & ſuperficierum. Non intelligit autem principia remota, ſiquidẽ aliqua fortaſſe ſunt, omnium rerum communia principia, ſed proxima neque aliud intelligit per principia, quã genera, & differentias, ex quibus cuiuſcunque rei definitio conſtituenda eſt ſiue ſubſtantiæ, ſiue accidentis. Principia enim lato vocabulo appellantur quæcunque ad declarandam cuiuſque rei eſſentiam in definitione ſumũtur. Poſſunt autem multa in proximo genere differre; vel ſi qua in hoc conueniant, ea in differentijs ſaltem vel omnibus, vel aliquibus diſcrepare. Tangit autem hanc difficultatem Ariſtoteles vt communem rebus omnibus, quarum definitiones quærãtur, in omnibus enim, uerum eſt, quod eorum, quæ definiuntur, nõ eadem ſunt principia, ideſt, partes definitionis. Sciendum autem eſt, non tantum reuera fore difficultatẽ in eſſentia animę cognoſcenda, quantam Ariſtotel ſignificare viſus eſt, nam cũ ſit in proœmio, amplificatione vtitur ut augendo difficultatem eos attentiores reddat, nam reuera de ipſa ſaltem methodo hic dubitandum nõ eſſet, cum ea iam ſit declarata in ſecundo libro Poſteriorum Analyticorum. Sed Ariſtot. amplificationis gratia difficultatem hanc licet ibi diſcuſſam hic ut nouam, & integram proponit. Propterea non uidebimus Ariſtotelem in ſecundo libro hanc de methodo difficultatẽ ſoluere; ſupponit enim iam declaratam eſſe in ſecundo Poſteriorum, qua methodo ſit vtẽdum ad tractanda attributa, quæ in eo quod quid eſt prædicantur. Fortaſſe etiam in conſideranda hac difficultate reſpexit antiquos, eoſque pungare uoluit, ſignificans difficillimum eſſe ex eorum dictis duci in cognitionem eſſentiæ animæ, quandoquidem eorum nullus eſt, qui uel plene eam declarauerit, uel ſaltem prope ad eã acceſſerit reuera enim nec de methodo apud eos conſtabat, qua definitionis partes uenandę ſint, nec de ipſis definitionis partibus, etenim non de proximo tantum animæ genere, ſed de ſupremo quoque inter eos non conueniebat. Alij namque animam corporeum aliquid eſſe ſtatuebant, alij accidens aliquod modò huius Categoriæ, modo illius, difficillimum autem eſt rei definitionem inuenire, de qua dubium ſit, & controuerſum, in qua Categoria collocanda ſit. Ideo ſano modo intelligẽda ſunt omnia hæc Ariſtotelis verba; non enim dicit, quærendam eſſe iſtam methodum, quia reuera eã poſtea quærere uelit, non enim eam amplius quęret, ſed ut augeret difficultatem, quæ conſiſtit in conſideratione opinionum antiquorũ, qui rei veritatem neque omnino aſſecuti ſunt, neque aliqua ſaltem ex parte attigerunt. In hac parte quædam annotanda ſunt pro defenſione eorum, quæ nos in libris noſtris Logicis alias ſcripſimus. Primum quidem diximus, nomen methodi eſſe commune genus ordinis doctrinæ, & viæ, quæ etiam proprio nomine dicitur methodus, nempe inſtrumentum Logicum habens illationem ignoti ex noto. Quidã Medicus vir doctiſſimus hoc impugnauit dicens, methodum non ſignificare niſi ordinem doctrinæ, nunquam accipi pro uia, & auſus eſt aſſerere, Ariſtotelẽ nunquam uſum eſſe nomine methodi pro via doctrinæ, ſed ſemper pro ordine. Nos tamen dicimus eum in errore eſſe; nam ſi ipſam vocis ſignificationem ſpectemus non magis ordinem, quàm viam ſignificare apta eſt. Quod verò de Ariſtotele dicit, falſum eſſe oſtenditur ex uerbis Ariſtotelis hoc in loco, nam vocat methodum inſtrumentũ ſciendi, quo ducimur ad cognoſcendum quid eſt, & poſtea clarè nominat demonſtrationem, & diuiſionem ut methodos, demonſtrationẽ igitur, quo inſtrumentum ſciẽdi eſt, methodum uocat, quare locum hunc abſque dubio ille

Medicus non uidit. Sumitur etiam ex hoc loco argumentum aduerſus communem Logiculorum ſententiam, qui dicunt, definitionem eſſe Inſtrumentum notificans quid eſt, quod ſi eſſet, non debuiſſet Ariſtoteles dubitare de methodo, qua inueniatur quid eſt anima, iam enim in promptu eſſet definitio, neque etiam nominandæ erant demonſtratio, & diuiſio, quã ſi definitio ipſa id pręſtat, vanum eſt aliam methodum nominare. Huius igitur rei veritas ea eſt, quã in libris meis de methodis, & in meis Commentarijs diffusè declaraui, ac demõſtraui, definitio quidem ſignificat quid eſt, at non ipſum notificat, ſi ſit ignotũ, quia nil aliud eſt ignorare quid eſt, quàm ignorare definitionẽ; ideo nil aliud eſt notificari aliqua methodo qd eſt, quàm definitionem notificari. Ratio huius eſt, quia notificare nil aliud eſt, quàm ex uno conceptu alium conceptum ab eo diuerſum gignere; non eſt ſignificare conceptum per vocem, nam a voce ad rem, vel ad conceptum rei non eſt notificatio, ſed ſignificatio. Per inductionem ex conceptu ſingularium generatur conceptus vniuerſalis, per demonſtrationẽ ex conceptu præmiſſarum gignitur conceptus cõcluſionis, hoc igitur eſt Logicum inſtrumentum, & methodus quia ex vno conceptu notificat alium, at conceptus definitionis eſt conceptus ipſius quid eſt; ex huius igitur conceptu quiſnam alius conceptus notificatur? certè nullus, ideo definitio, neque eſt methodus, neque eſt inſtrumentum ſciendi; ſed eſt uel principiũ vel finis inſtrumenti Logici, vt ego in libris de methodis declaraui. Si quis autem quærat quęnam eſt re vera methodus, & inſtrumentum notificans quid eſt, de qua hic dubitat Ariſtoteles, cum enim quid eſt numeretur in quæſtionibus, & contingat vt ignoretur, neceſſe eſt eſſe inſtrumentum aliquod, quo notificetur, ut hic Ariſtoteles ipſe videtur ſignificare. Declaratum quidem eſt hoc a nobis fusè in libris de methodis, nunc autem omnia paucis perſtringentes ad duo dictam rem totam redigimus. Vnum eſt, inſtrumentum quo propriè, & formaliter declaretur quid eſt, quando eſt ignotum, nullum eſt, neque eſſe poteſt. Alterũ eſt; remotè, & obliquè notificatur quid eſt per omnia Logica inſtrumenta, ut in illis libris noſtris declarauimus, nempe per demonſtrationem tum à priori, tum à poſteriori, per diuiſionem modo aliquo, & per inductionem, quę eſt via illa compoſitiua, quam Ariſtoteles docuit in calce ſecundi libri Poſteriorum, & quam hic ſignificauit quãdo dixit, *Aut aliqua alia methodus*. Declaro hæc omnia breuiter hac diſtinctione: Attributa, quæ prædicãtur de re in quid, & definitionem conſtituunt, poſſunt conſiderari duobus modis, uno modo, vt ſimpliciter prædicata de re, & illi inhærentia, & facientia propoſitionem veram, vt homo eſt animal, homo eſt rationalis; altero modo vt prędicata ĩ quid, & conſtituentia non enunciationem, ſed definitionem, quæ nihil enũciat. Vt igitur in quid prædicãtur, nulla methodo notificari poſſunt, ſed ea conſideranti per ſeipſa innoteſcunt, ut ego in illis libris meis declaraui. In hoc autem oſtendendo laborat Ariſtoteles in principio ſecundi libri Poſteriorum longo proceſſu ubi probat, nõ poſſe ullo modo notificari quid eſt, hoc eſt oſtendi hoc ineſſe huic in quid, niſi fiat petitio principij. Clarum eſt igitur primum dictum noſtrum, quòd nullo inſtrumento Logico poteſt notificari quid eſt, & ſic nullũ eſt, quod propriè, & formaliter ſatisfaciat quæſtioni quid eſt, qua de re multa diximus in operib. Logicis præſertim uerò in tertio libro de methodis capite decimoquarto, & in commentarijs ſecundi Poſteriorum, Contextu ſeptuageſimoprimo, ſed quoniam ea, quæ in quid prædicantur, & tota etiam definitio poſſunt etiam ignorari ut ſimpliciter prædicata, ad hoc conferunt omnia inſtrumenta Logica ad probandum, quod inhæreant. Poſtquam autem inuenimus, quod inhærent, per ſe fit nobis notum, quòd prædicantur in quid, ut in ijs locis declarauimus. Qua autem methodo oſtendatur ineſſe rei illa, quæ prædicantur in quid, licet non ut prædicata in quid, oſtendit Ariſtoteles in ſecundo Poſteriorum, in tractatu proprio, qui incipit à ſexageſimonono contextu; Putat enĩ optimam eſſe uiam illam compoſitiuam. quę inductio quædam eſt, attamẽ ſi ignotiora ſint, quam ut ſola inductione notificari poſſint, utimur demonſtratione ab effectu ad ea notificãda, ita tamen, vt & viæ compoſitiuæ & demõſtrationi ab effectu comitem adhibeamus diuiſionem, quam non omninò reprobat Ariſtoteles eo in loco, ſed ſolum oſtendit ſolam non ſufficere ad uenandam definitionem; & hæ, quas diximus, methodi vtiles ſunt ad inueniendã omnia attributa quidditatiua, & definitionem quidditatiuam cuiuſcunque rei, tam accidentis, quam ſubſtantiæ. Ad colligendum autẽ definitionem accidẽtis perfectam, quæ pręter prædicata eſſentialia etiam cauſam contineat, neceſſaria eſt demonſtratio propter quid, & in hoc declarando uerſatur Ariſtoteles ab initio ſecundi libri Poſteriorum uſque ad quadrageſimumſeptimum contextum. Demonſtratio enim propriè, & formaliter non declarat niſi propter quid, nil autem aliud eſt id, quod dicimus propter quid, quam inhærentia huius in hoc cum inhærentiæ cauſa, ſed quoniam etiã cauſa hæc modo aliquo ad quidditatem illius accidentis pertinet, cum ſit cauſa, qua eſt, & ſit complementum definitionis, ideo facta demõſtratione, qua formaliter oſtẽdimus hoc huic ineſſe propter hanc cãm, per ſe fit nobis notum cãm illam eſſe de eius rei definitione, & perfectè docere quid eſt, & ita mutata demonſtratione

tione in definitionẽ accidentis perfecta .n. cognoſcimus quid eſt. Per nullum igitur inſtrumentum Logicum oſtenditur formaliter, ꝙ hæ ſint huius quid eſt, ſed ſolum quod hoc huic ineſt, uel propter quam cauſam ineſt, ſed hoc cognito fit nobis rem conſiderantibus notum, quod hæc eſt rei quidditas, ac definitio, quare omnia inſtrumenta Logica, quæ nominauit, uel innuit Ariſt. oblique declarant, quid eſt, dum declarãt, ꝙ vel propter quid, unde nobis etiam quid res ſit innoteſcit. Ideo dicere poſſumus nominatam hic eſſe demonſtrationem non ſolum reſpiciendo Hippocratẽ, ſed etiam reſpiciendo ipſam rei ueritatem ab ipſomet Ariſtotele declaratam in ſecundo libro poſteriorum Analyticorum Ex his colligimus errorem Ioannis Grammatici, qui interpretãs verba illa, *Aut demonſtratio, aut diuiſio, aut aliqua alia methodus*. his verbis vtitur, *Si cognouerimus quod iſta methodus ſit demonſtratiua, uel diuiſiua, uel definitiua*. Primum enim errat, quia licet omnis methodus ſit definitiua, quatenus apta eſt ad declarandam definitionem, nulla tamẽ eſt appellanda definitiua, quia ſingula nominãda eſt ab eo, quod propriè, & primo, & formaliter declaratur, ab ea, non ab eo, quod remotè. Sed hoc etiam condonato, errat præterea, dum definitiuam diſtinguit ab alijs, cum ſit potius cõmune nomen illas omnes complectẽs. Vnam igitur nominare debuit definitiuam, vel ſi nominare alias voluit, hęc nominanda non fuit.

CONTEXTVS VI.

Primum autem fortaſſis neceſſarium eſt diuidere, in quo generum, & quid ſit, dico autem, vtrũ hoc aliquid, & ſubſtantia ſit, an qualitas, aut quantitas, aut etiam quoddam aliud diuiſorum Prædicamentorum Adhuc autem utrũ eorum, quæ in potentia ſunt, an magis actus quidam ſit, differt enim non parum.

CVM in calce precedentis particulæ dixiſset, difficultatem in ipſa re occurrentem communiter in uenanda cuiuſque rei definitione, nunc eam applicat ad declarandam difficultatem in tradenda animæ definitione, omnia.n. quæ mox ſequentur ad animam peculiariter attinebunt. Quoniam igitur dixerat, difficile eſse cognoſcere, quod genus, & quas differentias in cuiuſque rei definitione ſumere oporteat, hic in anima definienda hanc difficultatẽ conſiderat, quam maximam eſse denotãt, cũ neque de ſummo genere, in quo collocanda ſit anima, inter omnes conſtet. Deinde etiam dicit, ſi ſupremum, ac remotum genus inuentum fuerit adhuc dubium fore de genere proximo, quod in ipſa animæ definitione ſumendum ſit. Hæc autem erit prima occurrens difficultas, quia qui definire rem aliquam vult, primo loco genus quærit, & prius quidem remotum deinde verò, & proximum, quare prima omnium eſse debet cognitio Categorię, in qua res definienda collocanda ſit. Ideo inquit, *primum*, dicit autem, *fortaſſis*, non quia dubitet, an ſit neceſsarium primo loco Categoriã conſiderare, ſed propter modeſtiam philoſophicã. Inquit, *Diſtinguere in quo generum, & quid ſit*, id eſt diſtinctè cognoſcere, in quo prædicamento ſit anima: nam duo hæc, *In quo generum, & quid ſit*, idem hic ſignificant, ut ait Simplicius, & ſecũdum eſt declaratiuum prioris, non enim hic ſumitur quid, pro quidditate, ſeu pro definitione, ſed prout ſignificat genus rei, ſicuti ſumptũ eſt a Porphirio dicente genus prædicari in quid differentiam verò in quale. Cuius ratio eſt, quoniam per genus res ponitur in ſuo eſse, ut in eſſe ſubſtantiæ aut in eſse quantitatis, aut in eſse qualitatis, differentia uero non ponit rem in ſuo eſse, hoc eſt in ſuo entitatis genere participant, ideò maius diſcrimen facit genus, quàm differentia, genus enim facit diuerſum, differentia verò facit differens ſolum. Deinde cum dicit, *dico autem*, declarat, quæ nam ſint hæc genera, & nominat aliquas Categorias dicens, intelligo an ſit, *Hoc aliquid, id eſt ſubſtantia, an quantitas, an qualitas*, an etiam aliud, *diuiſorum prædicamentorum*, id eſt diuerſorum, quæ enim diuerſa ſunt diuiſa ſunt etiam a ſe inuicem. Græci rationem afferunt, cur Ariſtoteles hæc tantum tria genera nominauerit, non alia. Ratio enim eſt, quoniam antiqui ad hec potiſſimum genera animam reduxiſse uidentur Pythagorei, & Plato animam ſubſtantiam eſse putarunt, & ſic alij multi, qui eam corpoream eſse dicebant. Xenocrates verò dicens animam eſse numerũ mouentem ſeipſum, ſub quantitate eam locaſſe videtur, numerus enim eſt ſpecies quantitatis. Alij etiam ſub qualitate animam ponebãt, ut qui dicebãt eam eſse harmoniam. Adſcribitur etiam Galeno, quòd dixerit, animam eſse temperaturam, & hic Ioannes Grammaticus inquit, Medicorum ſententiam eſse, quòd anima ſit qualitas, quare antiqua eſt de Medicis exiſtimatio, quod animam temperaturam eſse putauerint Ad hæc igitur tria potiſſimum genera antiqui animam reducebant: aliqui tamẽ fuere, qui eã in Prædicamento Relationis locare

cate viſi ſunt quos fortaſſe reſpiciens Ariſtoteles ſubiungit, *Aut etiam quoddam aliud*, nempè illi, qui dixerunt animam eſſe proportionem, vt in hoc primo libro Ariſtoteles declarabit. *Adhuc autem utrum eorum quæ in potentia, an ut actus quidam ſit* Etiam ſi ſupremum animę genus (inquit Ariſtoteles) inuentum fuerit, alia offeretur difficultas in diſcernendo proximo genere, cum enim quodlibet prædicamentum diuidatur per poteſtatem, & actum, ut Ariſtoteles docet in duodecimo libro Metaphyſicorum Contextu vigeſimoſexto, vigeſimoſeptimo, & vigeſimooctauo, ideo quodcunque inueniatur eſſe animæ genus, difficultas alia manebit, an in eo collocetur vt ens poteſtate, an ut actus. Quid autem per potentiam, & actum intelligat Ariſtoteles, variæ ſunt ſententiæ. Puto ego veram eſſe expoſitionem Simplicij, qui per potentiam, & actum intelligit hic materiam, formam, & compoſitum in prædicamento ſubſtantiæ, quod præcipuè hic Ariſtoteles reſpicit, in alijs verò prædicamentis aliqua his proportione reſpondentia Dicens.n. Ariſt. *In potentia*, ſignificat & materiam, & compoſitum; & nomine actus ſignificat formam, materia enim eſt ens in potentia, quare propter eam etiam compoſitum vocatur ens in potentia, quoniam enim materiam habet, habet poteſtatem multa recipiendi. Rationem autem reddit optimam Simplicius, cur Ariſtoteles non per oppoſita membra diuiſionem fecerit, dicens in caſu recto, aut potentia, aut actus, ſed *In potentia*, in caſu obliquo, deinde *An actus*, in recto. Rationem inquit eſſe, ut etiam compoſitum comprehenderetur, nam materia quidē poterat vocari potentia, cum ſit in pura potētia, compoſitum verò minimè, cum & in potētia ſit propter materiam, & in actu propter formam. Eſt autem hæc Simplicij interpretatio maximè conſona ijs, quæ poſtea ab Ariſtotele dicentur in initio ſecundi libri in ipſa definitionis animę inueſtigatione. Ibi enim diuidit ſubſtantiam ut genus animæ remotum, in materiam, formam, & compoſitum, & ſumit vt proximum animę genus formam, quę nomine actus ſignificatur, quare credendū eſt hic quoque Ariſtotelem talem prædicamenti diuiſionem ſignificare. Sed non eſt ignorandum poſſe duobus modis fieri diuiſionem prędicamenti, quod declaro in Categoria ſubſtantię. Vno modo poteſt ſubſtantia diuidi in eas tantum ſpecies, quę ſunt propriè, & directè in eo prędicamento, hoc eſt in ea tantummodo, quæ in media prędicamenti linea ponuntur, quę ſunt genera ſubalterna, & vltimę ſpecies, & tādem indiuidua, de quibus omnibus prædicatur vniuocè nomen ſubſtantię. Altero modo diuidi poteſt nomen ſubſtantię, ut latius acceptum in illa omnia, quę vel directè, vel per reductionem quandam, & obliquè in eo genere eſſe dicuntur, nimirum, quę non ſunt propriè loquēdo ſpecies ſubſtantiæ, ſed potius eſſentiales partes ipſarum ſpecierum, materia, & forma, quæ in lateribus, non in linea media, collocari ſolet, & vocari differentia, quia per formam differt quælibet ſubſtantia ab alijs. Hoc poſteriori modo Ariſtoteles ſubſtantiæ diuiſionem facit in materiam, formam, & compoſitum, ideo ea non eſt diuiſio generis vniuoci in ſuas ſpecies propriè dictas, ſed dicti ſunt ſecundum prius, & poſterius, in ſua ſignificata, quæ impropriè genera dicuntur & ſpecies ſubſtantię, proptię enim ſpecies ſubſtantiæ non eſt niſi ſubſtantia compoſita, quod enim eſt ſimplex non poteſt habere genus. Eodem modo, & nomen actus non eſt uniuocum genus animæ, ſed dictum ſecundum prius, & poſterius, ut alibi declarabit. Ex his etiam colligitur, quomodo Ariſtoteles in duodecimo Metaphyſicorum intelligat actum, & potētiam eſſe principia omnium prædicamentorum, quoniam enim ſpecies ſubſtātiæ non ſunt niſi ſubſtantię compoſitę, harum principia ſunt potentia, & actus, ideſt materia, & forma; in alijs autem prædicamentis quid proportione his reſpondens. Hanc huius particulæ interpretationem quidam recentiores impugnant, & contra Simplicium nituntur oſtēdere ſub hac diuiſione, quam Ariſtoteles innuit, non contineri materiam, ſed ſolum compoſitum, & formam, vtunturque duobus argumentis Primò quia nullus antiquorum dixit, animam eſſe puram materiam, ſed multi dixerunt, eam eſſe corpus, quare non erat hic operæprecium nominare materiam. Secundò quia verba Ariſtotelis non poſſunt ſignificare materiam, ſiquidem materia non dicitur in potentia, ſed potius potentia in caſu recto. Ego tamen puto, hos eſse deceptos, & ſententiam Simplicij veram eſſe, hanc enim mirificè comprobat ſimilis diuiſio ſubſtantiæ facta ab Ariſtotele in Contextu ſecundo ſecundi libri in materiam, formam, & compoſitum. Ad primum igitur argumentum illorum dico, quòd licet nemo antiquorum dixerit animam eſse ſolum materiam, tamen debuit Ariſtoteles perfectam facere diuiſionem, qualem etiam illo in loco faciet, ſic etiam hic dixit, *Aut aliud diuiſorum prædicamentorum*, quæ verba poſſunt omnibus prædicamentis accommodari, licet non in omnibus poſita fuerit anima ab antiquis. Ad alterum verò dico, falſum eſse, quod materia non poſſit appellari in potentia, etſi enim dicitur etiam in caſu recto potētia tamen dici etiam poteſt in potentia, & fortaſſe etiam magis propriè, potentia namque materiæ propriè loquendo eſt accidens, materia verò eſt ſubſtantia illi potentiæ ſubiecta; quare rectius dicitur habere potentiam, & eſſe in potentia, quàm in recto eſse potentia. Errat etiam hic Ioannes Grammaticus exponens

In

In potentia, an actus ideſt corpus, an incorporeũ, vt enim verba miſſa faciam, quæ contra hoc dici poſſent, ſatis eſt nunc hoc argumento cõtra ipſum vti, quod ſecundum hanc interpretationem hæc diuiſio non poteſt accommodari omnibus prædicamentis, ſed eſt propria prædicamenti ſubſtantiæ, cum tamen Ariſtoteles de omnibus hoc dicat. Nec ſatis eſt id, quod Ioannes dicit, Ariſtotelem ſupponere inueniẽdum eſſe quod anima eſt ſubſtantia; quamuis enim concedam Ariſtotelem ſubſtantiã hic præcipuè reſpicere, in qua animam eſſe putat, tamen de accidentibus quoque hæc omnia vera eſse debent. Cur Ariſtoteles non abſolutè dicat actus, ſed *actus quidam*, plures ab alijs rationes afferuntur. Ego hanc unam ſatis eſſe exiſtimo, quia ſumpturus eſt actum, ut proximum genus animæ, ſolet enim generi apponere particulam quoddam ad ſignificandam ſpeciei particularitatem reſpectu generis, ideo ſæpè dicit, hominem eſse animal quoddam, Ecclipſim eſſe priuationem quandam luminis, & ſic in alijs, quem loquendi modum in poſterioribus Analyticis ſæpiſſimè notare poſſumus. Quoniam autem dixit Ariſtoteles, eſſe in omni Categoria potentiam, & actum, & hæc in ſubſtantia quomodo ſint iam dictum eſt; unde tur in accidentibus quoque id eſse declarandũ, & multi hoc in loco id diligentiſſimè conſiderarunt, res tamen hæc eſt alieniſſima a præſenti loco, immò & à tota naturali philoſophia, cum ad Metaphyſicam pertineat, & de hoc loquitur Ariſtoteles in Contextu vigeſimoſexto, vigeſimoſeptimo, vigeſimooctauo duodecimi libri Metaphyſicorum, ideo omiſſa diſputatione pauca dicam: Multorum ſententia eſt, quam hic Buccaferreus tuetur, hæc in accidentibus eſſe ut in ſubſtantia ſecundum quãdam proportionem, ut in dicto loco Ariſtoteles docet, proinde accidens abſtractum, eſſe formam & actum, ſubiectum autem, ſubſtantiam, eſſe materiam, & potentiam ut ſi dicamus albedinem eſse formam, niuem autem eſſe materiã, compoſitum autem ex vtriſque eſse id, quod nomine accidentis concreti ſignificatur ut album, & hæc eſſe propriè, & directè in prædicamento, ut eius ſpecies quæ in linea media prædicamenti ponuntur: accidens autem abſtractum, ut albedinem non eſſe in categoria directè ſed per reductionem ſicut etiam ſubiectũ, quatenus potentiam habet recipiendi illam formam. Quoniam enim ſubſtantiæ compoſitæ competit hæc potentia ratione primæ materiæ, cuius propria eſt potentia, & materia reſpicit omnes formas, tam accidentales, quàm ſubſtantiales, videtur ſine abſurditate dici poſſe, materiam ratione ſuæ potentiæ ad omnes formas eſſe in omnibus prædicamentis per reductionem: De hac tamen ſententia ego non poſſum niſi dubitare, quòd enim totum hoc compoſitum conſtans ex niue, & albedine ſit propriè in Categoria qualitatis, ita ut nix quæ eſt ſubſtantia, dicatur eſse pars interna ipſius qualitatis, hoc mihi probari nulla poteſt ratione cum videantur omnes dicere, ſubſtantiam eſse quidem materiam accidentis externam, in qua inhæret, at non internam ex qua conſtet. Adde, quòd Ariſtoteles ſeptimo Metaphyſicorum totum hoc, hominem album, uocat aggregatum per accidens, quare non uidetur eſse poſse vna ſpecies alicuius Categoriæ: Docet etiam ibi Ariſtoteles accidentia definiri per additamentum, quatenus additur in eorum definitione ſubiectum, quod extra eorum eſſentiam eſt. Quoniam igitur in definitione accidentis ſubiectum ponitur vt quoddam extraneum, extraneum etiam erit reſpectu accidentis definiti, cum idem ſit definitio ac definitum. Videtur itaque aliter dicendum eſse, quod reuera illud, quod propriè & directè eſt in Categoria accidentis eſt illud, quod per cõcretum ſignificatur, ut album, ita tamen vt hoc non dicat compoſitionem albedinis cum ſubſtantia tanquam duarum partium eſsentialium internarum, ſed ſolum dicat inhæſionem accidẽtis in ſubiecto externo, ideo Ariſtoteles accidentia nominans ſemper nominat concreta, vt album, & muſicum, quia ſic inhærentia ſignificatur, accidens autem abſtractum eſt potius forma, quæ per reductionem eſt in prædicamẽto, quam vere ſpecies accidentis, propterea quod non ſignificat hanc inhærentiam, ſed ab ea abſtrahitur quæ eſt accidentium proprius eſsendi modus, ſubiectum vero, in quo eſt potentia reſpectu ipſius accidentis, poteſt quidem hac ratione dici principium accidẽtis, & ita in omni prædicamento potentiam, & actum habere locum principiorum, vt dicit Ariſtoteles, ſed non ut propterea dicat, in ſubſtantia eſse in prædicamento accidentis per reductionem, id enim dicitur per reductionem eſse in prædicamento, quod eſt vna, & interna pars eorum, quę propriè ſunt in prędicamento, vt in ſubſtantia declarauimus. At in accidẽtibus dicere quidem poſsumus, eorum quoque principium eſse potentiam & actum, & ita in omni prædicamento eſse potentiam, & actum, non tamen potentiam eſse ita in prędicamento, ut potentia, ideſt materia in prędicamento ſubſtantię eſse dicitur; non enim eodem prorſus modo res ſeſe habere in accidentibus debet, ut in ſubſtantia ſed ſecundũ quandam ſimilitudinem ſolum. Eſt enim diſcrimẽ in hoc, quod potentia ad accidens eſt in ſubiecto externo, quod nunquam fit pars ipſius accidentis; at potentia ad ſubſtantiam eſt in ſubiecto interno, quod fit interna pars ipſius ſubſtantię compoſitę. Videtur autem id, quod de accidentibus diximus, confirmari per id, quod multi dicere ſolent, dum declarant, quid ſit accidens

cidens

cidens concretũ, non enim dicũt ipſum ſignificare accidens & ſubiectum, ſed ſignificare accidens, & connotare ſubiectum. ideo ratione ſubiecti connotati, in quo eſt potentia, dicere poſſumus: accidens concretum poſſe dici in potentia, ſicuti etiam ſubſtantia compoſita hic dicitur in potentia, cum forma ſit ſimpliciter actus, non ſolum forma ſubſtantialis, ſed etiam accidentalis, vt albedo. Re vera tñ Ariſt. dicens hic, an in potentia, an actus quidam, ſubſtantiã præcipuè reſpexit, in qua putat locandam eſſe animam. Accidentibus igitur ſat eſt, ſi modò quodam hæc ſententia aptari poſſit, licet non omnino, nec ita propriè vt ſubſtantiæ, & de hac re ſatis. Difficultatem multis fecerunt verba Auerrois in calce huius Commenti, quãdo dicit, actum, & potentiam eſſe differentias omnium prędicamentorum, & eſſe ualde oppoſitas, cum enim opponantur relatiuè, non eſt inter hęc maxima oppoſitio maior enim eſt inter contraria conſiderata in ſuo genere, maxima vero in contradictorijs, cum hæc ſit abſoluta, & ad nullum genus coarctata. Quæ de hoc à multis dicuntur, omittenda ſunt; ego cum quibuſdam viris doctiſſimis dicendam puto, nihil eſſe, quòd hæc Auerrois verba nos turbent, qui per hęc, non vult ſignificare diſtantiã potentiæ, & actus, ſed ſolum interpretari Ariſtotelis verba, quando dicit, *Differt enim non parum;* dicit enim plurimum intereſſe, an animã ponamus ſub actu, an ſub ijs, quæ ſunt in potẽtia. non dicit plurimam eſſe diſtantiam inter potentiam, & actum. Nec mirum ſi dura hæc Auerrois locutio uideatur; frequens enim eſt hoc apud Auerroem, ſiue ob Arabicæ linguæ proprietatem, ſiue interpretis uitio id contigerit.

CONTEXTVS VII.

Conſiderandum autem, & ſi partibilis ſit, an impartibilis, & vtrum ſit ſimilis ſpeciei omnis anima, an non. Si autem non ſimilis ſpeciei, vtrum ſpecie differant, an genere; nunc enim dicẽtes, & quærentes de anima; de humana ſolũ videntur intendere.

PRoſequitur Ariſtoteles exponẽs varias quæſtiones de anima explicandas, ut ex earum & multitudine, & difficultate intelligamus, magnam cum hac contemplatione difficultatem eſſe coniunctam, & vt etiam nos dociliores reddat, & commonefaciat multorũ, quę in his libris conſideranda erant. Vt autem pateat, quorſum ſpectent hę quęſtiones, quas hic Ariſtoteles proponet, & aliquam ordinis rationem habeamus, ſciendum eſt quòd cum Ariſtoteles tetigiſset difficultates, quæ offerentur in quærendo animæ genere, tum remoto, tum proximo, ſequi uidebatur, vt difficultatem in differentiis cognoſcendis conſideret, quod tamen hic non facit, differentię enim in definitione omnis formæ naturalis non aliunde ſumendę ſunt, quam a materia, in qua ſunt, ideo in definitione animæ corpus naturale organicum ſumetur loco differentiæ, ut quia hęc eſt communis conditio, & formarum, & accidentium naturalium, ut definiantur per materiã, ideo Ariſtoteles de hac loquitur poſtea in calce huius procemij poſtquam de affectionibus quoque animę, & de difficultate quæ in iis offeretur, locutus erit; oſtendet enim & in animæ, & in affectionum ſuarum definitionibus, ſumendam ſemper eſſe materiam. Nunc autẽ ſupponit quaſdam difficultates, quę oriuntur ex ipſa conditione definiti, non ex conſideratione definitionis, cum enim neceſſarium ſit cognoſcere, an id, quod uolumus definire, ſit vnum ſpecie, an unum genere, an aliquo alio modo (plurimum enim intereſt ad eius definitionem indagandam cum hæc varijs modis definienda ſint) ideo Ariſtoteles in Contextu ſeptimo, & octauo uarias quæſtiones proponit pertinentes ad hanc animę definiendæ veritatem, ut ex hoc quoque augeri difficultatem intelligamus in indagabili natura animæ. Nam ſi omnes animæ ſpecie differant, & in genere conueniant, non ſatis erit, unam afferre communem generis definitionem, ſed cum propriæ ſingularum ſpecierũ definitiones cognoſcendæ erant. Quòd ſi omnes animæ eſſent eiuſdem ſpeciei, una ſufficeret definitio pro earum omnium cognitione. Tres igitur ad hoc pertinentes quæſtiones Ariſtoteles in hoc ſeptimo Contextu proponit, ſtatimque earum rationem adducit, ſuntque hæ quæſtiones ita inter ſe ordinatæ, ut ſequens præcedentis excuſſionem præſupponat. Prima quęſtio ea eſt, *An partibilis ſit, an impartibilis.* Sed quam partibilitatem intelligat Ariſtoteles, nõ ſatis eſt clarum. Partiri enim poſſumus totum quantum in partes, quę integrantes dicuntur. Totum definibile in partes eſſentiales. Totum commune in partes ſubiectas. Diuidi præterea poteſt ipſa anima, etiamſi unius eſsentię eſſe ſtatuatur, in varias vires, ac facultates. Ideo interpretes varijs modis hanc partitionem intelligunt. Ego alijs omiſſis, & Auerroem ſequens, ut hæc prima quæſtio ab alijs ſecernatur, puto, Ariſtotelem proponere hanc primam quæſtionem, reſpiciendo ſententiam Platonis, qui in eodem homine tres animas loco diſtinctas ſtatuebat,

rationalem in cerebro, iraſcibilem in corde, cõcupiſcibilem in hepate, ut in Timæo legimus. Eſt quidem ſententia Platonis ſano modo intelligenda, ut etiam ab eo intellectam puto, ut in homine vnam putauerit eſſe animam uarijs tamen viribus præditam, quibus ſint a natura aſſignatę varię corporis partes, in quibus proprias ſingulæ operationes exerceant, quam Platonis ſententiam fuiſſe aſſerit Plotinus, tertio libro Enneadis quartę capite vigeſimotertio. Themiſtius autem ſententiam hanc tribuit Stoicis, ſed Platoni ſub dubio, & incertè. Attamen Ariſtoteles ei attribuit, quod tres loco diſtinctas animas in homine poſuerit, ſecundũ quam opinionem nec dicere poſſumus unam eſſe in homine animam, nec plures varias animæ partes, ſed plures omnino animas, ſiquidẽ nulla earum coniunctio, aut vnio in ea uocari poteſt ſeparatio ſecundum locum, niſi quod nulla earum ita eſt ſecundum ſe perfecta, ut ſine alijs exiſtere poſſit, quemadmodum in Contextu decimonono ſecundi libri uidebimus, ubi Ariſtoteles eandem quæſtionem ut diſſoluendam proponet, quare ſecundũ hanc ſententiam erũt modo quodam plures animę, & modo quodam plures partes, ideſt ſpecies animæ, eæque loco diſtinctæ in eodem uiuente, quę eſt quæſtio Ariſtotelis præſens an anima ſit diuiſa in partes loco diſtinctas vt Plato cenſuit, necne. Eſſet autem hęc partitio in partes ſecundum quantitatem, ſi corpus ipſum reſpiciamus, ſed in ſpecies, ſi animam ſpectemus. Huius primæ quęſtionis ſolutione ſuppoſita, nempe quod non ſit hoc modo diuiſa anima in partes loco diſtinctas in eodem uiuente, ſuccedit ſecunda quęſtio, quę eſt. *Et vtrum ſit eiuſdem ſpeciei omnis anima, an non.* Reſpicit autem quæſtio hæc animata diuerſa, cum prima reſpexerit idem animatum, & per hanc quęritur, an omnium viuentium anima ſit eiuſdem ſpeciei ſpecialiſſimæ, ut anima hominis, anima bouis, anima aſini; an potius diſtinguatur ſpecie. Sed ſuppoſita adhuc diſſolutione huius quoque ſecundæ quæſtionis, & quod animæ diſtinguãtur ſpecie, ſuccedit tertia quæſtio quę eſt. *Si autem non eiuſdem ſpeciei, utrum ſpecie differant, an genere* Nam ſi pateat nõ eſſe omnem animam eiuſdem ſpeciei, quęrendum reſtat, an animę differant ſolum ſpecie, an etiam genere, quam quęſtionem ego ad id ſpectare arbitror, an detur aliqua anima immortalis, nam ſi omnes animę ſint mortales, unius generis omnes ſunt, & differunt ſpecie: ſi verò aliqua ſit immortalis, & alię mortales, differunt etiam genere, quia mortale, & immortale ſub eodem genere contineri non poſſunt. Ideo etiam in Contextu 21. ſecundi lib. inquit. *De intellectu, & ſpeculatiua facultate dubium eſt, ſed videtur aliud genus animæ eſſe, & hoc ſolum poſſe ſeparari ut perpetuum a corruptibili* Nam ſi intellectus ſit immortalis aliud genus animę eſt. Tandem Ariſtoteles, quando dicit, *Nunc enim dicentes.* Rationem reddit harum quęſtionum, præſertim ſecundę, & tertiæ, cur enim has quęſtiones propoſuerit, rationem eſſe ait, ne cum antiquis philoſophis erremus, qui de anima loquentes nulla animæ diſtinctione vtebantur, ſed eam ſumebant, vt vnam ſpecie, adeo vt de hominis anima loquentes exiſtimarent, ſed de oĩ aĩa loqui. Hi autem (vt ait Simplicius) non diſtinguebãt res per formas, ſed per materias, vt eadem anima in tali materia faceret hominem, in tali autem equum, quemadmodum in tibijs idem aer per diuerſa foramina tranſiens ſonos varios facit. Incongrua tamen erat hęc eorum ſimilitudo, quoniam aer ille non eſt ſoni cauſa formalis ſed affectrix. Dictio autem illa, *nunc*, innuere videtur, Ariſtotelem de Platone loqui, non de alijs antiquioribus, re vera enim Plato in Timęo quandam animę definitionem tradit, quę videtur homini ſoli competere, quare ſignificat eandem eſſe animam in homine, & in brutis. Hoc idem denotabat illa animarum migratio in corpora brutorum, quã poſuit Plato in decimo libro de Republica, in Timęo, & in Phędone, quæ fuit etiam ſentẽtia Pythagoreorum, quanquam credendum eſt, non verum animę tranſitum ab homine ad bruta hos philoſophos intellexiſſe. ſed ita hominem vitioſum ſignificare uoluiſſe, cuius anima uidetur ratione morum, & vitiorum facta eſſe anima illius bruti animalis, cuius propriũ vitium illud eſſe exiſtimatur.

CONTEXTVS VIII.

Cauendum autem eſt, vt non lateat, vtrum vna ratio ipſius eſt, ſicut animalis, an ſecundum vnumquodque altera, vt Equi, Canis, Hominis, Dei. Animal autem vniuerſale, aut nihil eſt, aut poſterius. Similiter autem, & ſi quod cõmune aliud prędicetur.

HAec particula varijs modis exponitur ab interpretibus, mihi tamen videtur planiſſima, & opportuniſſima expoſitio Alexãdri, quam apud eum legimus in ſuo libro Quęſtionum capite vndecimo. Affert enim ibi duas huius loci interp̃tationes, quarum una ea eſt, quàm Ioannes Grammaticus & Auerroes ſecuti ſunt. Altera verò, quam affert ſe in ſuis Commẽtarijs

in hos libros ſecutum eſſe, quam ſolam accipiendam puto, hæc eſt. Proponit Ariſtoteles hic aliam quartam quæſtionem, quæ ſequitur tertiam propoſitam in particula præcedente; & quæ ſupponit illius ſolutionem, ſicut & illa ſuppoſuit ſolutionem aliarum præcedentium. Fuit autem tertia quæſtio talis, ſi animæ differunt ſpecie, differunt ne ſpecie tantummodo, an etiam genere? nunc igitur ſupponens Ariſtoteles, ꝙ animæ dicantur ſpecie differre, ſed in genere conuenire, conſequenter quærit, an conueniant in genere vniuoco, an in genere Analogo, hoc enim plurimum intereſt in anima ipſa definienda, ſiquidem alia eſt vniuoci generis definitio, alia analogi, horum enim maximum eſt diſcrimen. Nã vniuoco aliqua communis natura reſpõdet extra animã ea quę per definitionem ſtatim ſignificatur; analogũ verò nullam habet naturam ſibi reſpondentem extra animam, niſi naturas plures analogatorum. Eſt igitur ſolũ nomen cõmune, cui multæ naturæ reſpondent, vniuoco verò non ſtatim reſpondent plures naturæ ſpecierum, ſed ſtatim natura vna communis, deinde per eam etiam naturæ ſpecierum. Si quis igitur vniuocum aliquod genus definiat, imperfecta quidem ea cognitio eſt, niſi etiam propriæ ſpecierum definitiones cognoſcantur, attamen ea quoque communi definitione poteſt eſſe contẽtus; ſaltem enim per eam cognoſcit aliquid, naturã ipſam generis. Ac ſi analogum genus definiat, nõ poteſt modo vllo in definitione vniuerſali acquieſcere, quia commune analogum, vel nihil eſt, vel poſterius quiddã, quare nihil per eam definitionem cognoſcit, niſi & analogata omnia, & proprias ſingulorum definitiones cognouerit. Quoniam igitur ſtatuitur definienda anima, quæ eſt genus quoddam, cuius plures ſunt ſpecies cauendum maximè eſt (inquit Ariſtoteles) ne ignoremus, an ſit genus commune vniuocum, an potius analogum, quia ſi in definitione vniuoce non eſt acquieſcendũ (quia imperfecta eſt) ſine cognitione ſpecierũ, multò minus eſt acquieſcendũ in definitione analogi, ſed omnino inquirendæ erunt etiam ſpecierum omnium definitiones. Sic autem magnus labor, magnaq; difficultas in hac animæ contemplatione ſignificatur Hanc interpretationem apertè confirmant ea, quæ dicũtur ab Ariſtotele fusè in ſecundo libro de definitione animæ. Dicit enim, animam eſſe quid commune analogum, ideoque non ſufficere definitionem animæ in communi. Sed habendas eſſe proprias ſingularum partium definitiones. Hæc igitur eſt Ariſtotelis quæſtio in hoc contextu, & is, quem retulimus omnium verborũ ſenſus. Facit enim quæſtionem bimembrẽ, an anima ſit genus vniuocum, an analogũ Prius membrum his verbis continetur, *an una ratio ipſius ſit, ſicut animalis.* Sumit enim animal ut genus vniuocũ, vt reuera eſt, & quærit, an definitio animæ ſit vna, vt vniuoci generis, quale animal eſt. Ad alterũ autẽ ſecundum membrum pertinent alia omnia ſequentia, quæ ſunt hæc. *An ſecundum unumquodque altera ut equi, canis, Hominis, Dei. Animal autem uniuerſale aut nihil eſt, aut poſterius. Similiter autẽ & ſi quid cõmune aliud prædicetur.* Definitio enim analogi competit quidẽ multis communiter ſecundum proportionẽ, attamen alio modo vni, alio modo alij, ideo dicit, an potius definitio animę diuerſa redditur ſecundum vnumquodque analogatorum, qualia ſunt equus, canis, Homo, Deus, ſupponẽdo hoc contineri ſub communi nomine animalis tanquam analogo, ità vt animal ſumptum vt analogum, vel nihil ſit, vel poſterius, ſicut quodlibet aliud, quod tanquã commune analogum de pluribus prædicetur, quare ſecundũ hanc expoſitionẽ verbis illis, *Animal autem uniuerſale*, nihil determinatur, nihil ponitur in eſſe, ſed ſunt pars ſecundi membri quæſtionis, quemadmodũ diximus. Neque alicuius momenti eſt argumentum aliquorum contra Alexandrũ, qui dicũt, non eſſe rationi cõſonum, Ariſtotelẽ ſumere animal pro genere analogo, cũ ſemper ipſum ſumere ſolitus ſit, vt vniuocum. In hoc enim falſum dicunt, nã in principio categoriarum Ariſtoteles loquẽs de æquiuocis, & vniuocis, ſumit exempli gratia animal vt æquiuocum, & vt vniuocũ, eſt enim æquiuocum ad animal viuum, & ad animal pictum, & eſt vniuocum ad hominem, & bouẽ. Nam vniuocum eſt animal ad ſpecies ſuas, ſed ſi quid preter illas aſſumatur, cui nomen animalis ſolũ conueniat, non eſt amplius ad hæc omnia vniuocum, vt hic patet, non enim ſolus animalis ſpecies nominat Ariſtotelis vt ſignificaras ab hac voce, animal, ſed connumerat etiam Deũ. His igitur omnibus non poteſt animal eſſe commune vniuocum. Sciendũ autẽ eſt ex Simplicio, nomine Dei hic Ariſtotelem intelligere cælum, quidam enim antiqui cælũ Deum eſſe dicebant, & ipſum appellabant animal. Etiam in octauo libro Phyſicorũ contextu ſexageſimoquarto Ariſtoteles cęlum vocat Deũ, dum inquit, *quod monetur, ut homo, aut Deus.* Neque propterea reprehendendus eſt Ariſtoteles, cum exemplorum non ſit quærenda veritas, & non ſolum ex aliorum ſententia, ſed etiam quandoque omnino fictæ, & falſa exempla ſumi ſoleant. Hæc eſt facilis, & (vt puto) vera huius loci interpretatio. Manifeſtum enim eſt animal, ſi vt commune analogũ ſumatur, vel nihil eſſe, vel poſterius; nihil enim eſt, quatenus ei nulla realis una natura reſpondet, quare nihil vnum ſignificat; poſterius autem eſt quia ſi quid eſt, eſt pura uox ſignificans conceptionem quandam in animo collectam ex proportione multorum, hæc autem eſt ipſis rebus poſterior, omne igitur commune analogum

logum aut nihil eſt, aut poſterius. Auerroes autem aliter locum hunc interpretatur, & putat, quæſtionem hic proponi, an tradenda ſit animæ definitio, vt generis vnius, an vt vnius ſpeciei, ut hominis, vel canis, vel equi. Verba autem illa, *animal vniuerſale aut nihil eſt, aut poſterius*, dicit contra Platonem eſſe prolata ad refellendas ideas, vt eorum ſenſus ſit iſte. Vniuerſale reale extra animam non datur, dantur ſolùm res particulares, & harum ſunt definitiones. Datur quidem præter ſingularia vniuerſale in animo, ſed hoc non definitur, quia aut nihil eſt, aut poſterius, eſt enim intentionale quoddam, non reale. In hac eadem ſententia eſſe videtur Ioannes Grammaticus, eaque eſt prior Alexandri expoſitio in memorato loco, præterquam quòd iſti non putant aliquid hic dici contra Platonem, immo Ioannes nititur oſtendere, non negari ab Ariſtotele ideas, hoc tamen ad præſentem ſpeculationem non pertinet. Solùm dico, expoſitionem hanc Auerrois admittendam non eſſe. Primùm quidem quia hæc eadem quæſtio fuit in præcedenti contextu propoſita, non eſt credendum, Ariſtotelem hic eandem repetere, præſertim cum dicens, *cauendum autem*, nouum aliquid, & magni momenti proponere velle videatur. Præterea in ſecundo membro quæſtionis debuiſset Ariſtoteles vnius ſpeciei tantùm exemplum adducere, attamen plures ſpecies adducit, vt diſtinctas, quod potius indicat, animas ſpecie diſtingui, quàm eſſe vnius ſpeciei. Falſum etiam eſt, quod aliquid hic dicatur contra ideas Platonis, cum neque præcedentia neque ſequentia ad hanc rem pertineant. Ipſa quoque quam eſſe putat Auerroes ipſorum verborum ſententiam, tum ad propoſitum nõ facit, tum euertit Ariſtotelis conſilium. Nam quod dicit Auerroes de animali vniuerſali, nõ minus locum habere debet in ſpecie, quàm in genere, quia tam conceptus animalis, quã conceptus hominis vel nihil eſt, vel quid poſterius. Itaque ſi ob hanc rationem nec ſpecies, nec genus definitur, ſed ſingulare tantummodo, cur quæſiuit Ariſtoteles, an anima ſit definienda vt genus, an ut ſpecies? Certè ſi illa fuit Ariſtotelis quæſtio, non debuit poſtea hoc dici de ipſo vniuerſali. Simplicius, ad cuius ſententiam Themiſtius accedere videtur, putat quæſtiònem proponi talem. Cum anima non ſit ſpecies, ſed genus, debemus ne eſſe contenti definitione vna animæ communi, ſicut animalis, an habendæ etiam ſunt propriæ ſpecierum animæ definitiones, ſicuti ſpecierum animalis, hominis, equi, canis, Dei? Quando autem Ariſtoteles dicit, *animal autem vniuerſale*, putat Simplicius, Ariſtotelem ſoluere quæſtionem dicendo, quærendas eſſe omnino definitiones ſpecierum animæ, immo magis, ac principalius, quàm definitionem generis, quoniam genus vt animal, nihil eſt niſi quoddam poſterius, non enim habet veram ſubſiſtentiam, ſed ſpecies verè ſubſiſtit, genus verò per ſpeciem, quia niſi generi adueniret ſpecifica differentia, genus nõ exiſteret actu, ideò cum ſecundum ſe genus nihil ſit, eſt aliquid per ſpeciem & ita eſt poſterius ſpecie, & eſt pars quædam ſpeciei, cum ſpecies ſit totum quoddam, & perfectum. Hæc quoque expoſitio tot vrgetur difficultatibus, vt admitti non poſſit. Primùm quidem non admodum diuerſa eſt a quæſtionibus in contextu præcedente propoſitis. Ibi enim quærebatur, an animæ differant ſpecie, & conueniant in genere, hoc autem ſi ita ſeſe habeat, habenda eſt definitio tum generis, tum ſpecierum, neque hoc fuit in quæſtionem reuocandum, cum ſit manifeſtũ. Verba autem Ariſtotelis indicãt, hic quæſtionem proponi de re abſcondita, in qua ineſt errandi periculum, cum dicat, *cauendum eſt, ne lateat*. Quòd etiam quæſtionem hic ſoluat Ariſtoteles, non eſt credibile, cum aliàs non ſoluat, ſi quidem eas proponit ad denotandum difficultatem tractationis de anima, non ut in hoc proœmio ſoluatur. Ipſa quoque ſolutio quæſtionis difficultate non caret, aut enim conſiderat Simplicius exiſtentiam generis, & ſpeciei, aut eſſentiam. Si exiſtentiam, verum eſt id, quod dicit genus exiſtere in ſpecie & per ſpeciem, & hac ratione pendere a ſpecie, & eſſe quid poſterius: ſed hæc conſideratio ad rẽ non pertinet, quoniam Ariſtoteles non de exiſtentia animæ loquitur, ſed de eſſentia, ac definitione, hanc enim ſolam exploraturus eſt, cum exiſtẽtiam ut notam ſupponat. Si uerò eſſentiam (vt omnino dicendum eſt) ſolam hanc in his omnibus quæſtionibus ab Ariſtotele reſpici, ſententia; quã Simplicius Ariſtotele attribuit, falſa eſt, genus.n. prius natura eſt ſpecie, & definiri optimè poteſt ignoratis definitionibus ſpecierum; Contra vero non poteſt ſpecies definiri, niſi cognita definitione generis. Sed qđ hoc quod ab Ariſt. hic dicitur de animali vniuerſali, dici nõ poſſit de genere vniuoco ad excluſionẽ ſpeciei, manifeſtè oſtẽditur, tũ enim & genus, & ſpecies ſint vniuerſalia, vel ſumuntur vt naturę in rebus latentes, quod dicitur vniuerſale in multis; vel vt conceptus animi, qđ dicitur vniuerſale poſt multa. Si vt vniuerſalia in multis, natura generis, neque eſt nihil, neque poſterior ſpecie, eſt.n. aliquid, cum ſit reale aliquid diſtinctum a naturis omnium ſpecierum. & eſt prior omnibus ſpecierũ naturis, vt dictum eſt. Si verò vt vniuerſalia poſt multa, non minus ſpeciei cõceptus, quàm generis, eſt qđ poſterius rebus ipſis, ſi verò ipſi inter ſe conferantur, prior eſt natura conceptus generis, conceptu ſpeciei. Si igitur hac ratione conceptus generis nõ eſt definibilis, eadẽ ratione nec ſpeciei conceptus definibilis erit. Vt autẽ ſunt

vniuer-

uniuerſalia in multis, non minus, eſt definibile genus, quàm ſpecies, cum eſſentiam propriam habeat diſtinctam ab eſſentia ſpeciei, & illa priorē, quod ipſe quoque Simplicius videtur inſcius confiteri, dicit enim, genus eſſe in ſpecie tanquàm eius partem, atqui pars eſt natura prior toto, præſertim pars eſſentialis, euiuſmodi eſt genus reſpectu ſpeciei, talis enim pars eſt etiam cauſa rei. Hæc igitur, quæ diximus, conſiderantibus manifeſtum eſt, ea verba, *animal vniuerſale aut nihil eſt; aut poſterius*, non poſſe de animali vt de vniuoco genere eſſe prolata, ſed ſolum, vt de genere analogo, propterea a propoſito penitus aliena ſunt ea, quæ ab Auerroe hic de vniuerſali vniuoco dicuntur, & diſputationes omnes, quę ſumpta ab Auerrois verbis occaſione ab alijs poſtea in hunc locum inuectę ſunt de vniuerſali, quomodo ſit opus intellectus, & de definitione, quomodo eſſe dicatur ſingularium, non vniuerſalium, in hoc enim commentario vtrumque ab Auerroe pronunciatum habemus, quamuis autem cōſideratio hæc ab hoc loco aliena ſit, ego tamen pro verborum Auerrois, quæ veriſſima ſunt, declaratione, pauca dicam omiſſa omni diſputatione: Diſtinctio eſt apud philoſophos trita, triplex eſſe vniuerſale, primum extra ſingularia, & extra animam, ſecundum extra ſingularia, ſed non extra animam, tertium extra animam, ſed non extra ſingularia Primū apud Ariſtotelem non datur, ſed poni videtur a Platone & vocari dea. Secundum eſt conceptus animi, quem diximus eſſe poſteriorem re. Tertium eſt natura in ipſis ſingularibus inſita, ut natura animalis, natura hominis, quę in indiuiduis ineſt, ſed in hac natura duo ſunt, vnum eſt res ipſa, natura ipſa humana; alterum eſt illa vniuerſitas, ſeu communitas, qua dicimus, naturam illam humanam eſſe pluribus communicatam. Ipſa quidem ſecundùm ſe natura non eſt communis, quia non exiſtit niſi accidentibus inuoluta, & ligata, & facta hæc, vt Socratis, vel alliæ, ſed redditur communis opere intellectus noſtri, qui ſeparans cogitatione accidentia illa, facit eam vniuerſalem. Remotis enim per intellectum accidentibus Socratis, id quod remanet, eſt illa eadem natura humana, quæ in alijs quoque hominibus inexiſtit. intellectus igitur non facit vniuerſale, rem enim ipſam non facit, cum iam ſit natura illa in Socrate, ſed ſolam facit in re vniuerſitatem, & communitatem illam, dum accidentia indiuidui propria ſeiungit. Dum igitur loquimur de vniuerſali, quod in rebus ineſt, dicimus non ipſum, ſed illam vniuerſitatem eſſe opus intellectus, & intellectum facere in rebus vniuerſitatem, ſed non ipſam naturam, quam vocamus vniuerſale in multis. De uniuerſali autem ſecundo modo accepto manifeſtum eſt, quòd eſt opus intellectus, nec de hoc loquitur Auerroes, dum hoc dicit, ſed de vniuerſali in multis, quod reſpondet conceptiui, quem vocamus vniuerſale poſt multa. Alterum quoque Auerois dictū manifeſtū eſt, nam quando Auercoes inquit, definitionem non eſſe vniuerſalium, ſed ſingularium, quæ extra animam exiſtunt, non omnia vniuerſalia per hoc a definitione excludere voluit, ſed duo tantummodo, primum, & ſecundum. Etenim hominis definitionem neque Ideæ hominis eſſe aſſerit, neque conceptus hominis, qui in animo eſt, idea enim nulla datur, & definiens vult realem hominem cognoſcere, quid ſit, non ideam, neque conceptum animi. Definitio igitur eſt rei extra animam exiſtentis, non eſt ideę, neque conceptus, niſi quatenus conceptus, eſt imago rei. Quoniam igitur res extra animam non exiſtit, niſi ut ſingularis (ſiquidem vniuerſalitas in ea fit ab intellectu) ideo negans Aueroes, definitionem eſſe ſingularium, non tamen intelligit ſingulariū quatenus ſingularia ſunt ſic enim ſub definitione non cadunt, ſed ratione naturæ in eis inſitæ, quam intellectus reddit vniuerſalem. Perinde igitur eſt, ac ſi Aueroes dicat, definitionem eſſe illius vniuerſalis quod in indiuiduis eſt, quæ etiam ſententia fuit Alexādri in primo libro quęſtionum capite tertio, & vndecimo, inquit enim, definitiones nō eſſe ſingularium, quę caduca ſunt, neque alicuius vniuerſalis ab indiuiduis ſeparati, ſed eſſe illorum vniuerſalium quę ſunt in ſingularibus, ſiue eſſe ſingularium ratione vniuerſalium, quæ ſunt in eis, quod etiam Aueroes dicit. Ex his patet neque vniuerſalium, quatenus vniuerſalia ſunt, neque ſingularium, quatenus ſunt ſingularia, definitiones eſſe, ſed quatenus eſt natura, & eſſentia, hanc enim vult ſignificare definitio, nec reſpicit vniuerſalitatem, quę eſt opus intellectus, nec ſingularitatem, quæ ſub definitionem non cadit.

CONTEXTVS IX.

Amplius autem ſi non ſunt multæ animæ, ſed partes, vtrum oportet quærere prius totam animam, an partes; Difficile autem & harum determinare, quales aptę natæ ſint alteræ ab inuicem eſſe.

PROSEQVITVR Ariſtoteles proponere alias Quæſtiones quę contemplationem de anima difficiliorem reddũt, & in hoc contex. duas proponit, & alias duas in ſequẽti, quę videntur pertinere ad methodum ſeruandam in tractatione de anima. Prima quæſtio eſt, an prius de tota anima agendum ſit, poſtea de partibus ſingulis, an e conuerſo prius de partibus poſtea de tota. Sed vt quæſtio hæc intelligatur, videndum eſt; quid intelligat Ariſtoteles per multas animas, & per multas vnius animæ partes; hæc enim duo membra videtur Ariſtoteles diſtinguere inuicem vt oppoſita. Multas animas eſſe intelligit eo modo, quem ipſe Platoni attribuit, nempe quæ ſint & ſpecie, & loco diſtinctæ: Nam ſi vna viuificet caput, alia cor; alia hepar, quælibet ipſarum erit forma vltima, quę ſecundum eſſe non pendebit ab alia cum in conſtituendo ipſo animato corpore nõ ſint ſubordinatæ, nec vna perficiat aliam. Partes autem dicũtur etiam omnes vnius animæ ſecundum opinionẽ Ariſtotelis, nempe, vt & ſpecie diſtinctæ ſint, & ita ſubordinatę, vt, cum omnes totum corpus informent, ex ijs omnibus vnum fiat tanquam ex perfeciente, & perfectibili. In homine enim ſunt tres animæ ſecundum Ariſtotelem ſpecie diſtinctæ, vegetalis, ſenſibilis, & rationalis, non tamen diſtinctæ locis, ſed quælibet harum totum corpus informat, quod quidem eſſe non poſſet, ſi hæ omnes eſſent vltimæ formæ non ſubordinatæ inter ſe. Sed cum vegetalis dirigatur ad ſenſibilem tanquam ad perfectionem, & hæc ſimiliter ad rationalem, quæ continet alias, & dat toti animato nomen, & definitionem, ideo ſicut ex materia cum his omnibus formis fit vnum, quod vocatur, homo, ita ex his omnibus partibus animæ, vna quodammodo anima fieri dicitur, quæ dicitur anima tota, & per vegetalem partem nutrit, per ſenſibilem ſentit, per rationalem intelligit. Hoc ſignificauit Ariſtoteles in primo contextu tertij libri proponens agendum de illa animę parte, qua anima tota cognoſcit, & ſapit; & quamuis ſenſibilis anima bruti non ſit hoc modo pars totius animæ, quæ eſt in homine, tamen quia eadem ſenſibilis anima etiam in homine ineſt, & eſt pars totius animæ humanæ, quæ omnes animæ partes continet; ideo Ariſtoteles animam ſenſibilẽ, & animam vegetalem, abſolutè loquendo appellat partes animæ, quia hæ omnes in aliquo animato ſimul ſunt, & conſtituunt modo quodã animam vnam, quæ dicitur anima tota. Nunc igitur Ariſtoteles reſpiciens opinionem Platonis, quam reſpexit etiam in prima quæſtione iam propoſita in ſeptimo cõtextu, ſupponit eius ſolutionem, licet non abſolutè, ac certè, ſed ſub dubio, aliam nouam quæſtionem de methodo proponit talem. Si patuerit, nõ multas eſſe animas, quod putauit Plato, ſed potius multas partes vnius animæ totius, eſt ne agendum prius de anima tota, poſtea de partibus ſingulis, an prius de partibus, poſtea de tota? agere autem de anima tota nil aliud eſt, quàm de anima agere communiter, & in genere, de partibus autẽ agere eſt agere de ſingulis ſpeciebus. Habet autem locum quæſtio hæc ſuppoſito eo, quod Ariſtoteles præcedentibus quæſtionibus innuit, animam eſſe genus, & plures habere ſpecies; & adhuc magis locum habet, ſi ſit genus non vniuocum, ſed analogum, vt in contextu octauo ſignificare viſus eſt. Dubium enim non abſque ratione oritur, an ab ipſo communi analogo ordiendum ſit, an potius ab analogatis, cum ipſum commune, nihil eſſe niſi nomen quoddam videatur; Ariſtoteles tamen in ſecundo libro incipiet à conſideratione animæ communiter ſumptæ, & ibi multa dicit de hac eius analogica communitate, quæ in ſecundo libro declarabuntur. *Difficile autem & harum.* Secundam quæſtionem proponit, quænam ſint diſtinctę partes animæ, & quomodo inuicem diſtinguantur, multæ enim ſimilitudinem inter ſe habent, nec facile eſt earũ diſcrimen dignoſcere vt phãtaſiæ, & intellectus, ſenſus, & phantaſiæ; quod fortaſſe dicit Ariſtoteles propter antiquos, qui multarũ animæ partiũ diſcrimẽ inter ſe non cognouerunt, quare hoc quoq; (inquit Ariſtoteles) difficilẽ reddet tractationẽ de aĩa.

CONTEXTVS X.

Et vtrum partes oportet quærere prius, an opera ipſarum, vt intelligere an intellectum, & ſentire an ſenſitiuum, ſimiliter autem & in alijs. Si aũt opera prius, verũ vtiq; dubitabit aliqs, ſi oppoſita prius his quęrendũ, ſicut ſenſibile ſenſitiuo, & intelligibile intellectiuo.

ALias duas quæſtiones proponit in hac particula Ariſt. ad methodũ pertinẽtes, quarũ prior eſt, an prius de ipſis aĩæ partibus agẽdũ ſit poſtea verò de operationib. an è cõuerſo prius de operationib. poſtea de partib. ipſis, ſeu potẽtijs animę; vt an prius de intellectu, quàm de intellectione, an è conuersò, & ſic de alijs. Alterã poſteriorẽ quæſtionẽ ponit Ariſt. quũ dicit, *Si aũt opera prius*, ſed in eius ſenſu dubiũ eſt, quũ n. quæſtionẽ ipſam exponẽs Ariſt. ait, *dubitabit aliquis; an oppoſita prius his quærendum*, dubiũ eſt, an per *his* intelligat operationibus; an partibus animę; quęſtio n. eſt, an prius agendum ſit de obiectis, quàm de his, an è conuerſo. Quòd intelligat, operationibus, oſtenditur duplici argumento

Primò, quia proximè nominauerat opera, di-
cens, *Si autem opera prius*. Secundò, quia in Con
textu trigeſimotertio ſecundi libri proponit,
ac ſoluit hanc eãdem quæſtionem, immo has
duas, & ſtatuit procedendum eſſe ab operatio
nibus ad potentias animæ, & ab obiectis ad o-
perationes, ergo etiam hic, cum in priore quę-
ſtione comparauerit operationes cum partib.
animæ, in hac ſecunda debet comparare obie
cta cum operationib. ideo ſententiam hãc Grę
ci ſequuntur, ſed Auerroes contrariam opinio
nem tuetur, quod intelligat *his*, ideſt partib. ani
mæ, eamque eſſe Ariſtotelis mentem ſequen-
tia exempla ꝯfirmant; declarans enim hanc q̃-
ſtionem exemplis. Ariſt. non dicit, ut ſenſibile
ipſo ſentire, & intelligibile ipſo intelligere; ſed
dicit. *Senſibili ſenſitiuo, & intelligibili intellectiuo*,
Quare manifeſtè aſſerit, ſe comparationẽ face
re obiecti cum potentia, non cũ operatione.
Tñ Ioannes Grammaticus ad hoc reſpondet
dicens, Ariſt. hæc vocabula confundere, & per
ſenſitiuum, & intellectiuum, ſignificare ſenſatio-
nem, & intellectionem, ſed hoc non vr̃ rationi
conſonum, neque credibile, quod Ariſt. in pri
ma parte huius contextus acceperit ſenſitiuũ
pro parte animæ, quam ibi diſtinguebat ab o-
peratione, hic verò accipiat ſenſitiuum pro ip
ſa operatione; præſertim cum alieniſſima ab
hoc vocabulo ſit ea ſignificatio, & nullo alio
in loco apud Ariſtotelem legatur. Ideo ego ſe
quendam puto expoſitionem Auerrois, quam
etiam confirmat dictio illa ἀντικείμενα, ipſa nã-
que obiecta vocat oppoſita, at non ſunt oppo
ſita operationibus, ſed potius ipſis animę par-
tibus, ſiue facultatibus, ea ſcilicet oppoſitione,
quæ eſt inter agens, & patiens, vel enim obie-
ctum agit, & potentia patitur, vt in ſenſu, & in
tellectu; vel e contrario anima agit, obiectum
patitur, ut in parte vegetali, quæ agit in alimẽ-
tum. Quod autem Ariſtoteles in Contextu
trigeſimotertio ſecundi libri conferat obiectũ
cum operatione, non cum facultate parum re
fert, hic enim ſi non expreſsè eandem quæſtio
nem proponit, tamen proponit implicitè, quia
nullum poteſt eſſe commercium inter obie-
ctum, & facultatem, niſi ꝑ operationẽ mediã,
quæ prouenit ex vtiuſ actione in alteram, qua
re dum dicit, agendum prius eſſe de operatio-
ne, q̃ de facultate, & prius ẽt de obiecto, quam
de facultate, indicat prius eſſe dicendũ de obie
cto, q̃ de operatione. Ideo dicere fortaſſe poſ-
ſumus, quòd dicẽs, *his*, ſignificat his omnibus,
nempe, & operationibus, & facultatib. Affert
autem exempla ſolum facultatum breuitatis
gratia, tanquam principaliorum, vt ſubintelli-
gantur operationes, ſine quibus nullum eſt cõ
mercium (vt diximus) obiecti cum facultate.
Nomen ẽt facultatis dicit reſpectum ad opera
tionem, quare non eſt abſonũ rõni, ſi dicamus
rõne facultatis ẽt operationem ſubindicari.

Quænam autem oppoſitionis ſpecies ſit inter
agens, & patiens, non eſt in præſentia diſputan
dum. Dicere poſſumus, ea oppoſi relatiuè, ſi ſe
cundum ſe formaliter conſiderentur, ut agẽs,
& ut patiens: Si verò conditiones annexas re-
ſpiciamus, priuatiuè, aut etiam ꝯriè; agit enim
contrarium in contrarium, vel ſaltem in patiẽs
priuatum; contrarietas vera eſſe videtur in ali-
mento reſpectu facultatis alterius agentis, qm̃
fit ibi actio corruptiua: ſenſus verò, & intelle
ctus cum ſint priuati obiectis ſuis ſine vlla con
trarietate poſitiua, ideo ab eis patiuntur paſſio-
ne perfectiua. Eſt autem hic notandum, Ari-
ſtotelem acturum eſſe & de anima in commu
ni, & de ſingulis eius partibus, ut etiam in prę
cedentibus quæſtionibus ſignificauit, tamen
hic non de tota anima quęrit, an prius de ipſa
ſit agendum, an prius de operatione, uel de
obiecto, ſed de partibus ſolum, quoniam ani-
ma tota eſt commune quoddam analogum,
quod ut nullam habet communem naturam
ſibi reſpondentem; ita nullam etiam habet cõ
munem operationem, & nullum commune
obiectum, ſed ſolas proprias ſingularum par-
tium operationes, & propria obiecta. Creden-
dum igitur eſt, Ariſtotelem iam quæſtionem
aliam propoſuiſſe, qua ſignificauerit animam
eſſe commune analogum, hoc enim magni
momenti erat ad rationem habendam aliarũ
quæſtionum ſequentium; ea autem nõ potuit
eſſe propoſita niſi in octauo Contextu, ſi ſecũ-
dum Alexandri ſententiam intelligatur; quare
hoc expoſitionem illam Alexandri non parũ
confirmat. Conſiderandum etiam eſt, cum hæ
quæſtiones ad methodum doctrinæ pertineãt,
an propriè pertineant ad ordinem, an ad viam
doctrinæ. Ego quidem puto illam, quæ in Con
textu nono propoſita eſt, ad ordinem pertine-
re, nempe ad ordinem particularem, qui in par
te ſcientię ſeruatur in diuerſis Theorematib.
ad eandem rem ſpectantibus. Fuit enim qõ il
la, an prius de tota anima agendum ſit. poſtea
de partibus, an è conuerſo, qui eſt ordo ſeruan
dus in inueſtiganda eſſentia animæ. De qõni-
bus autem, quæ in hoc Contextu propoſitæ
ſunt, dubium eſt, nam dictio illa, *prius*, ordinẽ
potius, q̃ viam ſignificat, attamen ſi rem ipſam
ſpectemus, de via ſunt, non de ordine. Nam in
trigeſimotertio Contextu ſecundi libri ſoluẽs
Ariſt. has quęſtiones ſtatuit, eſſe progrediendũ
ab obiectis ad operationes, & ab operationibus
ad cognoſcendas facultates animæ quę eſt via
doctrinæ, ideo Auerroes quoque hic de via in-
terpretatur, & Ariſt. ipſe in Contextu ſequente
ſignificabit, ſe has qõnes de via propoſuiſſe,
quę eſt multorum ſñia, & vera. Quoniã autem
Ariſtoteles vtitur ea dictione *prius*, ſciendũ eſt,
viam doctrinę aliqñ ordinem aliquem ꝓſuppo
nere, qui non per ſe, ſed propter viam ſeruatur.
Notare hoc poſſumus i primo lib. Phyſicorũ,

vbi Ariſtoteles via doctrinæ a poſteriori ducit nos in primæ materiæ cognitionem, nempe a generatione, quæ eſt effectus poſterior. Viſurus igitur generatione vt medio, voluit eam prius declarare aliquantum, licet non exactę, nec perfectè, id enim fiet in libro de generatione, & interitu, ſed pingui tantum Minerua, & quantum opus ſit ad inueniendam ex ea primam materiam. Non poſſumus igitur dicere, quod prius agatur de generatione, poſtea de materia, quoniam reuera tota illa tractatio de materia eſt, de generatione autem non exactè, neque per ſe, ſed propter materiam; modo tamen aliquo dici poteſt, prius generationẽ conſiderari; licet ea non ſit propria de generatione tractatio, quia reuera prius aliqua de generatione dicuntur, quàm ex ea inueniatur materia, ideo Ariſtoteles in Contextu quinquageſimoſeptimo illius primi libri dixit, ſe primum de generatione communiter dicere velle, denotans ordinem quendam inſtitutum propter viam, quod etiam hic dicit. Nam ſi propriè ſumere velimus tractationem de partibus animæ, & de operationibus, Ariſtoteles prius de partibus, ſeu facultatibus animæ tractauit in libris de Anima, poſtea de operationib. in Paruis naturalibus, ibi enim propriè, & per ſe de operationibus agitur. Si verò conſideremus ſermonem aliquem de operationibus inſtitutum propter ipſas animæ facultates cognoſcendas, agit in libris de Anima, de operationibus prius quàm de facultatibus, ut ex ijs nos ducat in facultatum cognitionem, & de obiectis prius, q̃ de operationibus, ut ex ijs operationes cognoſcamus, ſed quoniam non per ſe, neque exactè ſermo fit de operationibus ante, quam de facultatibus, ſed propter viam doctrinæ, qua ducendi ſumus in cognitionem partium animę, ideo ſcopum Ariſtotelis ſpectantes dicere debemus, has duas quæſtiones, quæ in hoc Contextu proponuntur, non ad ordinem, ſed ad viam doctrinæ pertinere.

CONTEXTVS XI.

Videtur autem non ſolũ ipſum quid eſt cognoſcere vtile eſſe ad cognoſcendas cauſas accidẽtium ſubſtantijs, ſicut in Mathematicis quid rectum, & quid obliquum; aut quid linea, & planum ad cognoſcendum, quod rectis trianguli anguli ſunt æquales: ſed & è cõtrario accidentia conferunt ſecundum magnam partem ad cognoſcendum ipſum quid eſt; Cum n. habemus reddere ſecundum imaginationem, et de accidentibus aut omnibus, aut pluribus, tunc & de ſubſtantia habebimus dicere aliquid quàm optimę. Omnis enim demõſtrationis principium eſt ipſum quid eſt. Quare ſecundũ quaſcunque definitiones non cõtingit accidentia cognoſcere, ſed neque coniecturare de ipſis facilè, manifeſtum, quòd dialecticæ dictę ſunt, & vanę omnes.

CVM hæc pars varijs modis ab alijs connectatur, nec deſint, qui dicant eam cum ſequentibus, non cum præcedentib. eſſe connectendam, ego omiſſis aliorum ſententijs ſequendam puto opinionem Auerrois, qui dicit, Ariſtotelem hic rationem reddere queſtionis propoſitæ in Contextu præcedenti, quæ fuit, an a partibus animæ procedendum ſit ad operationes, quæ eſſet demonſtratio a priori; an ab operationibus ad partes, quæ eſſet demonſtratio a poſteriori. Huius igitur ſuæ quæſtionis rationem reddit, quæ eſt, quoniam cognitio eſſẽtię rei confert ad cognoſcenda accidentia conſequentia, & è conuerſo cognitio accidentium confert ad cognoſcendam rei eſſentiam. Quoniam igitur in vſu eſt vterq; proceſſus, & modo vtimur hoc, modo illo, non abſque ratione quæſtio propoſita eſt, an prius cognoſcẽdæ ſint ſingulæ partes animæ, quid ſint, & ab ijs ꝓgrediendum ad accidentia cognoſcenda, & operationes, an potius ab operationibus ad cognoſcendam eſſentiam ſingularum animæ partiũ. Poſſumus Contextum hunc in duas partes diuidere, in prima Ariſtoteles hanc rationem, ſeu dictum bimembre adducit, in altera rationem reddit eorum, quæ dixerat in prima. Incipit autem ſecunda pars ab ijs verbis. *Omnis enim demonſtrationis principium eſt ipſum quid eſt.* Prima poteſt in quatuor particulas diuidi, in quarum prima ponitur primum membrum, videlicet quòd cognoſcere ipſum quid eſt, confert ad cognoſcendas cauſas accidentium. In ſecũda hoc declaratur exemplis. In tertia ponit alte-

rum

tum membrum conuerſum, videlicet accidẽtia quoque multum conferre ad cognoſcẽdũ quid eſt. In quarta huius declaratio. Et ut duo p̄dicta membra hic adducantur tanquam ratio quæſtionis factæ in Contextu præcedente, & manifeſtè pertineant ad uiam doctrinæ, cum ſignificent duas ſpecies demonſtrationis; ex hoc oſtenditur, etiam quæſtionem factam in Contextu præcedente ad viam doctrinæ pertinuiſſe. Primum membrum in his verbis conſiſtit, *Ipſum quid eſt cognoſcere utile eſt ad contemplandas cauſas accidentium ſubſtantijs*. Certum eſt, Ariſtotelem per *quid eſt*, nil aliud ſignificare, q̄ definitionem ſubiecti, dicit enim ex cognitione naturæ ſubiecti cognoſci cauſas accidentiũ, quæ eam naturam conſequuntur, & quamuis hoc propter animam dicatur, quæ non eſt ſubiectum, ſed principium ſubiecti, tamen idẽ eſt dicere accidentia animatorum pendere a definitione animæ, atque a definitione, ſeu natura corporis animati, nam pendere a definitione animæ eſt ab ipſa anima pendere tanquam a cauſa; ab anima autem pendere eſt pendere ab ipſa eſſentia, & definitione corporis animati; Quoniam igitur hæc in eundem ſenſum cadunt, ſententia horum verborum erit. Cognitio eſſentiæ ſubiecti confert ad accidentiũ ſciẽtiam adipiſcendam per ſuas cauſas. Dictio, *Subſtantijs*, poteſt intelligi duobus modis, qui ſimiliter in unum ſenſum cadunt. Quod enim intelligat Ariſtoteles primam Categoriam ab alijs nouem diſtinctam, dicendum non eſt, cum accidentia quoque poſſint in ſciẽtia aliqua habere locum ſubiecti, de quo propriæ affectiones demonſtrantur, ut patet in Mathematicis; ex quibus ſumit Ariſtoteles exempla ſequentia. Vel igitur dicendum eſt, ſubſtantiam ſumi pro eſſentia, & ſenſum eſſe hunc, cognitio ipſius quid eſt confert ad contemplandas cãs eorum, quæ accidunt eſſentijs rerum idest q̄ eſſentias rerum conſequuntur. Vel dicendum eſt, ſubſtantias hic ſumi pro ſubiectis ſcientiarum, ſiue ſint ſubſtantię, ut in ſcientia naturali; ſiue accidentia, ut in Mathematicis, è quibus etiam ſequentia exempla ſumuntur; Senſus tamen in idem cadet, nam illa, quæ accidunt per ſe ſubiectis, conſequuntur eſſentias ipſorum; quare vtrumque eſt idem dicere per diuerſa. Mihi tamen probabilius videtur, vt ſubſtantia hic ſumatur pro ſubiecto ſcientię, quoniam Ariſtoteles, quando ſubſtantiam ſumit pro eſſentia, non admodum ſolet in plurali numero dicere ſubſtantias, ſed ſubſtantiam in ſingulari, vnius enim rei eſſentia una eſt, ideo etiam in ſingulari hic dicit, *ipſum quid eſt*, quod idem ſignificat, quod eſſentia. Alibi quoque inuenimus, Ariſtotelem accepiſſe ſubſtantiam pro ſubiecto in ſcientia, ut in Contextu centeſimo ſeptuageſimooctauo primi libri Poſteriorũ, ubi unitatem, & punctum uocat ſubſtantias, quia ſunt ſubiecta in Arithmetica, & Geometria; Senſus igitur clarus hic eſt. Cognoſcere quid eſt, & eſſentiam ſubiecti confert ad cognoſcẽdas cauſas affectionum, quæ ipſi ſubiecto accidunt. Ex hoc loco ego alias argumentum ſumpſi ad comprobandum ſententiam meam de medio demonſtrationis, ut legere eſt in primo libro meo de medio demonſtrationis, capite tertiodecimo, & decimoquarto, ideo nunc eo loco citato pauca dicam. Significat hic Ariſtoteles, non ſemper in demõſtratione poſſiti(?) medium eſſe definitionem ſubiecti, ſed eſſe tamen primum medium in ſcientia, & primam omnium accidentium cauſam; ſed aliquorum proximam; aliquorum autem remotam, nam ſi ipſamet definitio ſubiecti eſſet immediata cauſa omnium accidentium illius ſubiecti, Ariſtoteles non diceret *ipſum quid eſt*: in numero ſingulari, & *cauſas*, in plurali. Nec diceret, ipſam eſſe utilem ad cognoſcendas cauſas, ſi eſſet ipſa per ſe ſola illorum cauſa, ſed quia eſt prima cauſa a qua pendent aliæ intermediæ cauſæ, ideo dicit eam eſſe utilem ad contemplandas cauſas. Rectè enim dicit, *contemplandas*, non dicit cognoſcendas, quia contemplari magis ſignificat inueſtigationem, & laborem. Poſtquã enim cognouimus definitionem ſubiecti, inquirimus cauſas multorum accidentium, quę ſine illius primæ cauſæ notitia nunquam cognoſcerentur; ſiquidem ipſa non eſt omnium proxima cauſa, ideo ea cognita illas indagare oportet. Hanc noſtram ſententiam ſequentia exempla confirmant, & alias omnes reprobant, quando ſubiungit. *Sicut in Mathematicis quid rectum, quid obliquum, aut quid linea, & planum ad agnoſcendum, quòd rectis trianguli anguli ſunt æquales.* Dubitant enim multi, & ſe extricare nequeũt, quia nulla harum definitionum eſt medium illius demonſtrationis, qua demonſtrantur tres trianguli angulos eſſe æquales duobus rectis; & multas dicunt ineptias, quas referre operę precium non eſt. Ego autem dico, Ariſtotelẽ rectè hoc facere; cum enim dixiſſet, definitionem ſubiecti conferre ad cognoſcendas cauſas accidentium non quidem ut medium omnium demonſtrationum, ſed ut primam oĩum radicem, & cauſam, ſicut expoſuimus hic exẽpli gratia affert definitiones ſuperficiei, & lineæ, & lineæ rectæ, & lineæ obliquæ, quæ ſunt ſpecies ſubiecti Geometriæ, quarum definitiones ſunt prima principia in ea ſciẽtia, ſine quorum cognitione non poſſemus demonſtrare tres angulos trianguli eſſe quales duobus rectis, licet nulla harum definitionum ſit mediũ illius demonſtrationis, quę cum ſit trigeſimaſecunda primi Elementorum Euclidis, eſt valde remota a primis definitionibus, & eius medium eſt aliud accidens prædemonſtratũ, nempe æqualitas anguli externi duobus internis oppoſitis, quod medium pendet ab alio medio,

& illud ab alio, donec perueniamus ad prima principia, quę non habent alia priora, & ſunt definitiones ſpecierum ipſius ſubiecti, quarũ aliquas hic Ariſtoteles adducit exempli gratia, cum & alias multas connumerare potuiſſet. ſiue earum pręcognitio ſit agens, ſiue ſolum dirigens, quia nihil aliud vult ſignificare, quam pendentiam omnium accidentium a definitione ſubiecti, quamuis hoc non ſit actu medium in eorum omnium demonſtrationibus. Ad hoc autem Ariſtoteles opportuna eſſe iudicauit exempla ex Geometria, ubi eñ prima principia ſunt primò nota nobis, & natura, ibi facilè cognoſcimus pendentiam omnium ab illis. *Sed & è conuerſo accidentia conferunt magnam partem ad cognoſcendum quid eſt.* His verbis ponit alterum membrum, & inquit. Accidentia quoque è conuerſo magnam partem conferre ad cognoſcendam definitionem, ſiue ſui ſubiecti, ſiue ſuæ cauſæ, eadem enim ratio eſt, ut antea conſiderauimus, & eſt proceſſus a poſteriori ad prius, & ab effectu ad cauſam, cum alterũ prius membrum ſignificauerit proceſſum a priori, a cauſa ad effectum. Sed conſiderãdum eſt, cur dicat, *magnam partem*. Aliqui putant, hoc dici ad differentiam demonſtrationis a priori, per quam perfectè rem ſcimus, nam per demonſtrationem a poſteriori cognoſcimus rem imperfectè, & ſecundum aliquid, non ſecundum totum. Quę interpretatio admittẽda non eſt, quoniam verba hæc ab Ariſtotele proferuntur ad augendum, non ad imminuendũ; non enim vult denotare imperfectionem demonſtrationis a poſteriori, ſed vtilitatem magnam, cum dicat, *magnam partem*. Præterea, ſi Ariſtotelem legamus in Contextu trigeſimo nono ſecundi libri Poſteriorum, demonſtratio a poſteriori comparata cum demonſtratione a priori, nihil ſcire facit, ibi enim dicit, quod qui quocunque modo rem cognoſcit non p̃ ſuã cauſam, is non cognoſcit aliquid ipſius rei; itaque non poſſet hic dicere, quod ſecundũ hanc comparationem, magnam rei partem notificet demonſtratio a poſteriori. Pręterea ſi Ariſtoteles his verbis denotare voluit, non totam rem cognoſci per accidentia poſteriora, ſignificauit etiam cognoſci totum, & totum quid eſt per aliquod aliud, per quodnam igitur? hi reſpondere debent, per demonſtrationem a priori, ſi reſpectu huius hoc dicitur: attamen hoc manifeſtè falſum eſt, quia per demonſtrationem a priori non poteſt ſubiecti definitio notificari, vt Ariſtoteles in ſecundo libro Poſteriorum docuit, & vt nos tum in Commẽtarijs tũ in libris de Methodis declarauimus. Multorũ ſententia eſt, quod Ariſt. de demonſtratione a poſteriori hoc dicat reſpectu aliarum methodorum, quibus poteſt inueſtigari quid eſt, nempe viæ diuiſiuæ, & viæ compoſitiuæ, de quibus locutus eſt in ſecundo libro Poſteriorum. Cũ enim per has quoque notificetur quid eſt, nõ igitur per ſolam demonſtrationem ab effectu. Sed neque hoc dici poteſt, quia via compoſitiua nil aliud eſt, quam inductio, eiuſque nullus eſt vſus, nulla vtilitas; ubi opus eſt demonſtratione a poſteriori, vt in tertio libro de Methodis capite decimonono, a nobis oſtenſum fuit; via verò diuiſiua nihil notificat, ſolum diſponit ut ibi Ariſtoteles docet: hic verò loquitur de ſolo inſtrumento notificante. Ego igitur puto, intelligenda hæc verba eſſe iuxta illud, quod in contextu quinto dixi de Methodo notificandi quid eſt, hoc enim nulla methodo formaliter notificatur, ſiquidẽ omnis methodus notificat, quod ſit, vel cur ſit, ſed per notificationem aliorum quæſitorum notificat̃ quid eſt. Cum igitur hic loquamur de definitione ſubiecti notificanda per demonſtrationem a poſteriori (hęc enim non poteſt alia efficaciore methodo notificari) rectè dicit Ariſtoteles, accidentia magnam partem conferre ad inueniẽdam huiuſmodi definitionem. Quod namquę partem tantum conferant, nec totam hanc cognitionem præbeant, iam in memorato loco declarauimus, quoniam ex accidentibus non notificatur ipſummet quid eſt, ſed ſola inhærẽtia horum attributorum, hac autem inuenta, ſit intellectui conſiderãti notum per ſeipſum, quòd illa pręcicantur de re in quid. Dicit autẽ Ariſtoteles, *magnam partem*, quoniam intellectus non cognoſceret, ea prædicari in quid, niſi prius cognoſceret ea in illa re ineſſe, quod pręſtat demonſtratio a poſteriori, ſine qua nunq̃ cognoſceretur, ſi illa ſunt ignota ſecundũ naturam, ſupponimus enim ſermonem eſſe de illis prædicatis in quid, quę ſunt ignota ſecũdum naturam. Cum itaque qui principium rei habet, pluſquam dimidium ipſius habere uideatur, ut ait Ariſtoteles primo Ethicorum, capite ſeptimo, & initiũ huius cognitionis habeatur a demonſtratione ab effectu, rectè dicitur, hanc demonſtrationem conferre magnã partem ad cognoſcendum quid eſt, præſertim cũ hæc demonſtratio notificet totum illud, quod poteſt per methodum notificari, nempe quòd illa attributa illi rei competant, hoc enim cognito, intellectus noſter non magno negotio animaduertit, ea in eo quod quid eſt prędicari. *Quando enim habemus reddere ſecundum imaginationem.* Hæc eſt declaratio ſecundi membri, quod erat, accidentia magnam partem conferre ad cognoſcendum quid eſt. Quando enim (inquit Ariſt.) dicere aliqua poſſumus de accidentibus rei, de ipſa quoque rei eſſentia apti ſumus aliqua dicere. Dicit, *ſecundum imaginationem*, ad ſignificandum accidentium notitiam cõfuſam, & imperfectam, vt dicunt Themiſtius, & Ioãnes Grammaticus, cum enim de accidentibus loquamur vt de medijs, per quæ ſumus declaraturi ipſum quid eſt, hoc eſt attributa in qd,

quę

quæ ſunt ipſorum accidentinm cauſæ, nō poſſumus ipſorum accidentium aliam hab:re cognitionem, quàm confuſam ignorata cauſa, ideo Ariſtoteles dicit, ſecundnm phantaſiam, quia per phantaſiam non cognoſcimus res niſi imperfectè, & confusè. Dicit, *aut omnibus, aut pluribus*, nō dicit abſolutè omnibus, quia ſic denotaſſet impoſſibilitatē cognoſcendi quid eſt, cum in qualibet re plura ſint accidentia, quæ ignoramus, & fortaſſe nunquā cognoſcemus, præſertim in rebus animatis. Neque dicit, vno aliquo, quia plura ſunt in quacunque re attributa in quid, quę eius definitionē conſtituunt, quę omnia ex vna tantùm operatione, vel vno accidente notificari non poſſunt, ſed ex pluribus. Dicit *aliquid*, quia non poſſumus omniū rerum habere perfectas definitiones, & cognoſcere omnia prædicata quidditatiua, ſed omnium ferme ſpecierū differentias vltimas ignoramus. Cum autem dictio hæc defectum, & imperfectionem denotet cognitionis, videtur Ariſtoteles ſibi repugnare, dum ſtatim ſubinngit, *quam optimè*, quod indicat perfectam cognitionem. Nulla tamen eſt cōtradictio, quia, non dicit Ariſtoteles optimam cognitionem abſolutè, vt Themiſtius animaduertit, ſed in genere, ideſt pro conditione humana, quod etiam ſignificare videntur Græca verba *ὡς κάλλιστα*, ideſt, quam pulcherrimè, nam pulcherrimè de aliqua re loquimur, quando omnia dicimus, quæ in humanam cognitionem venire potuerunt, licet alia multa ignorentur in illa re. Cum in hac priore huius contextus parte Ariſtoteles duo illa contraria dicta pronuntiauerit, quibus duas demonſtrationis ſpecies denotauit, mnlti inde occaſionem ſumpſerunt loquendi hoc in loco de regreſſu, & ipſum confirmandi teſtimonio Ariſtotelis, qui eum ponere videtur. Attamen ſunt in errore, quia licet eorum de regreſſu opinio ſit vera, tamen hic Ariſtoteles nihil de regreſſu dicit, nō enim hos duos progreſſus ponit, vt factos in eiſdem terminis regrediendi gratia, ſed vt diſtinctos, & vt diuerſas tantummodo demonſtrationis ſpecies, quas dari concedunt omnes, etiam illi, qui regreſſum negant, quare intempeſtiuum omnino eſt hoc in loco, loqui de regreſſu. *Omnis enim demōſtrationis principium eſt ipſum quid eſt*. Hæc eſt ſecunda pars huius contextus, in qua Ariſtoteles rationem adducit eorum, quæ dixit in prima, & ex ea etiam quoddam corrollarium colligit. Rationem his verbis adducit, quoniam ipſum quid eſt, omnis eſt demonſtrationis principium. Sed cum in prima parte duo dixerit, dubium eſt, vtrius rationem his verbis abducat. Aliqui ſenſum ipſum verborum reſpicientes dicunt, rationem afferri prioris dicti, quod pertinebat ad demonſtrationem propter quid. Cur enim ipſum quid eſt cognoſcere, conferat ad cognoſcendas cauſas accidentium, ratio eſt, quia ipſum quid eſt omnis demonſtrationis eſt principium, quocirca manifeſtè affertur ratio prioris dicti. Alij vero putantes hanc eſſe nugationem quandā, & idem declarari per idem, putant, hanc ſecūdi dicti potius rationem eſſe, cum ſit etiam veriſimilius eorum, quæ proximè dicta ſunt, rationē nunc afferri, quàm corū quæ remotius. Huius ſententiæ fuere Simplicius, & Ioānes Grammaticus, & quia non ita manifeſtum eſt, quomodo verba hæc, quæ demonſtrationem propter quid ſignificant, poſſint eſſe ratio poſterioris dicti, quod pertinuit ad demonſtrationē quod, ideo hoc ipſi diuerſis modis declararunt, Ioannes Grammaticus inquit, rationem reddi, cum in ſecundo dicto dictum ſit, *Secundum phantaſiam*; ideſt imperfectè, & confusè, ratio enim eſt, quia non habentes adhuc notitiam ipſius quid eſt, quod omnis demonſtrationis, & omnium accidentium eſt principium, non poſſumus aliam accidentium cognitionem habere, quàm confuſam, qualis habetur per phantaſiam. Simplicius autem ait, demonſtrationem propter quid his verbis ſignificatam afferri, vt rationem finalem demonſtrationes ab effectu ſignificatæ per ſecundum illud membrum, finis enim demonſtrationis ab effectu eſt demonſtratio à cauſa, quando quidem ex effectibus inquirimus quid eſt, & cauſas, quia poſtea illud quid eſt futurum eſt principium omnis demonſtrationis accidentium. Ego verò neutram admittendam puto opinionem, nō priorem, quia dictio *enim* iudicat reddi cauſam eorum, quæ proximè dicta ſunt, non eorum quæ remota; non alteram poſteriorem, quia extorta nimis, ac violenta eſt, ſiue iuxta Simplicium, ſiue iuxta Ioannem Grammaticum, ſiue quouis alio modo intelligatur. Sed credo, Ariſtotelem reddere rationem vtriuſque dicti ſimul, quod enim & cognitio ipſius quid eſt, ſit vtilis ad cognoſcendas cauſas accidentium, & è conuerſo cognitio accidentiū conferat ad cognoſcendum quid eſt, nulla alia eſt cauſa, niſi eſſentialis colligatio, & connexus naturę rei cum accidentibus eam conſequentibus. Eſt enim connexus cauſæ cum effectis, quo fit vt ex vtrolibet notiore alterum quoque fiat notum, & tū ex cauſa notiore poſſit innoteſcere effectus ignotior, tum ex effectu notiore poſſit cauſa ignota notificari ſimili quodam modo ſi duo homines propinqui inuicem ſint, ille, qui vnū intueatur, videtur eodem aſpectu etiam alterum videre, propter eorum propinquitatem, & coniunctionem. Sic igitur in eſſentialiter connexis, qui vnum cognoſcit, facilè poteſt ex ea cognitione etiam alterum cognoſcere. Hanc colligantiam ſignificat Ariſtoteles, dum inquit, ipſum quid eſt eſſe principium omnis demonſtrationis, ideſt eſſe cauſam omnium accidentium, que demonſtrantur, ſiquidem

demon-

demonſtrationis principia ſunt cauſæ eius, quod demonſtratur. Sed quærunt hic quam definitionem dicat, Ariſtoteles, eſſe omnis demonſtrationis principium, an ſubiecti definitionem, an affectionis. Aliqui conſiderantes, Ariſtotelem in ſecundo libro Poſteriorum dicere medium eſſe cauſam maioris extremi; & Auerrois ſententiam abſque dubio eſſe, quod medium demonſtrationis ſit ſemper, & neceſſario definitio affectionis, rarò autem, & per accidens ſubiecti, putarunt Ariſtotelem hoc dicere de definitione affectionis; omnis enim demonſtrationis principium eſt affectionis definitio non ita ſubiecti; & dicunt, Ariſtotelem per hoc ſignificare velle magnum connexum demonſtrationis cum definitione. Sed hi in errore ſunt, quia ad locum hunc minime pertinet conſideratio definitionis affectionis, ſed de ſola ſubiecti definitione in hoc contextu loquitur, dum inquit, cognitionem ipſius quid eſt, vtilem eſſe ad cauſas accidentium cognoſcendas, & viciſſim cognitionem accidentium vtilem ad cognoſcendum quid eſt. Alij verò fatētur, Ariſtotelem loqui de definitione ſubiecti. Sed ſic intelligunt, in omni demonſtratione medium eſt definitio ſubiecti, hāc enim ipſi ſententiam ſequuntur, hanc tamen falſam eſſe iam nos in primo libro noſtro de Medio diffusè demonſtrauimus, vnde non eſt, ꝙ hic aduerſus eam diſputatio inſtituatur. Solùm dico, Ariſtotelem hoc ipſo in loco falſitatem ſententiæ declaraſſe, quando dixit, definitionem ſubiecti vtilem eſſe ad cognoſcendas cauſas accidentiū, ſic enim indicauit, ipſam non eſſe talem omnium cauſam, quæ in omnibus demonſtrationibus ſumenda ſit vt medium, ſed diſtinctas ab ea eſſe ipſas accidentium cauſas. Nos igitur ex illis verbis claram horum verborum interpretationem deſumamus dicentes, Ariſtotelem hic nō loqui de definitione, ut de medio demonſtrationis, ſed loqui de definitione ſubiecti vt de primo principio, à quo pendent omnes demonſtrationes, quæ in ſingula ſcientia fiunt, licet ipſa non earum omnium mediū ſit, quia nō omnium eſt principium proximū, ſed omnium tamen principium, vel proximū, vel remotum. Hic eſt eorum verborum ſenſus maximè ad rem pertinens, & conſentaneus omnibus præcedentibus verbis, præſertim iis, quæ modo retulimus ex initio huius cōtextus. Tandem Ariſtoteles quando dicit, *Quare ſecundum quaſcumque definitiones*, corrollarium ex dictis colligit, cuius ſenſus hic eſt. Quando ex alicuius rei tradita definitione non innoteſcūt accidentia illius rei, illa non eſt ritè tradita definitio, ſed Dialectica, & vana. Cuius dicti ratio clara ex dictis ſumitur, nam definitio conſtat ex attributis eſſentialibus quæ ſunt cauſæ accidentium, quæ inſunt rei per ſe, igitur qui veram & ritè traditam rei definitionem habet, per eam facilè poteſt accidentia cognoſcere, ob eſſentialem, quem diximus, connexum accidentium propriorum cum eſſentia rei; ergo à deſtructione conſequentis omnis definitio, per quam accidentia non innoteſcunt, vana eſt, & Dialectica, nec poteſt eſſe tradita per attributa eſſentialia, ſed per accidentalia, & per communia, per quæ procedit Dialecticus. Rectè autem talis definitio dicitur vana, quia fruſtratur fine definitionis, cū non exprimat, quid eſt. Conſiderandum eſt, cur dicat, *Cognoſcere neque coniectare de ipſis facilè*. Duas poſſumus afferre rationes. Vna eſt, quia definitio ſubiecti eſt cauſa omnium accidentium; ſed aliorū proxima, aliorum verò remota. Quoniam igitur ea, quæ remotius pendent ab eſſentia non ita facile ex eſſentiæ cognitione innoteſcunt, ſed per alia accidentia media, ideo propter hęc dixit, *coniectare de ipſis facilè*, coniectare enim vocat cum maiori labore ac longiore diſcurſu rem cognoſcere. Altera ratio, quam magis probo, eſt, quia conſiderauit Ariſtoteles non eſſe nobis perfectè cognitas naturas rerum, & omnia attributa in quid, quo fit, vt vbi perfectè cognita nobis eſt eſſentia rei, ibi etiam accidentia conſequentia facilè cognoſcamus: vbi verò imperfectè eſt cognita eſſentia, ibi & difficilius & imperfectius accidentia noſcamus, quod Ariſtoteles hinc vocat, *coniectare de ipſis facilè*, ideſt facilè duci in aliquam ſaltē imperfectiorem accidentium notitiam. Neque enim propterea dicemus in talibus definitionem eſſe vanè, ac Dialecticè traditam, quia licet abſolutè perfecta non ſit, dici tamen poteſt perfecta pro humana conditione, quoniam exactior cognitio eſſentiæ illius rei ab homine haberi non poteſt, vel ſaltem hactenus non habetur, quare ſi definitio aliquam habeat imperfectionem, ſed perfectior tamen tradi ob noſtram imbecillitatem non poſſit, prope ſaltem accidet ad eſſentiam rei exprimendam, ideo ex ea ſaltem coniectare facile poterimus de accidentibus conſequentibus, ſaltem de pluribus, nam contingere etiam poteſt, vt aliqua penitus ignorentur. Multi hic dubitant aduerſus illud Ariſtotelis dictum, accidentia magnam partem cōferunt ad cognoſcendum quid eſt, nihil enim poteſt agere vltra gradum propriarum virium, atqui ſubſtantia eſt maioris entitatis, quàm accidēs, igitur accidens, cum ſit minoris entitatis, non videtur poſſe in nobis producere conceptum ſubſtantiæ. Quid ad hoc alij dicant, omitto conſiderare. Ego dicendum puto, accidentia non alia ratione conferre ad cognoſcendum quid eſt, quàm vt medium demonſtrationis ab effectu, quare dicere, accidentia conferre ad cognoſcendum quid eſt, eſt dicere demonſtrationem ab effectu conferre ad notificanda attributa in quid, vt omnis demonſtratio cognitionem parit non vt agens primarium, ſed

vt

vt ſecundarium, & inſtrumentale, cum primarium agens, & conceptum producens ſit intellectus noſter, vel aliud aliquid, quod hic non eſt opportunum conſiderare. Vt igitur videamus, an agens producens conceptum ſubſtantiæ agat vltra proprias vires, non inſtrumentū logicum ſpectare oportet, ſed agens primariū, de quo hic ſermo non eſt. Sed hoc etiam omiſſo, & ſolos ipſos per ſe conceptus & accidentium, & ſubſtantiæ. Conſiderando, dico, nullius momenti hanc dubitationē eſſe, vt enim videamus, an accidens generans in nobis conceptum ſubſtantiæ agat intra proprias vires, an vltra, non ipſam rerum entitatem, ſeù perfectionem ſpectare debemus, ſed euidentiam, & gradum certitudinis cognitionis, quia maior vel minor cognitio in nobis non ſumitur a maiore entitate, ac perfectione rerum, ſed à maiore vel minore euidentia, ac certitudine. Quoniam igitur accidentia ſunt aliquando à nobis rectius cognità, quam eſſentia rei, quia ſunt euidentiora eſſentia, ideo producere poſſunt cognitionem eſſentiæ, nec ob id agent ſupra vires, ſed infra, dummodo nil aliud ex ijs notificatum conſideremus, quàm exiſtentiam cauſæ, quod enim ea ſit etiam attributum in quid, aliud quoddam eſt, quod non à demonſtratione, ſed poſt demonſtrationem nobis cōſiderantibus notificatur.

CONTEXTVS XII.

Dubitationem autem habēt & paſſiones animæ, vtrum ſint omnes communes, & habentis, an ſit aliqua & ipſius animæ propria, hoc enim accipere quidem neceſſarium eſt, non autem facilè. Videtur autem plurimarum nullum ſine corpore pati, neque agere; vt iraſci, confidere, deſiderare, omnino ſentire. Maximè autem aſſimilatur proprio ipſum intelligere. Si autem eſt & hoc imaginatio quædam, aut non ſine imaginatione, non cōtinget vtique hoc ſine corpore eſſe.

SANCTVS Thomas locum hunc cum præcedentibus ita cōnectit. Cum Ariſtoteles hactenus conſiderauerit difficultates pertinentes ad eſſentiam animæ cognoſcendam, nunc tranſit ad conſiderandā difficultatem in cognoſcendis operationibus, & accidentibus conſequentibus. Quod conuenienter fieri videtur, quoniam in contextu tertio propoſuit conſiderandam & ipſam animę eſſentiam, & accidentia conſequentia; poſtquam igitur locutus eſt de difficultatibus pertinentibus ad eſſentiam animæ, rationi conſonum eſt, vt illas quoque recenſeat, quæ ad operationes pertinent, idquæ ſignificat coniunctiua dictio, quando hic inquit, *& paſſiones* Auerroes autem, & alij complures dicunt Ariſtotelem adhuc verſari in conſiderandis difficultatibus ad eſſentiam animæ pertinentibus, cum enim in præcedenti contextu dixiſſet accidentia eſſe plurimùm profutura ad cognoſcendū quid eſt, nunc ſubiungit, maiorem difficultatē adhuc reddi in ipſa eſſentia animę cognoſcenda, quoniam de ipſis quoque operationibus ex quibus ad eam progrediendum eſt, magna occurrent dubia, neque facilia explicatu, illud prę ſertim, an omnes operationes animæ ſint cōmunes corpori, an aliqua ſit animæ propria, hoc enim quanti momenti ſit ad eſſentiam animæ cognoſcendam, Ariſtoteles ipſe in contextu ſequente ſignificabit, qui huic expoſitioni fauere videtur. Ego puto ex vtraque connexione vnam eſſe faciendam, vt dicamus, Ariſtotelem ſimul vtramque reſpicere, tum difficultatem, quæ occurret in affectionibus animæ, tum etiam difficultatem inde prouenientem in eſſentia animæ cognoſcenda. Inquit igitur Ariſtoteles, dubium maximum nos vrgere de operationibus animæ, an ſint omnes cōmunes corpori, an aliqua ſit ipſius animæ propria, intelligit autem communem, & propriā eodem modo, quo in contextu tertio, ſicut nos ibi declarauimus. Communes enim operationes dicuntur, quæ ſunt etiam *habentis*, id eſt, corporis quod animam habet, corporis animati, iam enim in contextu tertio dixit illas, quæ dicuntur communes, animalibus propter animam ineſſe, proprias verò appellat illas. quæ fiunt ſine vllo corporis vſu, ſiue vt proprij organi, ſiue vt alieni, proinde ſine operatione alicuius facultatis corporeæ. Hanc difficultatē, inquit Ariſtoteles, neceſſarium eſſe ſoluere, non tamen facilè, eſt enim neceſſarium tum ad ipſarum operationum notitiam habendam tum etiam ad eſſentiam animæ cognoſcendā, & huius neceſſitatis ratio declarabitur poſtea in contextu tertiodecimo. Cur autem non ſit facilè, exponet ſtatim Ariſtoteles in hoc contextu declarans, in quibus nam animæ operationibus hæc difficultas ſit, & in quibus nō ſit. Simplicius interpretans illam dictionem, *paſſiones*, notat (quemadmodum & in tertio contextu) Ariſtotelem hac voce non complecti operationem animæ intellectiuæ in ſe manentis, hæc enim non poteſt dici paſſio cum non

ſit

ſit accidens, ſed ſubſtantia ipſa animæ, ſed loqui ſolum de operationibus animæ progreſſæ in corpus, hic namque poſſunt appellari paſſiones. Aliena tamen ab Ariſtotele eſt hæc Simplicij expoſitio, hoc enim conſtituto, quòd Ariſtoteles loquatur de ſolis operationibus animæ exiſtentis in corpore, certum eſt, has omnes eſſe communes, fiunt enim omnes cum corpore; quamobrem dubitatio Ariſtotelis locum non haberet. Quare dicendum omninò eſt, Ariſtotelem non coarctare conſiderationem animæ, & operationum eius ad eas, quæ fiunt in corpore ſed omnibus modis, & abſolutè animam conſiderate, & dubitare, an modo aliquo habeat operationem non communicatã cum corpore, ex hoc enim otitur dubium de anima, an ſit à corpore ſeparabilis, nec ne, vt Ariſtoteles dicturus eſt in contextu ſequente, ibi enim indicabit, animam à corpore ſeparabilem eſſe, ſi propriam habeat operationem; inſeparabilem verò ſi omnes habeat cõmunes. Vnde colligimus, Simplicium in illa ſua diuiſione animæ rationalis petere principium, ſumit enim animam rationalem conſiderari, & vt manentem in ſe, et ita habentem operationem propriam, quæ eſt eius ſubſtantia, & vt progreſſam in corpus, nec ſine corpore operantem; attamen non poſſumus cognoſcere intellectum poſſe in ſe manere, & eſſe ſine corpore, niſi prius cognoſcamus aliquam eius operationem ſeparatam, & ſine corpore factam. Dicendum igitur eſt, dubium hoc Ariſtotelis eſſe abſolute de operationibus animæ, an earum aliqua ſit non cum corpore communicata, an ſint omnes communes. Vocat autem, *paſſiones*, vel quia reuera exiſtimauerit omnes eſſe communes, his enim conueniens eſt paſſionis nomen; vel quia lato vocabulo ſumat nomen paſſionis pro quibuſcunque operationibus rẽ conſequentibus. *Videtur autem plurimorum nullam*. Declarat, in quibus affectionibus animæ ſit difficultas, & in quibus non ſit, & numerans aliquas operationes partis animæ ſentientis inquit, manifeſtum in iis eſſe, quòd ſint communes, & non fiunt ſine corpore. Et ſubdit clarum eſſe vniuersè de cunctis operationibus ad ſenſum attinentibus, quod non ſine corpore fiunt; verbum enim, *Videtur*, quod Græce eſt φαίνεται, hic euidentiam ſignificat, non dubitationem, quia nunquam inuenietur apud Græcos verbum φαίνεται ſignificare dubitationem. Quando autem dicit, *primarum nullam*, non poteſt niſi paſſiones ipſas ſignificare. Quando poſtea ſubiungit, *pati neque agere*, ſano modo hæc accipienda ſunt, non enim tribuit ipſis paſſionibus animæ, quod patiantur, aut agant, ſed eſt modus quidam loquendi, qui nil aliud ſignificat, quam has fieri aut patiente anima, aut agente. Nolens autem hic diſputare, an anima operetur patiendo, an agendo, ideo ob cautelam dixit ſiue pati, ſiue agere. Notandum eſt, quòd Ariſtoteles dicens, *iraſci, confidere, appetere, omninoſ ſentire*, ſignificat, ſe tres illas nominaſſe, vt operationes animæ ſenſitiuæ, cum poſtea ſubiungat, & vt vno verbo, & vniuersè dicam, ipſum ſentire. De operationibus autem animæ vegetalis Ariſtoteles hic nihil dicit; quia adhuc ignotum eſt, plantas eſſe animatas, quod ipſe in calce huius primi libri aduerſus antiquos demonſtrabit; non poterat enim dicere nutritionẽ eſſe operationem animæ, niſi præſupponendo plantas viuere. Has igitur hic ſubricuit operationes, præſertim cum manifeſtũ ſit, has eſſe communes & cum corpore factas. id enim, quod facit euidentiſſimum eſſe, quòd omnes operationes tum partis ſenſitiuæ, tum vegetalis ſint cum corpore communicatæ, & nulla earum ſit ipſius animæ propria, eſt, quòd omnes ſunt organicæ, & addictæ alicui ſtatutæ corporis parti, in qua fiunt. *Maximè autem aſſimilatur proprio ipſum intelligere.* Tandem exprimit, in qua operatione animæ dubium ſit, an ſit propria animæ; an communis, vt aliæ, & inquit, dubium eſſe de operatione partis intellectiuæ, neque de hac omni, ſed de ſola intellectione, quæ à Græcis dicitur τὸ νοεῖν, hoc enim verbo ſignificatur præſtantiſſima omnium operationum, quæ non ſolum humano, ſed etiam diuino intellectui attribui poſſit. Rationem huius difficultatis, ſignificat Ariſtoteles, eam eſſe, quæ in alijs operationibus cauſa fuit euidentiæ; quoniam enim intellectus & eius operatio, nullum habet organum proprium, ideo videtur eſſe ſine corporis vſu. Attamen ex altera parte adducit expreſsè rationẽ, cur neque hæc ſit operatio propria animæ, ſed cum corpore facta, & communis. Ratio eſt quia intelligere *vel eſt phantaſia, vel non ſine phantaſia*, ſupponit enim his verbis Ariſtoteles operationem phantaſiæ eſſe manifeſtè communem, quia eſt organica, quare hoc conſtituto, inquit, etiam intellectionem eſſe operationem communem ſi ponatur vel idem eſſe cum imaginatione, vel ſaltem non ſine imaginatione. Inquit autem ſub conditione, *Si eſt hoc imaginatio quædam, aut non ſine imaginatione*, quia non eſt hic conueniẽs locus, in quo aſſeueranter de hac re loquatur, & hanc difficultatem ſoluat, ſed ſententiã ſuã clarè proferet in contextu Trigeſimo, & Trigeſimonono tertij libri, vbi ſine vlla conditione dicturus eſt intellectum nunquam intelligere ſine phantaſmate. Hoc autem in loco, rem ſub dubio quidem relinquit, ſed ita tamen loquitur, vt facilè intelligatur, quid hac in re ſenſerit. Rationem enim cur hæc videatur eſſe operatio animæ propria, non expreſsè protulit, quia in hac vidit, parum eſſe efficacitatis, vt enim operatio aliqua dicatur eſſe animæ propria, & non facta cum corpore, non ſatis eſt, ſi non habeat organum proprium: ſed oportet

etiam

etiam, vt nullo alio modo à corpore pendeat, quod de intellectione dicere non poſſumus; quãuis enim à nullo proprio organo pendeat, pendet tamen à corpore (vt aiunt) obiectiuè, quia non poteſt intellectus intelligere, niſi offeratur ei obiectum à phantaſia, quam rationẽ cum hic Ariſtoteles exprimat, & efficaciter loquatur, indicat ſe exiſtimare intellectionẽ eſſe operationem communem, & totius hominis, non animæ ſolius; immo neceſſarium eſt hoc confiteri, ſi tueri velimus veritatem huius conditionalis, ſi intelligere vel eſt imaginatio, vel non ſine imaginatione, nõ poteſt ſine corpore eſſe; dubium n. ſignificat Ariſtoteles eſſe ſolũ antecedens, cum ſub conditione ipſum proferat, at non conſequentiam, cum nõ dicat, videtur neque hoc ſine corpore eſſe, ſed dicat, non contingit, non eſt poſſibile. Dum igitur adhibemus veritatem antecedentis, quod in tertio libro ſine vlla conditione, & liberè pronuntiabitur, neceſſe eſt, Ariſtotelem hic dicere, intellectionem non poſſe ſine corpore fieri, & ita ẽt operationem communem. Conſiderandũ eſt præterea, Ariſtotelem dicere ἔοικεν ἰδίῳ, eſt ſimile proprio, apparentiam quandam habet, ꝙ ſit operatio propria, nec vti amplius verbo φαίνεται, quo paulo ante ad ſignificandam euidentiam vſus erat. nam ἔοικε ſignificat apparentiam quandam ſine veritate, quod etiam ſignificat aduerſatiua ſequens, cum inquit, *Si autem eſt, & hoc*. Eſt etiam magni ponderis duplicata coniunctio, cum primum dicat *& hoc*, deinde verò, *neque hoc* quaſi dicat: Hæc quoque numeranda eſt in operationibus cõmunibus, cuiuſmodi ſunt illæ, quæ antea nominatę ſunt, iraſci, confidere, & omnino ſentire. Significat etiã Ariſtoteles, ſe putaſſe imaginationem eſſe operationem animæ ſenſitiuæ, cum ſupponat eſſe manifeſtum, ꝙ non ſit ſine corpore, & ante non de alia operatione protulerit, ꝙ ſit euidenter communis, q̃ de illa, quæ comprehenditur ſub hoc communi verbo, ſentire, quare ſignificat operationem phantaſiæ pertinere ad ſenſum. Ex his colligimus errorem Simplicij, qui dicit, Ariſtotelem hic per, *intelligere*, complecti omnem operationem, quæ ſit ſupra ſenſus, ſcilicet exteriores, hoc n. ſi verum eſſet, cõprehẽderentur hoc verbo operationes omnes ſenſuum interiorum, ẽt imaginatio, qđ tamen Ariſtoteli apertè aduerſatur, qui vt clarum ſuanit, ꝙ imaginatio ſit operatio communis, de intellectione verò ſub dubio relinquit, donec declaretur an poſſit eſſe ſine imaginatione, an non. Prætereà illæ operationes, quas Ariſtoteles nominauit vt euidenter cõmunes, non ſunt niſi internorum ſenſuum operationes, iraſci, confidere, appetere, ergo has omnes comprehenſas eſſe voluit ſub verbo, ſentire, nõ ſub verbo intelligere. Adde, quòd mos eſt Ariſtoteli verbo νοεῖν, ſignificare præſtantiſſimam noſtri intellectus operationem, ita vt quando de aliis minus præſtantibus operationibus intellectus loquitur, non eas dignetur hac appellatione, multò minus igitur operationes ſenſuum interiorũ hoc verbo ſignificaſſet. Patet igitur ſcopum Simplicij hic contrariũ eſſe ſcopo Ariſtotelis, ſiquidẽ ſcopus Ariſtotelis eſt ſignificare dubium in ſola quadã nobiliſſima operatione, quæ videtur ſine corpore fieri. Contra verò Simplicius nititur trahere hoc dubiũ ad ſolas operationes ignobiliores, vt aliqua nobilior omittatur, quæ ſit propria animæ & de qua Ariſtoteles hic nihil dicat; tamen ſolum verbum νοεῖν, hunc Simplicij errorem manifeſtiſſimũ reddit. Cur aũt dicat Ariſtoteles, *aut imaginatio, aut non ſine imaginatione*, ratio eſſe videtur, quia ſecundum aliquos antiquos intellectus idem erat, ꝙ phantaſia, de qua eorũ ſententia nolens hic diſputare ſatis habuit per hanc alternatiuã ſignificare neceſſariam pendentiã intellectus ab imaginatione. Dicit autem *imaginatio quædam*, quia admiſſa etiam opinione illa antiquorum, latius tamen pateret phantaſia, quàm intellectus, quia etiam ſecundum illos non omnis phantaſia eſt intellectus, non enim equina, nec aſinina, ſed ſola humana.

CONTEXTVS XIII.

Si igitur eſt aliqua animæ operatio, aut paſſionum propria, continget vtique ipſam ſeparari. Si verò nulla eſt propria ipſius, nõ vtique erit ſeparabilis, ſed ſicut recto in quantum rectum multa accidũt, vt tangere æneam ſphæram ſecundùm punctum, nõ tamen tanget hoc Separatum ipſum rectum, inſeparabile enim, ſiquidem ſemper cum corpore quodam eſt.

CVM in contextu præcedente dixiſſet, eſſe neceſſarium, ſoluere quæſtionem illã de operationibus animæ, an omnes ſint ei communes cũ corpore, an aliqua ſit ipſius animæ propria, nunc rationem refert huius neceſſitatis, & inquit, neceſſariũ id eſſe pro eſſentia animæ cognoſcendæ, hanc enim non poſſumus cognoſcere, dũ ignoramus, an anima ſit à corpore ſeparabilis, & immortalis, an inſeparabilis & mortalis, ſiquidem alia eſt natura rei mortalis, alia rei immortalis, ſed an anima ſit ſeparabilis, an inſeparabilis, cognoſci non põt niſi ex operationibus animę, quia ſi omnes ſint cum corpore, indicãt, animã eſſe inſeparabilẽ; Si verò aliqua ſit ſine vſu corporis indicat animam ſeparabilem, igitur ad eſſentiam animæ

cognoſcendã neceſsarium eſt noſſe an omnes eius operationes ſint cõmunes an aliqua ſit animæ propria. Itaque ad hanc neceſſitatẽ declarandam affert hic Ariſtoteles duas regulas, deinde earum alteram declarat exemplo Mathematico. Prior regula eſt, ſi aliqua eſt operatio animę propria, poteſt anima à corpore ſeparari, Secunda verò eſt, ſi nulla eſt operatio animæ propria, ſed eius operationes ſunt communes, anima eſt à corpore inſeparabilis. Ideo notãdũ eſt ad colligendam ſeparabilitatẽ animæ à corpore ſufficere vnam operationem quæ ſit animæ propria; ſed ad colligendam inſeparabilitatem non ſufficere vnam operationem, quæ ſit communis, immò nec plures, ſed oportet, omnes eſſe cõmunes, ſi anima debeat iudicari inſeparabilis. Notandus eſt etiam error Auerrois in intelligenda regula priore, eam enim ſic accipit. Si aliqua eſt operatio animæ propria, contingit ipſam, ideſt operationem ſeparara. Sed decipitur, quia Græca dictio αὐτὴν, cum ſit fœminini generis, non poteſt ſignificare ἔργον, vel πάθημα, quę ſunt neutri generis, ſed ſignificat ψυχὴν, vt Ariſtoteles conſequentiam faciat ab operatione ad animam ipſam, quod ſi ab operatione ad operationem ipſam facit, vt Auerroes putat, nugatio eſt in his verbis, cũ antecedens ſit idem, quod conſequens, omnis enim operatio, quæ ſine vſu corporis fiat, & propria animæ, & ſeparata à corpore dici poteſt. Simplicius videns Ariſtotelem his duabus regulis colligere & ſeparabilitatem animæ, quæ ipſi conuenit vt in ſe manenti, & inſeparabilitatem, quæ competit ei vt progreſsæ inquit conſiderationem animæ in hoc contextu non eſse coarctatam ad animam progreſsam, ſed eſse communem, & abſolutam, ita vt conſideretur hic anima tum vt in ſe manens, tum vt progreſsa. Ideo in prima regula notat, Ariſtotelem non dixiſse ſolum paſſionum, ſed etiam operationum, quia nomen paſſionis non conuenit operationi animæ in ſe manentis, ſed ſolùm progreſsæ, nomen autem operationis conuenit etiam illi, quæ eſt animæ in ſe manentis. Quoniam igitur prior hæc regula pertinebat ad animam in ſe manentem, ideo inquit, Ariſtotelẽ adiecisſe operationem, vt ſenſus eſset. Si aliqua eſt ex paſſionibus, aut ſaltem ex operationibus animæ propria, anima eſt à corpore ſeparabilis. In hac Simplicij ſententia notare primùm poſsumus contradictionem manifeſtam nam in contextu pręcedente dixit Ariſtotelem loqui ſolum de anima progreſsa, & de eius operationibus, non de manente; hic verò confitetur, Ariſtotelem loqui & de progreſsa, & de manente. Certum autem eſt ex ipſa ſerie, & continuatione verborum Ariſtotelis, quod de eiſdem animæ operationibus hic loquitur, de quibus dubiũ eſse dixit in cõtextu pręcedente; ipſo igitur Simplicio cõſitente patet, Ariſtotelem, in tota hac parte abſolutè de anima loqui, non vt coarctata ad ſolã progreſsam. Hoc igitur eſt à nobis in primis maximè notandũ, & ſtatuendum, Ariſtotelem non reſtringere hic conſiderationem animæ ad aliquem ſolum ſtatum excluſis alijs, ſed eam facere abſolutam, & communem ad omnes ſtatus ſiue in corpore, ſiue extra corpus, cum regulas tradat ad colligendã tum ſeparationem, tum inſeparabilitatem animæ à corpore. Quod enim notat Simplicius in vocibus, vanum eſt; nam ſecundum eius expoſitionem oportuiſſet. Ariſtotelem prius dicere paſſionum, deinde aũt operationum, attamen prius dicit operationum, poſtea paſſionũ; quare dicere cogimur Ariſtotelem hic confuſè, & indiſtinctè loqui, & per vtrunque vocabulum idem ſignificare, nempe qualcumque animæ operationes indiſtinctè, nam minime idoneus hic locus eſt, in quo diſcrimen aliquod operationum animæ ſignificetur, cum ſint adhuc nobis incognitæ earum conditiones, & differentiæ. Ad intelligentiam autem verborũ, ac ſententiæ Ariſtotelis ſciendũ eſt, poſſe duobus modis animã pendere à corpore, aut enim ſecundum eſſe, aut ſecundum operationem: ſecundum eſſe pendet à corpore omnis forma dans eſſe, & informans materiam, quamuis n. ſecundum veram philoſophiam, quam Theologi noſtri tuentur, detur forma dans eſſe materiæ, quæ tamen non ſuſcipit eſſe a materia, nec ab ea pendet, cum poſſit etiam exiſtere ſine illa, cuiuſmodi eſt anima humanã, tamen ſecundum principia philoſophiæ Ariſtotelis non datur huiuſmodi forma ſed omnis forma dans eſſe materiæ ſumit etiam eſſe à materia, ideo Auerroes, & alij multi Peripatetici, vt tuerentur animã humanam rationalem eſse à corpore ſeparabilem, & immortalem, dixerunt, eam non informare materiam, ſed ſolũ aſſiſtere homini, vt nauta aſſiſtit naui qua de re non eſt in præſentia diſputandũ. Ratione aũt operationis poteſt duobus modis forma à materia pendere, quos ẽt in tertio, & ĩ duodecimo cõtextu tetigimus. Vno modo ſi ſit addicta organo proprio, ſine quo nequeat operari, ſicuti oẽs facultates animæ vegetalis, & ſenſitiuæ à corpore pendẽt, qua ratione anima noſtra intellectiua nõ pẽdet à corpore, cũ nullũ propriũ organũ habeat. Altero modo ſi pendeat ab organo alieno, qua ratione Ariſtoteles in cõtextu præcedente innuit, intellectũ à phantaſia pendere, eſt n. phantaſia facultas addicta ꝓprio organo, in quo ſolo operatur, nimirũ in medio ventriculo cerebri, intellectus aũt non põt intelligere niſi offeratur ei obiectũ à phantaſia, à quo moueatur. Inquit enim Ariſtoteles in contextu trigeſimo tertij libri, ſine phantaſmate nunquã intelligit anima, & in trigeſimonono, neceſſe eſt intelligentem phantaſmata ſpeculari. His tribus modis cũ poſſit anima pẽdere a corpore, eos poſsumus more Latinorũ ſic appellare, pẽdere a materia ſecũdũ eſse eſt pendere ſubiectiuè; pẽdere ab organo ꝓprio

dicitur

dicitur pendere organicè; pendere autẽ à facultate corporea offerente obiectum eſt pendere obiectiuè à corpore, qualis eſt pendẽtia animæ noſtræ rationalis à corpore ſecundùm omniũ opinionem. In his aũt duabus regulis certum eſt, Ariſtotelem argumentari ab operatione ad eſſe. ex eo enim ꝙ operatio aliqua animæ ſit ipſius animę propria; ideſt non pendens à corpore, colligit animam ipſam a corpore non pendere ſubiectiuè, ſed ab eo ſeparabilem eſſe; & ex eo ꝙ omnes operationes animæ ſint cõmunes ideſt à corpore pendentes, infert animã eſſe à corpore inſeparabilem, qđ eſt pendere à corpore ſubiectiuè. Videndum igitur eſt, quonam modo intelligat, operationẽ pendere à corpore vel nõ pendere, an organicè, an obiectiuè. Sunt, qui dicãt, intelligere ſolùm organicè, ita vt omnis operatio non pendens organicè à corpore dicatur animæ propria, & ex ea inferatur animã eſſe à corpore ſeparabilem; operatio aũt pendens à corpore organicè dicatur operatio communis, ac ſi omnes ſint huiuſmodi, inde colligatur, animam à corpore inſeparabilem eſſe, Sed hæc expoſitio aduerſatur Ariſtoteli, qui in contextu præcedenti indicauit, operationem eſſe communem ẽt ex ſola pendentia obiectiua; dixit enim, ſi intelligere eſt imaginatio, vel nõ ſine imaginatione eſt operatio communis, & cũ corpore facta, quare dicendũ omnino eſt, operationem hic ab Ariſtotele vocari propriã animæ, ſi neutro modo pendeat à corpore neque organicè, neque obiectiuè, & hinc deduci animam ſubiectiuè à corpore non pendere, communem aũt vocari operationẽ, quæ altero ſaltẽ modo à corpore pendeat, aut organice, aut ſaltem obiectiuè. Hoc ẽt confirmatur ex conſideratione vtriuſque conſequentiæ Ariſtotelis, nã vtraqùe hoc modo efficacitatem habet; illo aũt modo non habet. Affertur aũt vtriuſque illationis rõ optima à Græcis, qui dicunt, priorem niti hoc fundamento, ꝙ omnis operatio ſuppomit aliquam rei eſſentiam, à qua defluat, & cuius dicatur eſſe operatio Quare ſi aliqua eſt operatio animæ propria, quæ nullo modo indigeat corpore, vt ſit, neceſſe erit, animam quoque abiunctam eſſe à corpore, ſi verum eſt fundamentum iactum, quòd non poteſt eſſe operatio ſine operante. Sed hæc conſequentia inefficax eſſet, ſi ſumeremus operationẽ ſolum organicè non pendere a corpore; nam ſi pendeat obiectiuè, hæc pendentia ſatis eſt ad hoc, vt ſit impoſſibile eam ſine corpore fieri, quare non põt inde inferri animam eſſe à corpore ſeparabilẽ, niſi ita ſumatur operatio propria, vt dicat negationẽ vtriuſque pendentiæ ſimul. Altera vero conſequentia nititur fundamento conuerſo, videlicet ꝙ non datur aliqua ſubſtantia exiſtens ſine vla operatione, nil enim eſt otioſum in natura. Si itaque ſtatuamus, omnes operationes animæ pendere à corpore, & nullam dari ita animæ propriam, vt nullo pacto fieri poſſit ſine corpore, neceſſe eſt, ſi ponatur anima ſeparari à corpore, vt ſeparata nullam habeat operationem, qđ dicendum non eſt, repugnat.n. fundamẽto iacto, qđ eſt tanquã axioma notiſſimũ in philoſophia, valida aũt eſt hæc cõſequentia, vt patet, tam ſumendo pendentiam obiectiuè, q̃ organicè, vtramque igitur debet Ariſtoteles intelligere indiſtinctè. Themiſtius, & Auerroes hic dubitant, quia videtur Ariſtoteles vti praua ratione argumentandi à deſtructione antecedentis, cum ſit argumentandum ſemper à deſtructione conſequentis. Reſpondent cõcordes verũ eſſe hoc, qñ conſequens ſequitur antecedens neceſſariò ſed quando ſequitur poſſibiliter, è contrario rem ſe habere, nempe procedendum eſſe à deſtructione antecedentis, non à deſtructione conſequentis. Nam ſi proponatur hæc conditionalis; ſi illud eſt animal, eſt poſſibile eſſe hominem, non debemus dicere, non eſt homo, ergo non eſt poſſibile eſſe animal, falſum enim eſſet. Sed ſic, non eſt animal ergo nõ eſt poſſibile eſſe hominem, qualis eſt argumentatio Ariſtotelis præſens, ſi habet opus propriũ, eſt poſſibile eam ſeparari, non habet opus proprium, ergo non eſt poſſibile eam ſeparari. Sed hi viri clariſſimi mihi vidẽtur erraſſe in duobus, primum quidem quia vana eſt prorſus ipſorũ dubitatio, deindeq̃m id, quod in ſolutione dicunt, falſum eſt, vt etiam alij eruditi viri cognouerunt. Dubium quidem vanum eſt, & nullũ hic locum habet, vt notat Ioannes Grammaticus, quoniã Ariſtoteles nullum hic facit ſyllogiſmũ hypotheticũ, ſed duas proponit regulas diſiunctas, nec vnam ex altera colligit. Eſſet quidem ſyllogiſmus hypotheticus, ſi diceret, ſi anima habet opus proprium, poteſt à corpore ſeparari, at non habet opus proprium, ergo non poteſt ſeparari. In omni enim ſyllogiſmo hypothetico neceſſe eſt, priorem conſequentiã ſemper eſſe conditionalem, ſed poſteriorem ſemper categoricam. Hic verò proponit Ariſtoteles vtramque vt conditionalẽ, quare vt duas regulas ad dignoſcendum, an anima ſit à corpore ſeparabilis, nec ne, præcipit enim, vt ab operationibus tanquam à ſigno, id cognoſcere nitamur, & putat ab operationibus ad animam & affirmando, & negando validam eſſe illationem, propterea quod ſignum eſt æquale cauſæ & cum ea reciprocatur. Quare dicere poſſumus, ſi anima habet opus proprium, eſt ſeparabilis, quod ſi non habeat opus proprium non eſt ſeparabilis. Nulla igitur eſſe debet dubitatio, cum ſecunda conſequentia non ſit categorica, nec ſit deducta ex prima. Miror autẽ, quomodo Themiſtius, & Auerroes fateantur, hunc eſſe ſyllogiſmum hypotheticũ, hoc enim eſt eorum ſententiam de anima rationali prorſus euertere, quia non poteſt eſſe ſyllogiſmus hypotheticus, niſi ſecunda conſequentia

ſit categorica hoc modo, at nullum habet opus proprium, ergo non eſt ſeparabilis. Sic antem nimis clarè, & nimis aſſeueranter Ariſtoteles pronunnaret animam omnem mortalē eſſe, quod illi negant. Quoniam igitur nullum hic locum habet eorum dubitatio, poſſumus ea omnia, quæ illi in ſolutione dixerunt, miſſa facere, tanquam ad rem minime pertinentia, tamen quia multi hoc in loco hac de re loquuntur, oſtēdere ēt volumus breuiter ſolutionis falſitatem. Vtor primùm contra eos hac inſtantia. Si eſt homo, eſt poſſibile eum ambulare, at non eſt homo, ergo non eſt poſſibile eum ambulare. Falſa eſt conſequentia, ergo ēt ſi conſequens ſequatur ex antecedente poſſibiliter, non poſſumus argumentari à deſtructione antecedentis. Sed radix huius erroris fuit, quia nō animaduerterunt, aliud eſſe neceſſitatem conſequentis, aliud eſſe neceſſitatem conſequentię, & ſic ēt poſſibilitatem. Nam pōt quidem conſequens eſſe neceſſarium, & pōt eſſe contingēs ſeu poſſibile, at conſequentia non pōt eſſe poſſibilis. Sum enim cum illorum opinione, qui dicunt, omnē conditionalem vel eſſe neceſſariā, vel falſam. Vera enim eſſe non pōt, niſi ſit neceſſaria, non quidem conſequentis, ac rei neceſſitate, ſed conſequentiæ; fieri ergo non pōt, vt vera ſit conſequentia, & conſequens ſequatur poſſibiliter. Et nimis craſſus eſt error Themiſtij volentis, hoc oſtendere de conſequentia hac, ꝙ̄ Ariſtoteles facit, ſi anima habet opus propriū contingit eam ſeparari, nam ad oſtendendum eam non eſſe neceſſariā vtitur Themiſtius hac inſtantia. Oculus habet opus propriū, quod eſt videre, attamen non ſequitur, ergo pōt eſſe ſine corpore animalis, nam ſi ſeparetur, non eſt amplius oculus, niſi æquiuocè. Sed incidit Themiſtius in manifeſtam ambiguitatem, cum in hac inſtantia non ſumat opus propriū in ea ſignificatione, in qua accepit Ariſtoteles, vt bene notat Ioannes Grammaticus, dum hanc obiectionem ſoluit. Nam Ariſtoteles non negaret, animā habere proprias ſuas operationes, ideſt quæ à nulla alia cauſa produci poſsent, niſi ab anima, qua ratione ēt oculus habet opus propriū. Negaret tñ, animam in alio ſenſu habere opus propriū, ideſt ſine vllo corporis vſu, vel miniſterio, qua rōne oculus non habet opus proprium, nō modo quia oculus ipſe eſt corporeus, ſed etiam quia neceſſarium eſt oculo auxilium aliarum corporis partium, ſine quo non videret, non habet igitur oculus hoc pacto opus propriū, ideo nec ſeparabilis eſt Quamobrem conſequentia Ariſtotelis non eſt poſſibilis, ſed neceſſaria, immò eſt ēt conſequens ipſum abſolutè neceſſariū, nam cōtingere ſeparari, ſumitur hic pro eo, quod eſt eſse ſeparabilem, omnino autē eſset neceſsarium animæ aliquando ſeparari à corpore, nec poſset vocari contingens, cū illud ſolum dicatur poſſibile, vel contingens, qđ æquè poteſt eſſe, ac non eſſe & qñ fit, cōtingenter fit, ita vt nunquam ſit neceſſariū ipſum fieri. Non igitur ad ſignificandum modum poſſibilitatis, dixit Ariſtoteles *contingens*, ſed ad ſignificandū aliquid neceſſariò euenturum. Sed vtcumque hoc ſe ſe habeat, ſat eſt, ſi cōſequentia ipſa Ariſtotelis neceſſaria ſit, & conſequens neceſſariò ſequatur antecedens, quo fit, vt argumentari oporteat à deſtructione conſequentis, idque in omnibus verum eſt; à deſtructione aūt antecedentis, non ſemper, ſed quandoque, & ratione materiæ ſolum, quod oſtendo in ipſomet Auerrois exemplo. Cum.n.dicit, ſi eſt animal, eſt poſſibile eſſe hominē, decipitur, dum putat nō poſſe procedi à deſtructione conſequentis, & inquit, dici non poſſe, non eſt homo, ergo non eſt poſſibile eſſe animal. Ego.n. dico conſequens non eſſe hominem, ſed totum hoc, poſſibile eſt eſſe hominem; & antecedens non eſſe hoc, poſſibile eſt eſſe animal, ſed ſimpliciter animal. Ideo recta erit argumentatio, ſi dicamus, at nō eſt poſſibile eſſe hominem, ego id non eſt animal. Quòd verò liceat ēt à deſtructione antecedentis argumentari, non eſt niſi ratione materiæ propterea ꝙ conſequens totum continetur ſub antecedente, ſic etiam fit, quādo termini reciprocantur, ſed non ſemper licet ita argumentari, vt antea oſtendimus. *Sed ſicuti recto.* Hic Ariſtoteles exemplo Mathematico ſecundam regulam declarat, quæ erat. Si omnes operationes animæ ſunt cōmunes, anima eſt à corpore inſeparabilis. Hoc aūt confirmat ea, quæ prius diximus de Ariſtotele, cū enim ſecundā regulā declaret, de priore aūt nihil dicat, ſignificat, ſe huic ſecundæ potius aſſentire, quàm primæ. Adde quòd ſtatim in contextu ſequente proſequitur oſtendere, paſſiones animę omnes eſſe cum corpore, proinde & ipſas, & animam eſſe definiendas per corpus, quare videtur exiſtimare, omnes operationes animę eſſe cōmunes. (exemplum autē, quo vtitur, tale eſt Propoſitiò eſt Geometrica, ꝙ linea recta tāgit circulum in puncto, & similiter ſuperſicies plana (quā Ariſtoteles hic nomine recti ſignificat) tāgit in puncto ſphæram, & conſiderat Giometria rectum, *quatenus eſt rectum*, ideſt ſecundum ſuam naturam, & abſtractum mente ab omni materia ſenſili, ſiquidem ipſius eſſentia nullam concernit materiā. Sed quamuis & hoc, & alia multa attribuantur recto ita abſtracto, & illi etiam competant vt ita conſiderato, attamen nullum horū attributorum ineſt re ipſa recto abſtracto, ſed coniuncto cum aliqua ſenſili materia. Sic igitur dicendū erit de anima, ſi omnes eius operationes ſint communes; ipſi namque animæ attribuuntur, at re ipſa ei non competunt niſi in corpore, & cum corpore, quia nec anima ipſa extra corpus exiſtere poteſt, quemadmodum etiam rectum licet à Mathematico conſideretur ſine materia, tamen extra materiam non po

teſt

teſt exiſtere. Significat autem per hæc Ariſtoteles quòd quemadmodum ſubſtantiæ corporeæ ineſt propriè contactus, ipſa enim naturalia corpora recipiunt illum contactum in puncto, non planicies, vel sphæricitas, ſed hæc accidentia ſunt rationes recipiendi, ita operationes animæ non in anima ipſa recipiuntur, ſed in corpore animato quatenus eſt animatum, proinde anima non eſt niſi ratio recipiendi. Aliqui hic notant quandam repugnantiam in verbis Ariſtotelis, qui hic affirmat planum tangere ſphæram in puncto, quod negat in tertio libro Metaphyſicorum contextu octauo. Reſpondent, ſolutionem ſumi ex Ariſtotele eodem in loco, & ex Auerroe in Commentario trigeſimo ſecundo primi libri de Cælo, ibi enim dicit Ariſtoteles, non dari in his inferioribus corpus perfectè planum, nec perfectè ſphæricum, hæc igitur eſt cauſa cur non ſe in puncto tangant, quia non dantur; hic autem nil aliud ſignificat, niſi quòd tangerent ſe in puncto, ſi darentur. Mihi tamen videtur, & dubium hoc ad hunc locum non pertinere, & ſolutionem in ſe aliquid habere difficultatis. Dubium quidem ad rem non pertinet, quia exemplorum non eſt quærenda veritas, ſed declaratio, ideo quandoque etiam falſis, ac fictis exemplis vti ſolemus, ſi ad rem declarandam conferant, nec tamen eorum veritatem tueri cogimur. Peccant etiam in ſolutione, quia neque Ariſtotelem in dicto loco, neque Auerroem in primo de Cœlo Trigeſimo ſecundo intellexerunt, qui apertè loquitur, non enim dicunt non fieri hunc contactum in puncto, quia non dentur, ſed etiam ſi darentur, negant ea ſe tangere in puncto, & clarè dicunt, quod ſe tangerent in quanto diuiduo, non in puncto. Aliter igitur dicendum eſt, quòd illa propoſitio Mathematica vera eſt Mathematicè, ſed falſa naturaliter, quemadmodum & illa qua dicitur, continuum eſſe diuiduum in infinitum, continuo enim hoc cõpetit, quatenus eſt continuum; prohibetur tamen à materia naturali, quæ vult neceſſariò eſſe perueniendum ad minimũ, quod diuidi vltra non poſſit. Sic etiã recto, & ſphærico, quatenus talia ſunt, competit contactus in puncto, proinde propoſitio eſt vera Mathematicè ſed eſt falſa naturaliter, quia materia naturalis prohibet vt ſe tangant in puncto, & facit, vt recta linea tangat circulum in linea, & planum tangat ſphæram in ſuperficie. Hic verò Ariſtoteles hoc exempli gratia adducens, nil aliud conſiderat, quàm eius veritatem ratione Mathematicâ, & vt verum ſumit ad declarandam hoc exemplo conditionem animæ, licet falſum reddatur ratione naturali, quandoquidem exemplorum veritas exquiſitè quærenda non eſt. Ob id cauere ſemper debemus, ne dicamus, Ariſtotelem, vel alium authorem ſibi ipſi aduerſari, ſi de eadem re modo exempli gratia, modo ſerio loquẽs cõtraria dicere videatur.

CONTEXTVS XIV.

Videntur autem & animę paſſiones omnes eſſe cum corpore, ira, manſuetudo, timor, miſericordia, confidentia, adhuc gaudium, & amare, & odire, ſimul enim cum his patitur aliquid ipſum corpus. Indicat autem aliquando quidem à validis, & manifeſtis paſſionibus accidẽtib' nihil exacerbari, aut timere, aliquãdo aũt, & à paruis, & debilibus moueri, cũ accẽditur corpus, & ſe habet ſic, vt cũ iraſcitur. Adhuc aũt magis hoc manifeſtũ, nullo enim terribili cõtingente in paſſionibus fiunt ijs, quæ timentis. Si aũt ſic habet, manifeſtum, q; paſſiones rationes in materia ſunt.

CONSILIVM Ariſtotelis in ſequente parte eſt oſtendere, in definitionibus accidẽtium animalium ſumendam eſſe materiam, vt inde etiã colligamus in definitione animæ materiam exprimi oportere. Huiuſce autẽ conſilij rõ iam tacta à nobis fuit in ſeptimo contextu, cum n. proponere cœpiſſet in ſexta particula quæſtiones ad eſſentiã animæ cognoſcendam attinentes, quæ difficilẽ fore indicant hãc de anima tractationem, & difficultatem expoſuiſſet in cognoſcendo animæ genere tũ remoto, tũ propinquo, ſequebatur, vt ẽt de differentijs loqueretur. Quoniam igitur differentiæ ſumuntur à materia, & hęc eſt cõis conditio omniũ, & accidẽtiũ, & formarũ naturaliũ, vt ex materia definiantur, ideo Ariſtoteles diſtulit hanc differentiarum cõſiderationẽ ad hanc partem, poſtq̃ tacta fuit difficultas in cognoſcendis accidentibus animæ, vt cõiter tã pro accidentibus, q̃ pro ipſa anima definienda hanc conditionem declararet. Declarat aũt eam in accidentibus, vt eandem intelligamus ẽt in anima, quoniam in contextu tertiodecimo docuit eandẽ eſſe & accidentium, & animæ rationem, propterea qđ ſi accidentia pendent à materia, anima quoque à materia pendet, & ab ea inſeparabilis eſt, ſi verò non pendent, anima quoque non pendet. Sic autem Ariſtoteles præterquam q; difficultatem ſignificat huius contemplationis, quoniam materia obſcuritatis cauſa eſſe ſolet, do-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

ciles etiam nos reddet, admonens; quales eſſe debeant definitiones omniū accidentium animalium, & animæ ipſius. Ad declarandum autem, quòd accidentia animæ ſunt definienda per materiam, ſumit Ariſtoteles occaſionē ex ijs, quæ proximè dicta ſunt, dixerat enim omnes ferè operationes animæ eſſe cōmunes, & cum corpore fieri, de ſola autem intellectione dubium eſſe, an ſine corpore fiat, de hac tamen poſtea quædam ſubiunxit, quibus quamuis non apertè ſententiam ſuam protulit, ſignificauit tamen, ſe exiſtimare etiam hanc eſſe operationem cōmunem, proinde omnes operationes animæ communicari cum corpore, & pendere à materia ſenſili. Nunc igitur hac ſumpta occaſione incipit declarare in harum definitionibus ſumendam eſſe materiam. Vtitur autem hoc ordine. Primùm in hoc contextu proponit, atque declarat hoc antecedēs, omnes affectiones animæ communes ſunt, & cum corpore fiunt. Deinde in ſequenti decimoquinto inde colliget conſequens, ergo in earum definitionibus oportet ſumere corpus, & materiam naturalem. Dubium in primis eſt, quid intelligat Ariſtoteles per, *affectiones*, quæ Græcè πάθη, dicuntur, videtur enim eas ſolas intelligere, quæ ſolent vocari affectus, ac perturbationes animi, & pertinent ad facultatem animæ appetitricem, & ſpecies quædam videntur voluptatis, & doloris, vel non ſine his ſunt, vt ira, timor, miſericordia, amor, odium, & aliæ eiuſmodi. Cum enim horum tantùm mentio ab Ariſtotele fiat, de his ſolis hæc proferri videntur. Attamen ſi hoc dicamus, conſideratio hæc ad id, quod Ariſtoteles ſibi propoſuit declarandum, parum conferret, de omnibus enim operationibus, atque accidentibus animæ in præcedentibus loquebatur, tum de ijs, quæ ad vim appetendi, tum de ijs, quæ ad vim cognoſcendi pertinent, nam in contextu duodecimo dixit, *iraſci, confidere, omnino ſentire*, deinde etiam nominauit, τὸ νοεῖν, quare non ſolas perturbationes, ſed omnes operationes animæ ſe vniuersè conſiderare ſignificauit, & quæſtionem propoſuit, an harum aliqua ſit animæ propria, & ſine corporis vſu edita, an potius ſint omnes cum corpore. De his igitur omnibus credendum eſt, Ariſtotelem velle docere, quòd per corpus, à quo pendent, definiendæ ſunt, vt inde cognoſcamus, etiam animam definiendam eſſe per materiam, quod non cognoſceremus, ſi ſolas perturbationes, diceret, eſſe per materiā definiendas, de reliquis enim operationibus, ac de anima ipſa hoc ignoraremus. Dicendum igitur eſt, Ariſtotelem per πάθη, omnia accidentia animę (vt etiam prius) vniuersè ſignificare, exempla autem ſola adducere in ſolis perturbationibus, & in his rē declarare, quia in his eſt manifeſtiſſima pendentia à materia ſenſili, voluit enim, vt hoc idem de aliis omnibus dictum intelligeretur, quia ſi his eſſentialis eſt iſta cōditio, neceſſe eſt, vt eadem omnibus cōpetat, quæ eiuſdem generis ſunt, eidem enim legi ſubiectæ eſſe debent omnes operationes animæ. Adde, quòd Ariſtoteles prius dixerat dubium eſſe de intellectione, an pendeat à corpore, ideo ſtatuit hic rem declarare in affectibus, in quibus manifeſta eſt, vt idē de omnibus intelligeremus; Et ita ſententiam ſuam hic exprimit de eo, quod antea ſub dubio protulerat, videlicet, quòd paſſiones animę omnes ſunt communes, licet hic quoque cum quadā hoc dicat vel hęſitatione, vel modeſtia, Ideo verbum *videtur*, quod Græcè eſt, ἔοικε, dubitationem, vel ſaltem modeſtiam hic ſignificare exiſtimo, de omnibus enim hoc aſſeueranter enuntiare Ariſtoteles non eſt auſus, cū de aliquo dubium eſſe iam dixerit, & cum adhuc in proœmio ſimus, & adhuc nihil de rebus ad animam attinētibus nos Ariſtoteles docuerit. Propoſito itaque hoc aſſumpto, omnes affectiones animæ ſunt cum corpore, multiſque exemplis declarato, Ariſtoteles eius probationem adducit, quando inquit, *Simul enim cum his patitur corpus*, quælibet enim harum affectionū habet neceſſariò coniunctam aliam paſſionem corporalem, vt ira eſt affectus quidam animi, & eſt appetitus vltionis, qui non ſine cognitione eſt, attamen neceſſarium, & eſſentiale ipſi eſt, accendi ſanguinem circa cor, non ſolùm enim non poteſt ſine hac accenſione ira exiſtere, ſed ſumit etiā ipſam in ſua definitione. Sic timor non fit ſine corporali affectu, qui eſt concurſus ſanguinis ad cor, quæ fit, vt facies ſanguine deſtitura maneat pallida. Quoniam igitur his affectibus animæ neceſſaria, & eſſentialis eſt quędam corporalis paſſio coniuncta, ex hoc oſtenditur, ipſos quoq; affectus, licet animales ſint, cum corpore tamen eſſe. Cum enim omnia accidentia, quæ in corpore animato fiunt, attribuantur ipſi toti compoſito animato, alia tamē animæ ſunt, alia corporis, ſed ita, vt & quæ ſunt animæ, non ſint ſine corpore, & quæ ſunt corporis, non ſint ſine anima, ira enim ipſa eſt affectus quidam animæ, quæ non fit ſine corpore, ſtatuta enim eſt corporis pars, in qua fit accenſio autem ſanguinis eſt affectio corporis, quæ tamen ſine anima non fieret, quia non fieret niſi in corpore animato, ideo ad eam anima concurrit ſaltem vt forma illius corporis, qua niſi eſſet formatum, id non pateretur. Quoniam igitur cum his perturbationibus animæ eſt ſemper cōiuncta aliqua paſſio corporalis, Ariſtoteles ex hac probat, qđ paſſiones animæ non ſunt niſi cū corpore, & vtitur Syllogiſmo tali. Omnis animæ paſſio, cum qua neceſſariò fit aliqua paſſio corporalis, cum corpore fit, at cum qualibet harum paſſionum fit ſimul aliqua paſſio corporalis, ergo qualibet harum cum corpore fit. Maiorem non exprimit

Ariſtoteles, quia eſt ſatis per ſe nota, omnis enim operatio animæ (cum ſit neceſſarium etiam corpus pati aliquid) abſque dubio eſt eiuſmodi, vt ſine corpore non fieret. Minorem exprimit, & eam ſtatim declarat quando inquit. *Indicat autẽ aliquando quidem à validis*; Quãuis enim hæ paſſiones corporales ſint verè reales motus, tamen cum intrinſecus fiant, non ſentiuntur, ideò Ariſtoteles eos declarat ſignis quibuſdam. Videmus enim in diuerſis hominibus hoc diſcrimen, quòd ex vno accidente vnus iraſcitur, alius in nullam iram commouetur; & eandem rem vnus timet, alius non timet. Imò videmus, aliquos à magnis, & validis accidentibus non commoueri ſeu ad iram, ſeu ad timorem, ſeu ad aliam aliquam perturbationem; alios contra à paruis, & debilibus facilè moueri. Cuius diſcriminis cauſa non eſt ipſa anima, cui hæ perturbationes attribuũtur, ſiquidem eiuſdem naturæ eſt anima in omnibus, neque obiectum, quia ſi hoc eſſet, obiectum validius maiorem in omnibus affectum æquè excitaret, debilius verò æquè in omnibus minorem. Cauſa igitur eſt ſola temperaturarũ diuerſitas, in illo enim qui ſit temperaturæ valdè biliosæ, ſanguis facillimè accenditur, ideo is ex leuiſſima etiam cauſa iraſcitur; ille verò, qui ſit temperaturæ valde pituitoſæ, etiam ex valida cauſa in nullam iram commouetur. Immò in quibuſdam (inquit Ariſtoteles) id adhuc manifeſtius eſt, qui etiam nullo exiſtente obiecto perturbantur. aliqui enim ſunt ita biliosi, ut ſemp quodãmodo ſint irati, propterea quòd habent naturaliter ſanguinem ita accenſum, vt illi, qui ex accidente iraſcuntur. Sic etiam illi, qui temperaturam habent valde melancholicam, cum atrabile maximè abũdent, paruam copiam habent ſpirituum, ideo ſunt naturaliter timidi, & leuia quæque timent. Immò & aliqui ob magnum huius temperiei exceſſum ſemper timent, etiam nullo exiſtente terribili. Contra verò aliqui ob contrariam temperaturam nec a valde quidem terribilibus timore afficiuntur. Hæc igitur omnia indicant, quemlibet affectum habere comitãtem aliquam paſſionem corporalem, quæ eſt tanquàm neceſſaria eius materia, ſine qua nõ fit, pro huius enim diuerſitate fit, vt aliqui magis, aliqui minus ſint vel ad iram, vel ad timorem, vel ad aliquam aliã perturbationem proni; Quoniam enim in ira eſt neceſſaria accenſio ſanguinis, ideo alij facilius, alij difficilius iraſcuntur. Hoc igitur diſcrimen indicat, corpus moueri aliqua tali paſſione, in quolibet horum affectuum, ex cuius paſſionis diuerſitate, oritur etiam in his animæ affectibus differentia. Ob id docent etiam Medici, quòd mores animi ſequuntur corporis tẽperaturam. In verbis notandum, quòd quando Ariſtoteles dicit, *à validis, & manifeſtis paſſionibus accidentibus nihil exacerbari*, non intelligit perturbationes animi, neque paſſiones corporis, de quibus hic loquitur, ſed paſſiones accidentes vocat ipſa accidentia externa, quæ harum perturbationum cauſæ eſſe ſolent, ut iræ cauſa eſſe ſolet contemptus, & aliqui ſunt qui etiam ex magno contemptu non iraſcuntur. Dicit, *Manifeſtis*, quia niſi manifeſta ſint hæc accidentia, non mouent, vel parum mouent, quæ igitur ſunt manifeſta, & valida, mouere maximè deberent. *Cum accenditur corpus*, melius legeretur, cum turget corpus, ſeu cum turgidũ eſt, cum Græcè dicat, ὅταν ὀργᾷ, turgidus enim eſt ſanguis in iis, qui ſunt temperaturæ valde bibliosæ, hi nãque ita fermè ſanguinem habẽt naturaliter affectum, vt illi, qui iraſcũtur. Dicit autẽ: *Adhuc autẽ magis*, quoniã efficacius ſignũ huius rei eſt, quando nullo exiſtente obiecto, aliquis perturbatur, quàm id fit obiecto præſente. Notanda ſunt poſtrema illa verba: *Si autem ſic ſe habent, manifeſtum, quòd paſſiones rationes in materia ſunt*. quibus Ariſtoteles ex his ſignis colligit illud aſſumptum, quod in initio acceperat, videlicet has affectiones eſſe cum corpore, & cum materia, propterea quòd cum ijs ſimul patitur corpus Sed hoc reperit nunc cum quadam varietate, addit enim *rationes*, ſignificans naturas, & eſſentias harum paſſionum pendere a materia. Duplex enim eſt genus formarũ a materia pendentium, aliæ namque pendent a materia ſecundum ſolam exiſtentiam, quia ſine materia tali exiſtere nequeunt, vt formæ Mathematicæ, quæ tamen ſecundùm eſſentiã a nulla ſenſili materia pendent, ideo ſecũdùm conſiderationem Mathematicã poſſunt a materia abſtrahi, & ſine materia definiri, quia non ſunt λόγοι ἔνυλοι. At formæ naturales omniaq; accidentia naturalia a materia pendent & ſecundùm exiſtentiam, & ſecundum eſſentiam, ideo has vocat hic Ariſtoteles rationes in materia, λόγοι ἔνυλοι, nec ſine ratione ita loqui voluit Ariſtoteles: nam ex eo quòd aliqua forma abſolutè pendeat a materia, non neceſſariò infertur, quòd per materiam definienda ſit, nam ſi ſecundum ſolam exiſtentiam pendeat a materia, ut formæ Mathematicæ, non ob id eſt per materiam definienda. Quoniam igitur Ariſtoteles ſequentibus verbis vult id colligere, quod ſibi propoſuerat colligendum, has affectiones eſſe definiendas per materiam, ideo hic dicere voluit, earum eſſentias pendere a materia.

CON-

CONTEXTVS XV.

Quare definitiones tales, vt iraſci motus quidam exiſtit talis corporis, aut partis, aut potentiæ, ab hoc gratia huius. Et propter hæc iam naturalis eſt conſiderare de anima aut omni, aut huiuſmodi.

EX aſſumpto iā declarato infert nunc Ariſtoteles illud conſequens, quod inferre volebat, ex eo enim, quòd affectiones animæ ſunt rationes in materia, colligit tales eſſe debere ipſarum definitiones, nempe per materiam tradendas eſſe. Nam cuiuſque rei definitio debet eius eſſentiam exprimere eo modo, quo eſt, Itaque ſi eſſentiale eſt ipſi rei eſſe in aliqua ſtatuta materia, non bene eius eſſentia declaratur, niſi in definitione accipiatur materia. Quòd ſi res ſecundum ſolam ſuam exiſtentiam penderet a materia, non ſecundum eſſentiam, vt de rebus Mathematicis diximus, non oporteret in definitione materiam ſumere. Hoc declarat Ariſtoteles exemplo, cum ait, *ut iraſci motus quidam exiſtit*, & docet, qualis debeat eſſe definitio iræ, & vt eam reddat perfectam, & omnibus numeris abſolutam, non ſolam materiam in eam exprimit, ſed omnes quatuor cauſas. Quòd enim inquit, *motus quidam*, ſignificat ipſius iræ genus, quod formæ locum habet, ut fuſe docuimus in operibus logicis. Cum autem dicit, *talis corporis, aut partis, aut facultatis*, ſignificat ſubiectum ipſius affectionis, quod habet locum materiæ. Sed confusè loquutur, nec exprimit quodnam ſit hoc ſubiectum, nēpe an ſit ſanguis, an aliquod aliud, hoc enim exquiſitè declarare ad hunc locum non pertinet, cum eius conſilium non ſit hic docere quid ſit ira, ſed exemplo iræ declarare, qualis eſſe debeat definitio cuiuſque affectionis, & operationis animæ, ideo ſatis habuit his verbis denotare corpus aliquod, & materiam ſenſilem, quæ ſit ſubiectum iræ. Dicit autem, *talis corporis, aut partis*, quoniam alia accidentia toti corpori attribuuntur, alia uerò alicui ſtatutæ parti tanquam organo, in quo fiūt, vt ira ſolet attribui cordi, ſeu ſanguini in præcordijs exiſtenti. Quod verò addit, *ut potentiæ*, non denotat diuerſitatem ſubiecti, ſed conſiderationis tantū, ſiue locutionis, quodlibet enim animalis membrum materia eſt, & organum propriæ ſuæ operationis, quoniam habet in ſe ipſo facultatem ita operandi, vt oculus habet potentiam viſiuam, quoniam igitur, neque organum eſt ſine facultate, nec facultas ſine organo, ideo Ariſtoteles eandem ſubiectam materiam dicit ſignificari & proprio ipſius organi nomine, & nomine propriæ illius organi facultatis, qua tale organum conſtituitur. Quod verò dicit, *ab hoc*, ſignificat cauſam effectricem, quæcunque illa ſit, nunc enim non eſt operæ precium eam diligenter exquirere. Solet autem horum effectuū animi cauſa eſſe aliquod externum, vt iræ cauſa eſt iniuria, vel contemptus, uel aliquod ſimile. Tandem cum inquit, *gratia huius*, ſignificat cauſam finalem, nō quòd afferat; iram habere cauſam finalem, de hoc enim dubitare aliquis poſſet, ſed ut pro omnibus vniuersè dicat, quòd ſi cauſam finalem habeant, eam in definitione aſſumere oportet. Notandum autem eſt, quòd in definitionibus horum affectuum anima nō habet locum cauſæ effectricis, ſed potius materiæ, eſt enim forma determinans, & qualificans proprium eius ſubiectum, quā Ariſtoteles ſignificauit dicens, *aut partis, aut potentiæ*. Corpus enim dicitur aptū ad ſuſcipiendum talem perturbationem, quoniam animatum eſt, & tali facultate præditū, quare anima eſt ratio recipiendi. Notare etiam debemus, Ariſtotelem propoſuiſſe talem iræ definitionem, quæ eſt demonſtratio poſitu terminorum differens, nam ſi genus iræ faciamus maiorem extremitatem, tale autem corpus ſeu corporis partem faciamus minorem, cauſas verò externas terminum medium, erit demōſtratio propter quid, quemadmodum in libro de medio demonſtrationis declarauimus. *Et propter hoc iam naturalis eſt conſiderare de anima*. Corollarium ex dictis colligit; cum enim oſtendiſſet, affectus animæ per materiam eſſe definiendos, ea tamen mente, ut quod de affectibus oſtendebat, in quibus res clarior erat, id in reliquis quoque omnibus operationibus, & accidentibus animæ, & in anima ipſa intelligeretur, nempe in omnium definitionibus ſumendam eſſe materiā. Ex hoc infert corollarium, & inquit, propter hoc eſſe philoſophi naturalis officium, agere de anima, & dicit, *propter hoc*, ideſt, quoniam eſſentia animæ pendet a materia, & definienda eſt anima per materiam; niſi enim id in præcedentibus oſtēſum eſſe ſtatueretur, non poſſet nunc inferri, officium eſſe philoſophi naturalis de anima loqui. Sed ſi oſtenſum eſt, eſſentiam animæ pendere a materia, manifeſta eſt illatio, quoniam ad naturalē philoſophum pertinet de iis omnibus agere, quæ ſecundum eſſentiam ſuam concernunt materiam ſenſilem, ut mox Ariſtoteles declaraturus eſt. Dicit autem, *aut omni, aut huiuſmodi*, propter cautelam philoſophicam; dubiū enim adhuc eſt an omnis anima ſit forma materialis, etiam ipſe regulas tradidit ad cognoſcēdū, an omnis anima pendeat à materia, & ſit ab ea

inſeparabilis, an aliqua ſeparabilis ſit, quia non pendeat a materia. Quoniam igitur hoc nondum manifeſtum eſt, id tamē eſt manifeſtum, quòd ad naturalem philoſophum attinet de ijs agere, quæ ſecundum eſſentiam pendent a materia ſenſili, ideo hic cautè loqui volēs, inquit, eſſe naturalis philoſophi agere de omni anima, vel ſaltem de tali, quæ ſcilicet pendeat eſſentialiter a materia. Hinc patet in his libris non agi de animabus cœleſtibus: quia id nō pertinet ad philoſophum naturalem, & eadem ratione, ſi quæ eſt in his inferioribus anima non pendens a materia, de ea Ariſtotelem in his libris acturum non eſſe. Ideo in initio ſecundi libri definiens Ariſtoteles animam uniuerſe ſumptam, ſumet in ea definitione materiam, & naturale, corpus. Vtrum autem eam definitionem velit Ariſtoteles eſſe omnis animę nulla excepta, an aliquàrum tantum animæ parcium, eo in loco videbimus. Ex hoc etiam loco manifeſtè colligimus, ſcientiam de anima teſtimonio Ariſtotelis eſſe totam verè naturalem, non mediam, ut aliqui exiſtimauerunt.

CONTEXTVS XVI.

Differenter autem definiet naturalis, & Dialecticus vnūquodq; ipſorum. Vtira quid eſt, hic enim appetitum recontriſtationis, aut aliquid aliud huiuſmodi; ille autem feruorem ſanguinis, aut calidi circa Cor. Horum autem hic quidem aſsignat materiam, ille verò formam, & rationem. ratio enim hæc ipſius rei. Neceſſe autem eſſe hāc in materia huiuſmodi ſi erit. Sicut domus hæc quidem ratio talis fuerit, quòd operimentum prohibēs corruptionem à ventis, & imbribus, & æſtibus, hæc autem dicit lapides, & lateres, & ligna. alia verò formam in his, propter iſta. Quæ igitur naturalis harum? Vtrum quæ circa materiam, rationem autem ignorans, an quæ circa rationem ſolum? an magis quæ ex vtriſque illarum autem quæ vtraque.

QVod in hoc contextu, & in ſequente Ariſtoteles aliquantū a propoſito digrediatur, teſtātur ipſius verba in initio decimi octaui ſequentis. Digreſſionem tamen facit vtilem, & ſatis opportunam. Cùm enim oſtendiſſet, affectiones animæ omnes, & animam quoque ipſam eſſe definiēdas per materiam, atque inde collegiſſet ad naturalē pertinere de tali anima agere, hinc occaſionem ſumit declarādi philoſophum naturalem res definire non per formam ſolam, ſed per formam in materia. Hæc autem eſt digreſſio quædam, quia hoc documentum non eſt proprium librorum de anima, ſed commune toti ſcientiæ naturali, & huius proprius locus eſt ſecundus liber Phyſicorum, vbi Ariſtoteles fuſius oſtendit, naturalem philoſophum conſiderare formam ut in materia, ſed non ſine materia. Hic igitur hoc breuiter repetit, vt per hoc ratio appareat illius conſequentiæ, affectiones animæ, & anima ipſa ſunt definiendæ per materiam, ergo de huiuſcemodi anima agere eſt munus philoſophi naturalis. Ratio enim eſt, quoniam philoſophi naturalis proprium munus eſt, cōſiderare formas, quæ ſecundum ſuam eſſentiā pendent a ſenſili materia, & ita omnia definire per formam in materia. Volens igitur Ariſtoteles oſtendere, qualis eſſe debeat definitio naturalis, id facit declarans differentiam Naturalis, & Dialectici in tradenda huiuſmodi rerū definitione. Sed quid Ariſtoteles hic intelligat per Dialecticum, multi dubitant, & controuerſantur, & multas fabulas dicunt, quas & eorum diſputationes recenſere vanum eſt in re manifeſta; certum enim eſt, hic non ſumi Dialecticam pro Metaphyſica, in qua ſignificatione ſolet etiam accipere Plato; nec pro Logica vniuerſa, quæ eſt huius vocis ſatis inpropria acceptio, vt oſtendi in primo libro meo de natura logicæ, ſed pro facultate topica, quæ uocatur propriè Dialectica. Nec alicuius momenti, eſt aliquorum obiectio aduerſus hæc, qui dicunt, hic intelligi non poſſe artem topicā, propterea quòd ipſa eſt pars Logicæ, Logica autē tota uerſatur in ſecundis notionibus, ac hic patet Ariſtotelem talem Dialecticum ſignificare, qui in rebus ipſis, vt definiendis uerſetur, nō in ſecundis notionibus. Quo argumento ducti aliqui dixere, nullo trium dictorum modorum hic ſumi Dialecticam, ſed in quadā quarta ſignificatione pro quadam methodo, quæ probabiliter res tractet, ita ut Dialecticus hoc in loco dicatur Philoſophus ipſe naturalis, vt leuius, ac pingui Minerua definiens res natu-

naturales, qui diſtinguatur a philoſopho naturali ſcientifico, qui profundius, ac diligentius rerum naturalium naturas ſcrutetur. Sed errarunt hi omnes, cum non animaduerterint diſtinctionem illam Logices tritã, & vulgatam, in docentem, ſeu a rebus ſeiunctam, & in vſu poſitam, ſeu rebus applicatam, cum enim vtroque modo ſumi poſſit & Logica tota, & quælibet eius pars, certum eſt, quòd ars Topica vt docens verſatur in ſecundis notionibus, & de hac ſola probat argumentum illorum, at ſicuti quælibet Logicæ pars rebus applicata iã in rebus verſatur, ita Topicus, qui dicitur vtẽs, non amplius in ſecundis notionibus, ſed in rebus verſatur, & de hoc Ariſtoteles loquitur, non de Topico vt præcepta docente. Hæc igitur non eſt quarta acceptio præter illas tres, ſed eſt tertia illa acceptio pro arte Topica in vſu iã poſita, & rebus naturalibus applicata, quod illi non uidentes decepti ſunt. Errarunt etiam dicentes, hunc eſſe naturalem philoſophum leuius rem contemplantem, nam is, qui nõ per propria principia contemplatur res naturales, non uocatur philoſophus naturalis, ſed Dialecticus, quem hic Ariſtoteles diſtinguit a philoſopho naturali, & in qualibet diſciplina probabiliter res conſiderans uocatur proprio nomine Dialecticus, ſed hac de re plura diximus in primo libro noſtro de natura Logicæ, quæ ibi legantur. Igitur Ariſtoteles conſiderandum proponit diſcrimen inter philoſophum naturalem, & Dialecticum in definiendis accidentibus naturalibus, vt exempli gratia Ira, hocque diſcrimen declarat dicens, *Hic enim*. poſtea ſubiungit; *Ille autem*. Verba hæc duas habent expoſitiones. Vna eſt communis ferè omnium interpretum. Altera verò Simplicij propria, quam alij quidam recentiores ſequuntur. Communis ſententia eſt, quòd Ariſtoteles dicẽs, *Hic enim*, intelligat Dialecticum, qui definiat Iram per formam ſine materia, & dicat, iram eſſe appetitum retribuendi iniuriã, vel quippiam tale, quod ſignificet formam ſine materia. Deinde dicens, *Ille autem*, ſignificet philoſophum naturalem, qui Iram per materiam definiens dicat eſſe, *Feruorem ſanguinis, aut caloris*, id eſt ſpirituum. *Circa Cor*, hæc enim eſt Iræ materia, & ſubiectum. Simplicius autem putat his verbis, *Hic enim ille autem*, non ſignificare determinate Dialecticum & philoſophum naturalem, ſed Ariſtotelem indiſtinctè ſolum, & confusè dicere aliquis hoc modo definiret Iram, aliquis verò hoc alio; quam interpretationem aliqui ſequentes hoc argumento vtuntur. Ariſtoteles in calce huius contextus quærit qualis nam ſit, & ad quem pertineat vtraque hæc definitio, quare ſi hic ſtatueret vnã ad Dialecticum pertinere, alteram ad Philoſophum naturalem non poſſet poſtea hoc idẽ vt dubium in quæſtionem reuocare. Ego tamen communem ſententiam ſequendam eſſe arbitror, quam ipſa verborum ſeries apertè cõfirmat, nam cum nominaſſet Ariſtoteles Naturalem, & Dialecticum, & cum dictio illa, *Enim*, ſit continuatiua, & declaratiua, manifeſtum videtur, quòd dicens, *hic enim*, ſignificat Dialecticum; deinde dicens, *Ille autem*, ſignificat naturalem. Argumentum autem illorum poſtea ſoluemus verbis omnibus declaratis. Hanc autem definitionum differentiam declarat Ariſtoteles dicens, alterum, ſcilicet. Naturalem definire per materiam; alterum verò; ſcilicet Dialecticum ſine materia per formam ſolam. Dicit autem, *Et rationem*, ad declarandum, quid per formam intelligat. Non enim intelligit formam, quæ eſt altera pars compoſiti, ſed eſſentiam, quæ ſignificatur hic nomine rationis, quod declarans ſubiungit, *Ratio enim hæc ipſius rei*, hæc enim eſt forma, & eſſentia ipſius Iræ, appetitus vltionis, de quo exemplo non eſt diſputandum, nam cum exemplorum nõ quæritur veritas, præſertim cum ipſe Ariſtot. prius dixerit, *Appetitus recontriſtationis, aut aliquid huiuſmodi*, quia nec ipſe vult de hac re diſputare, ſed innuit, quòd ſiue hæc, ſiue quæuis alia eſſe dicatur forma, & eſſentia ipſius Iræ, per hanc ſolam ſine materia definire eſt Dialecticè definire. Hoc tantum de hoc exemplo dicere volo, vltionem non eſſe cauſam finalem iræ, vt fortaſſe videtur, nam cauſa finalis illa eſt, quæ mouet agens ad producendum effectum, igitur ſi vltio eſſet finis Iræ, oporteret iniuriam, quæ eſt cauſa effectrix Iræ, ad hũc finem fuiſſe illatam, vt recipiens poſtea vlciſceretur, quod tamẽ minimè verum eſt. Patet itaque genus iræ eſſe appetitum, ſed quia eſt nimis commune, ideo ad declarandum, quem appetitum iram eſſe dicamus, addimus, vltionis, ideo totum hoc, appetitus vltionis, ſignificat eſſentiam ipſam Iræ, quæ habet locum formæ. Sed ad denotandũ hanc definitionem eſſe imperfectam ſine materia, addit Ariſtoteles verba illa, *neceſſe autem eſt hanc eſſe in materia huiuſmodi ſi erit*; hæc enim forma, ſi eſſe debeat, neceſſe eſt, vt ſit in tali determinata materia, vt in ſanguine accenſo circa cor, vel alio eiuſmodi. Ideo dum talis materia non exprimitur in definitione, non bene declaratur eſſentia, quia omittitur conditio neceſſaria, & eſſentialis illi formæ. Notare autem debemus verba illa, *in materia huiuſmodi*, non.n. dicit Ariſtoteles, in materia quacũque indiſtinctè, ſed in tali materia determinata, nam etiam formis Mathematicis neceſſaria eſt materia vt exiſtant, ſed non talis aliqua determinata materia quo ſit, vt ſecundum ſolam exiſtentiã pendeant à materia, non ſecundum eſſentiam, proinde ritè definiantur ſine materia, vt ira & formæ omnes naturales, ſi eſſe debeant, requirunt ſtatutam quandam materiã ſenſilem, ſine qua eſſe nequeunt, ideo eſſe in tali materia eſt earũ

conditio

conditio eſſentialis, ſine qua definiendæ non ſunt. ſine hac enim non exprimitur eſſentia eo modo, quo eſt, Deinde Ariſtoteles, quando dicit, *Sicuti domus hæc quidem ratio*, vult alio exẽplo manifeſtiore, & ab artibus deſumpto, melius declarare differẽtiam illam definitionum. Nam ex iis, quæ de Iæ definitione dicta ſunt, credere aliquis poterat, naturalem definire per materiam ſine forma, quod tamen dicendum non eſt. Nunc igitur domum definiendam proponit, & tres affert eius definitiones, vnam per ſolam formam, aliam per ſolam materiã, tertiam per formam in materia, & quærit quęnam ex his pertineat ad philoſophum naturalem. Ex ſola forma definitur domus ſic, *Domus eſt operimentum prohibens corruptionem à uentis, & imbribus, & æſtibus*. Ex ſola autem materia definitur domus, ſi ex lapidibus, & lateribus, & lignis conſtituatur eius definitio. Tandem ex his omnibus tertio modo poteſt definiri domus definitione perfecta, quæ dicat formam in materia. Sed notanda ſunt verba Ariſtotelis in hac tertia definitione, quando dicit, *Alia uerò in his formam propter iſta*, intelligit enim, *In his*, nempe lapidibus, & alijs, quæ vt materiam domus nominauerat, formam domus conſiderari ineſſe propter cauſam externam. Indicat igitur, ſe non ſolum materiam, & formam nominaſſe, ſed etiam externam cauſam, qua ineſt forma in materia, & ita definitionem talem proponit, quæ ſit demonſtratio poſitu terminorum differens, ut in ſecundo libro Poſteriorum Analyticorum docuit, hæc enim eſt pfecta definitio, in qua animus acquieſcit, & per hoc confirmat manifeſte ea, quæ ego ſcripſi in ſecundo libro de medio demonſtrationis, nempe, quòd medium non eſt cauſa formalis, ſed eſt cauſa externa, quia forma ponitur in maiore extremitate, & eſt illa, quæ demonſtratur ineſſe in materia propter externam cauſam, vt hic clarè dicit Ariſtoteles admonens rudi exẽplo domus, qualis eſſe debeat definitio cuiuſq; accidentis naturalis. Quòd autem forma accidentis non ſit alia, quàm eius genus dicitur ab Ariſtotele, octauo libro Metaphyſicorum contextu ſexto, & duodecimo. Nunc igitur conſiderãdum eſt, vbi nam nominauerit prius Ariſtoteles cauſam externam præter materiã, & formam, & cur nominauit, cum ad præſentem conſiderationem ſolæ duæ cauſæ, materia, & forma pertinere videantur. Dico igitur, fuiſſe in prima definitione nominatam ſimul cũ forma cauſam finalem domus, forma enim domus nulla eſt alia, quàm illa figura quã Ariſtoteles operimenti nomine ſignificauit; defenſio autem a frigore, & æſtu, eſt abſque dubio cauſa finalis, cur artifex in illa materia formam illam producat. Videtur autem Ariſtoteles non ſine ratione, atque artificio etiam cauſam externam nominare uoluiſſe, uã in prima definitione hanc adduxit una cum forma ad denotandum, quòd vbi forma talem ſenſilem materiam requirit, definitio ſine materia eſt imperfecta, & Dialectica, etiamſi aliæ omnes rei cauſæ in ea aſſumptę ſint, ideo definitio domus tradita per formam, aſſumpta etiam cauſa finali, ſed ſine materia, non eſt perfecta definitio, ſed dialectica, In tertia verò definitione dicens, *propter iſta*, ſignificauit pręter materiam, & formam, etiam cauſam externam, ne in errorem incideremus. Cum enim tres definitiones adduxiſſet ut poſtea oſtenderet, primam, & ſecũdam eſſe imperfectas, tertiam uerò perfectam, & pertinere ad philoſophum naturalem, poteramus credere, perfectam eſſe accidentis definitionem per formam in materia abſque conſideratione cauſæ externę, ideo vt errandi occaſionem remoueret, etiam cauſam externam apponere uoluit, ut intelligeremus ex iis, quæ poſtea dicenda ſunt, tales eſſe debere definitiones accidentium naturalium in ſcientia naturali, quæ declarent formam ineſſe materiæ ob talem cauſam, licet hic ſolus materiam, & formam præcipuè cõſideret, proinde finem cum forma confuderit, quia ad locum hunc eius conſideratio non pertinet. Ideo propoſitis his tribus definitionibus, ſtatim quærit, quænam ex iis pertineat ad philoſophum naturalem; an illa, quæ per formam ſolam traditur, an illa, quæ per ſolam materiam, an demum illa quæ ex vtriſque conſtat: ſic enim ſolas materiam, & formam ab Ariſtotele cõſiderari manifeſtum eſt. Vtitur autem Ariſtoteles hic mira breuitate, qui ſimul interrogat, & reſpondet. Dum enim dicit, *an magis quæ ex utriſque?* dictio illa *magis*, indicat Ariſtotelem innuere hanc tertiã eſſe definitionem naturalem; quod etiam ſequentia verba magis declarãt, cum inquit, *illarum autem quæ vtraque?* quaſi enim ad illã quæſtionem reſponderit dicẽdo eam pertinere ad naturalem, quærit nunc de alijs duabus definitionibus, qualiſnam vtraque illarum ſit, hoc eſt ad quem nam artificem pertineat. Ad quã quæſtionem ſtatim reſpondebit in contextu ſequenti. Ex his patet ſolutio argumenti illorum, qui in principio huius contextus oſtendere nitebantur, Ariſtotelem ibi dicentem, *hic enim, ille autem*, non potuiſſe intelligere Dialecticum & philoſophum naturalem, quia nondum ſtatuerat, qualis nam eſſe deberet definitio naturalis. Sed nos ad hoc dicimus, Ariſtotelem ibi non expreſſiſſe qualis eſſe debeat definitio naturalis, ſed ſatis habuiſſe exprimere illud, in quo conſiſtit diſcrimen definitionis naturalis, & definitionis Dialecticę, nempe ſolam materiam, per hanc enim ſolam diſtinguitur definitio accidẽtium naturalium tradita a Philoſopho naturali a definitione eorumdẽ, quã traderet Dialecticus. Potuit ergo determinatè ibi ſignificare Dialecticum, & naturalem; licet

cet nondum dixiſſet, quales debeat à naturali philoſopho afferri perfecta definitio accedentium naturalium. Adde, quòd ibi dicendo, *hic, & ille*, ſignificauit quidem eos duos, quos nominauerat, attamen non expreſſit, an ille, qui per ſolam formam definit, ſit naturalis, an Dialecticus, & ita ille, qui per ſolam materiam. Ideo debuit id poſtea manifeſtius declarare, quia ibi de naturali, & de Dialectico nil aliud habuimus, niſi quòd alter eorum per materiã, alter per formam definit, nec per ſolam materiam, ſed per formam in materia. Dubium relinquebatur, ad quem pertinet illa definitio, quæ per ſolam materiam traditur; iure igitur tandem quærit Ariſtoteles, ad quem pertineat vtraque imperfecta definitio. Sed obijciet aliquis, iure quærit Ariſtoteles, ad quẽ pertineat illa definitio, quę traditur per ſolam materiam, nondum enim patet, ad quem hæc pertineat, at non debuit quærere, ad quem pertineat altera imperfecta, quæ per ſolam formam traditur cum iam manifeſtum ſit, eam ad Dialecticum pertinere, cur igitur quæſiuit Ariſtoteles quæ vtraque? Huius obiectionis ſolutio in contextu ſequente patebit, vbi Ariſtoteles docebit nõ eſſe vniuerſè verum, quòd definitio per ſolam formam tradita ad Dialeticum pertineat, ſed eſſe verum in naturalibus tantum, in alijs non ità, datur enim in alijs rebus definitio per ſolã formam traditæ, quæ non eſt Dialectica, ideo iure quærit, ac declarandum proponit, ad quẽ pertineat etiam illa definitio, quæ per formam ſolam traditur, quod faciet in contextu ſequenti.

CONTEXTVS XVII.

An non eſt aliquis qui circa paſſiones materiæ nõ ſeparabiles, neque inquantum ſeparabiles. Sed Naturalis circa omnes, quæcunque talis corporis, & huiuſmodi materiæ operationes, & paſsiones ſunt. Circa quaſcunque autem, quæ non ſunt huiuſmodi, alius, & circa aliquas quidem eſt artifex, ſi fuerit, vt Faber, aut Medicus. Ipſarum autem non ſeparabiliũ quidem, inquantum autem non talis corporis paſsiones, ſed ex remotione, Mathematicus; ſecundum autem quòd ſæparatæ, Primus Philoſophus.

CERTVM eſt, Ariſtotelem in hac particula velle ſatisfacere illi propoſitæ quæſtioni, ad quem pertineat vtraque illa definitio imperfecta, vna, quæ per formam ſolam traditur, altera, quæ per ſolam materiam; ſed quomodo hoc faciat obſcuriſſimum eſt, & nulli bene cognitum, vt mox demonſtrabo. Nos igitur vt in tanta difficultate veritatem facilius aſſequamur, prius ſententiam totius huius contextus, & verba declarabimus, vt intelligamus, quid hic Ariſtoteles doceat, poſtea verò conſiderabimus, quomodo hæc ad ſoluendam quæſtionẽ illam accommodentur. Dicimus itaque, Ariſtotelem in hoc contextu declarare diſciplinarum inter ſe differentiam in conſideranda forma, ſolas intelligendo diſciplinas reales, nec annumerando Dialecticam. quod multi aſſerentes errarunt, reuera enim hic Ariſtoteles de Dialectico nihil dicit, ob eam rationem, quam poſtea declarabimus. Solas igitur conſiderat diſciplinas reales, atque inter eas ſolas differentiam conſiderat in cognoſcenda forma, hæ autem ſunt ad ſummũ quatuor, præter quas alia non datur, nempe tres contemplatiuæ, & diſciplina operatiua vniuerſè ſumpta ſub qua & actiua philoſophia, & artes omnes effectrices comprehenduntur, quoniam earum omnium pro pręſente occaſione eadem eſt conditio. Primo loco ponit Ariſtoteles Philoſophum naturalem, & declarat, quomodo conſiderat formã & inquit, conſiderari ab eo formas, & paſſiones materiæ ſenſilis quatenus talis, hæ namque a nullo alio præter naturalẽ conſiderari poſſunt. Sciendum autem eſt, Ariſtotelem hic latè & communiter accipere nomen paſſionis, pro vt formas quoque complectatur, ſeu ſaltem velle vt quod de paſſionibus dicit, de formis ſimiliter dictum intelligatur, nam & nomen formæ commune eſt, ſiquidem accidentia quoque poſſunt vocari formæ; quare ſumit πάθη communiter pro forma, quæ & ſubſtantiales, & accidentales formas complectatur. Patet autem hoc, quoniam Ariſtoteles de naturali philoſopho loquens vocat paſſiones, & operationes, poſtea verò loquens de Mathematico, ac de primo Philoſopho nunquã nominat formas, ſed omnia refert ad eaſdem voces, paſſiones. Scilicet. & operationes antea nominatas. Mathematicus autem dicitur conſiderare formas & multò magis diuinus philoſophus, non paſſiones acceptas pro accidentibus. In hac autem formarum conſideratione propria, philoſophi naturalis tres tñ ſunt conditiones, per quas diſtinguũtur naturalis diſciplina ab alijs tribus

bus memoratis. Prima conditio eſt,quòd na-
turalis conſiderat formas,& paſſiones materiæ
ſenſilis,per quam cõditionem diſtinguitur na-
turalis à primo philoſopho, non ab alijs duo-
bus,nam & Mathematicus,& operatiuus con
ſiderant formas exiſtentes in materia ſenſili,
at ſolus Metaphyſicus contemplatur formas à
ſenſili materia penitus abiunctas. Secunda con
ditio eſt,quod Naturalis conſiderat formas,&
affectiones materiæ ſenſilis quatenus talis,per
quam diſtinguitur à ſolo Mathematico,ſed nõ
ab operatiuo, ſiquidem hic quoque eiuſmodi
formas conſiderat; at Mathematicus conſide-
rat formas,quæ exiſtunt quidẽ in materia ſen-
ſili, at non quatenus tali,quia ſecundum ſuam
eſſentiam à tali materia non pendent,ideoque
à Mathematico conſiderantur vt mẽte abſtra-
ctæ ab omni materia ſenſili, paſſiones verò,&
formæ naturales ſunt materiæ ſenſilis quate-
nus ſenſilis, ideo neceſſariò definiuntur per
materiam, quia ſine tali materia conſiderari
non poſſunt. Tertia conditio colligitur ex hac
ſecunda, & ex ea diſtinguitur philoſophus na-
turalis ab operatiuo, licet enim hanc conditio
nem,& hoc diſcrimen Ariſtoteles hic clarè nõ
exprimat;tamen innuere illud videtur tanquã
clarius explicatũ in principio ſecundi libri Phy
ſicorum. Quoniam.n.dicere corpus ſenſile, eſt
dicere corpus naturale,ideo affectiones corpo-
ris ſenſilis,quatenus eſt ſenſile,ſunt affectiones
corporis naturalis,quatenus eſt naturale, ergo
earum principium eſt natura. Per hæc igitur
diſtinguitur naturalis ab operatiuo,quia opera
tiuus conſiderat formas,quæ ſunt quidem ſen
ſilis materiæ,& quatenus talis, prout dictio illa
quatenus,dicit determinationem certi ſubie-
cti,& pendentiam à materia etiam ſecundùm
earum eſſentiam, ſed non prout dicit internũ
principium ꝙ eſt natura. fiunt.n. à volũtate no
ſtra,non à natura;actiones quidẽ morales fiunt
ab habitu prudentię,formæ verò artificioſæ ab
habitu artis, vt forma domus; cum ſit propter
finem, requirit neceſſariò certam quandã ſen-
ſilem materiam,ſine qua ad eum finem nihil
conferret,ideo eſſentialiter pendet ab illa mate
ria,& per eam definitur domus, fit tamen non
à natura,ſed à voluntate noſtra. Sic illæ pertur
bationes animi,quæ dicuntur proprio nomine
affectus,aut ira,timor,& aliæ huiuſmodi, non
poſſunt quidem exiſtere ſine tali certa materia
ſenſili,vt ira ſinę feruefcente ſanguine,per quẽ
etiam definitur,effectricem tamen cauſam nõ
naturam habent, ſed frequenter operationes
humanas, propterea non tractantur hæ ope-
rationes à philoſopho naturali; & quamuis A-
riſtoteles in hoc proœmio has vt affectiones a-
nimæ ſæpè nominauerit, id tamen exempli
tantum gratia fecit, vt per has idem intelli-
geremus de omnibus operationibus animæ:
ideo harum ſcientiam non tradit philoſophus
naturalis, quia cauſas habent voluntates, vel
fortuitas,non cauſas naturales. Ad naturalem
tamen philoſophum pertinet, cognoſcere ani
mæ facultates, quibus animalia apta reddun-
tur ad patiendum huiuſmodi perturbationes,
ſed hæ vt actu productæ,vel producendæ perti
nent ad aliquem alium, vt ad moralem, vel ad
Rhetorem, de quo hic non eſt diſputandum.
Hæc ſunt,quæ in hoc toto contextu habentur;
nunc in verbis aliqua conſideremus. Dicit,
Circa paſſiones materiæ non ſeparabiles, in quo non
differt Naturalis à Mathematico cum acciden
tia quoque Mathematica ſint re ipſa inſepara-
bilia à materia ſenſili, ſed poſtea ad differentiã
Mathematici addit, *Neque in quantum ſeparabi-
les*, ideſt neque ſecundùm conſiderationem ſe-
parabiles, nam res Mathematicæ conſideran-
tur vt mente ſeparatæ ab omni materia ſenſili.
Et ſenſus verborum eſt. Nullus eſt,qui verſe
tur circa paſſiones materiæ, nec re, nec conſi-
deratione ſeparabiles ab ipſa materia ſenſili,ni
ſi ſolus Naturalis, qui verſatur in conſideratio
ne omnium paſſionum, & operationum talis
corporis,ideſt ſenſilis,& naturalis,quod etiam
declarans Ariſtoteles addit: *Et huiuſmodi mate-
riæ*, ideſt certæ talis materiæ,à qua ſecundum
eſſentiam pendent, proinde inſeparabiles om-
nino ſunt. *Circa quaſcunque autem, quæ non ſunt
huiuſmodi, alius.* Simplicius putat, Ariſtotelẽ
his verbis ſignificare Dialecticum, & multi re
centiores eius ſententiam ſequuntur; arbitran
tur enim, neceſſarium omnino eſſe, vt in hoc
contextu Ariſtoteles etiam de Dialectico men
tionem faciat. Sed decipiuntur,quia Ariſtote-
les de Dialectico hic nec dicit aliquid, nec di-
cere poteſt, vt poſtea demonſtrabo. Nunc ſat
eſt,hoc argumento aduerſus eos vti, quòd Ari
ſtoteles his verbis modum eſſendi reſpicit,cũ
dicat, circa illas formas, quæ non ſunt huiuſ-
modi, non poteſt igitur loqui de Dialectico,
quia hic & in nullo certo entis genere verſa-
tur, & nullum eſt, in quo verſari prohibeatur,
igitur conſiderare poteſt ẽt affectiones, & for-
mas naturales, quæ ſunt talis materiæ, quate-
nus talis,& de ijs probabiliter argumentari, &
ſic de rebus alijs omnibus. Videtur autem Sim
plicius voluiſſe hanc obiectionem fugere mu-
tata verborũ lectione; vbi enim nos habemus
ᾖ cùm ſpiritu tenui, ipſe legit ᾗ cum craſſo, vt
ſenſus ſit, circa quaſcunque autem non quate
nus huiuſmodi,alias,ideſt Dialecticus. Sed ne
que ſic fugit difficultatem, de rebus enim ip-
ſis loquitur Ariſtoteles cum dicat, *Circa quaſ-
cunque*, tamen Dialecticus nullum habet de-
terminatum ſubiectum, & nullum eſt ſubie-
ctum, in quo verſari non poſſit. Ob id debuiſ-
ſet potius Ariſtoteles in calce huius contextus
nominare poſt omnes alios Dialecticum, &
dicere ipſum poſſe circa prædicta omnia alia-
rum diſciplinarum ſubiecta verſari; cum enim

in hoc contextu, non de ſola ſcientia naturali peculiariter Ariſtoteles loquatur, ſed de omnibus, non debuit ſoli naturali Dialecticum contraponere, ſed omnibus indiſtinctè. Sed poſtea rationem afferemus, cur de Dialectica mentionem facere non debuerit. Ego igitur dico Ariſtotelem illa dictione, *Alius*, non Dialecticum ſignificare, ſed communiter alios poſtea nominandos, à quibus Naturalem ſeparabit, nempe primum Philoſophum, & Mathematicum, licet enim artificem quoque operatiuum nominaturus ſit, tamen eius à Naturali diſtinctionē non exprimet, ſed aliorum contemplatiuorum quos præcipuè conſiderat hoc in loco. Nam quando ſubiungit: *Et circa aliquas quidem eſt artifex, ſi contigerit vt Faber, aut Medicus*, intelligit circa aliquas tales, quales etiam Naturalis conſiderat; quare hic hos expreſsè non diſtinguit, ſed eorum diſtinctio eſt ea, quam diximus, ea que ſumitur ex initio ſecundi libri Phyſicorū. Videtur tamen eam hic ſignificare Ariſtoteles dicens: *Si contigerit*, indicat enim conſiderari ab Artificibus res contingētes, quæ arbitrio noſtro fieri, & non fieri poſſunt, quia fiunt à voluntate noſtra, non à natura. Diſtinguuntur etiam potiſſimum ratione ſcopi, & finis, etſi enim in eiſdē rebus verſari poſſit artifex, in quibus philoſophus naturalis, alio tamē ſcopo, Ille enim efficiendi gratia, hic verò ſciendi tm̄. Ideo Ariſtoteles licet nominet hic artificē, tamen pręcipuè inter eos vult docere diſcrimen, qui ſciendi gratia in rerum cōtemplatione verſantur, ratione diuerſorum modorum cognoſcendi formas. *Ipſorum autem non ſeparabilium*. Hæc de Mathematico dicuntur, qui cōſiderat formas re quidem ipſa non ſeparabiles à materia ſenſili, at ſecundùm conſiderationem ſeparabiles, quia nō ſunt materiæ ſenſilis, quatenus talis, nec ab ea eſſentialiter pendent, ideo conſiderantur *ex remotione*, ideſt ſecundùm mentalem abſtractionem ob omni materia ſenſili. *Quatenus autem ſeparatæ, primus Philoſopus*. De formis autem, quæ re ipſa ſunt abiunctæ à materia, loquitur Metaphyſicus, ideo non vocat eas Ariſtoteles χωριστά, ſed, κεχωρισμένα. Declaratis verbis, & ſententia Ariſtotelis in hoc decimoſeptimo contextu, conſiderandum primo loco eſt, quomodo per hanc diſciplinarum diſtinctionem in conſiderandis formis, & affectionibus ſoluat Ariſtoteles quæſtionem propoſitam in calce contextus decimiſexti, ad quē nam pertineat vtraque imperfecta definitio, tū illa, quæ per ſolam formam traditur, tum illa, quæ per ſolam materiam. Cum enim contextum hunc decimumſeptimum incœperit Ariſtoteles ab hac dictione ἢ qua vti ſolet in quæſtionum, ac dubiorum ſolutione, manifeſtum eſt, quod eius præcipuum conſiliū in hoc contextu fuit illi quæſtioni ſatisfacere, quomodo igitur hoc facit? Multi dicunt, Ariſtotelem in prima particula huius contextus ſoluiſſe quæſtionem de definitione tradita per ſolam materiam, cum iam dixiſſet, definitionem traditam per ſolam formam ad Dialecticum pertinere. Quando.n. dixit, philoſophum naturalem conſiderare formas, & affectiones materiæ ſenſilis, quatenus talis, denotauit propriam eſſe Naturalis conſiderationem ſenſilis materiæ, proinde definitionem per ſolam materiam pertinere ad Naturalem. Sed hæc ſententia admittenda non eſt, nam ſi ex hoc ꝙ naturalis definit per formam in materia, infertur etiā quòd per ſolam materiā definire ad ipſum pertinet, non oportebat facere illam, quæſtionem, *illarum autem quæ vtraque?* iam enim ex præcedentibus illis verbis *an magis quæ ex vtriſque?* patere poterat definitionem ex ſola materia ad Naturalem pertinere. Aliqui tamen nituntur euadere hanc difficultatem dicendo, Ariſtotelem in initio huius contextus decimiſeptimi de ſola materia reſpondiſſe, non de forma in materia, quando.n. dixit proprium eſſe philoſophi naturalis cōſiderare paſſiones materiæ ſenſilis, quatenus talis, nō accepit paſſiones, prout ſignificant formam, quæ vna cum materia in definitione ſumatur, ſed vt qualificantes materiā, & eā reddentes ſenſilem, quoniā materia, de qua hic Ariſtoteles loquitur, nō eſt prima materia, ſed ſecunda, & formata, & effecta. Sed manifeſtū eſt, hoc eſſe falſum, nā cū dicat Ariſtoteles paſſiones materiæ ſenſilis, quatenus talis, ipſas diſtinguit à materia ſenſili, quare eam iam exiſtentem ſenſilem iis ſupponit vt formis, & ita eas ſumit vt formas reſpondentes illi materiæ ſenſili, quæ in definitione ſumantur cum ipſa materia, vel definiantur etiam ipſæ per expreſſionem eſſentiæ ſuæ in tali materia, ita vt omnes definitiones naturales traduntur per formam in materia. Quòd autem Ariſtoteles nominet paſſiones vt formas, patet ex ſequentibus verbis, poſtea enim dicit circa quaſcūque autem, deinde inſeparabilium aūt, ac demum, de iis, quæ ſeparatæ; loquutur igitur ſemper de diuerſa conſideratione formarum, materiam autem nominat vt conditionem formarū naturalium, qua diſtinguuntur formæ naturales à Mathematicis, & à diuinis. Ego puto, Ariſtotelem ad quæſtionem illam reſpondere, quòd definitio per ſolam materiam ad nullam diſciplinam pertinet, per ſolam autem formam ad Mathematicum, & Metaphyſicum, qui formas ſine materia conſiderant. Cum.n. modus definiendi ſequatur modū conſiderandi, rectè Ariſtoteles fecit, qui declaraturus diuerſos definiēdi modos, vt illa quæſtio ſolueretur, cōfugit ad modos conſiderandi in omnibus diſciplinis præcipuè in contēplatiuis. Ad quē igitur pertineat definire per ſolā formā manifeſtū eſt, pertinet.n. ad Mathematicū, & ad Diuinū. Nā ꝙ de Dialectico hoc abſolutè dici non poſſit, poſtea

oſten-

oſtendemus. Quòd autem definitio per ſolam materiam ad nullum pertineat, Ariſtoteles artificioſe declarat, dum inquit, omnes diſciplinas conſiderare formam, & in nulla conſideratri ſolum materiam ſine forma, quo fit vt nulla definiat per ſolam materiam. Ratio autem cur omnes diſciplinę cōſiderent formam, hęc eſt, quia in omni diſciplina vel cognoſcere, vel operari volumus, quæ vtraque formam, & actum reſpiciunt. Cum enim res cognoſcere velimus, non prout poteſtate ſunt, ſed prout ſunt actu, per formam autem ſint actu, per materiam vero poteſtate ſolum, nemo rem cognoſcere cupiens ſolam eius materiam quærit; ſed ſemper in habētibus materiam quærimus cognitionem materiæ propter cognitionē formæ, vt ait Ariſtoteles, in primo libro de partibus animaliū, vbi proponit de materia animalium agendum propter animam. Quemadmodum enim natura generans dirigit materiam ad formam, ita & nos rerum cognitionem quęrentes, materiā cognoſcere volumus propter formam. In operationibus autem manifeſta res eſt. Artifex enim non materiam facere vult, ſed formam in materia, & materiam quærit propter formam. Itaque ſi omnis conſideratio formam reſpicit, neceſſe eſt, vt omnis quoque definitio exprimat formam, & actum rei, quoniam cuiuſque rei eſſentia conſiſtit in proprio actu, ideo quilibet definire, vel modo aliquo deſcribere volens, vult actum rei, vel exprimere, vel ſaltem circumſcribere. Etiam Dialecticus, quādo rem aliquam definit etiam per extranea per ea putat ſe circumſcribere, ac ſignificare actum, & eſſentiam rei. Hęc ſignificauit Auerroes ſecundo Phyſicorū, commentario vigeſimo octauo dicens, omnes partes definitionis eſſe formas, & Ariſtoteles octauo Metaphyſicorū contextu ſexto inquit, ſi quis domū definiat per lapides, & lateres, & ligna, is non dicit domū niſi pōtate, vnde patet eam non poſſe definitionem vocari. Propterea propoſitio eſt Ariſtotelis vulgata in nono Metaphyſicorum, actus eſt, qui ſeparat, & diſtinguit, atqui per definitionē volumus rē ab alijs omnibus diſtinguere, ergo omnis definitio debet ſignificare actū rei, per ſolam enim materiam, patet, rem non poſſe diſtingui ab alijs Ponitur tñ materia in definitione non vt pars eſſentiæ, ſed vt cōditio neceſſaria illius eſſentiæ, quę per ſolam formā ſignificatur, nā, (vt ait hic Auerroes in comment. decimoſexto) definitio nil aliud vult, q̄ dicere formam, ſed cum conditionibus eſſentialibus, ſine quibus illa forma non eſſet. Ex his ſumitur ſolutio cuiuſdam dubij, qđ multos turbauit, nec ab vllo ſolutū eſt. Ariſtoteles attribuit Dialectico definitionem per ſolam formam in naturalibus. non quia per ſolam formam ſit, ſiquidem ēt definitio Mathematica eſt per ſolā formam, nec ob id vocatur Dialectica, ſed quia eſt imperfecta, nec tradita vt tradenda eſſet, cur igitur etiam definitionē per ſolā materiā Dialectico non attribuitur? nā hæc quoque eſt imperfecta, nec tradita, vt tradenda eſſet. Multæ ad hoc reſponſiones afferuntur, ſed quæ eſt veriſimilior, hæc eſt. Conſideratio philoſophi naturalis eſt rerum materialium, ideo materia ſenſilis magis declarat naturam, & conditionem ſcientiæ naturalis, quā forma, ob id Ariſtoteles definitionem per ſolā materiam maluit attribuere philoſopho naturali, illam verò, quæ eſt per ſolam formam, Dialectico. Sed hæc reſpōſio falſa eſt; philoſophus enim naturalis principalius formā, quàm materiam conſiderat, cum materiam conſideret gratia formæ, vt ait Ariſtoteles in ſecundo Phyſicorum, & in primo de partibus animalium, quare ſi definitio per ſolam materiam eſt naturalis, multò magis per ſolam formam definitio eſſet naturalis, quia propter formam materia conſideratur à philoſopho naturali, & propter quod vnumquodque tale eſt, id magis eſt tale. Ego igitur ad dubium dico, definitionem per ſolam materiā non tribui Dialectico, quia nullus per ſolam materiam definit, id.n. repugnat naturæ definitionis, vt antea dicebamus, quare ēt Dialecticus definiens vult ſignificare actum rei. Ex his ſumitur ēt ratio cur Ariſtoteles in hoc contextu comparans oēs diſciplinas inter ſe in conſideratione formæ, nihil dixerit de Dialectica, ad quam tñ iam dixerat pertinere definitionem traditam p ſolam formā. Ratio aūt huius eſt, quoniam Dialectica rebus applicata nullum habet certum, ac proprium modum conſiderandi, ac nullum ſtatutū ſubiectum, nullum igitur potuit ei attribuere Ariſtoteles propriū modum conſiderandi formā. Sed id ſolum dicere poſſumus, Dialecticā eſſe illam conſiderationem & illam definitionem, quæ non exprimit eſſentiam rei, ſicut exprimēda eſſet in ea ſcientia, ad quam eius rei cognitio pertinet Ob id non vniuersè verum eſt, quòd definitio tradita per formam ſine materia ad Dialecticum pertineat, ſed eſt verum in rebus tantùm naturalibus, & de his tñ loquebatur Ariſtoteles in initio contextus decimiſexti, dantur. n. definitiones in Metaphyſica per formā ſine ſenſili aliqua materia, quæ non dialecticæ dicuntur ſed metaphyſicæ. Sic etiam definitiones Mathematicæ ſunt per formam ſine materia, nec ob id dialecticæ dicuntur, immò dicere poſſumus, ꝙ definitio rei mathematicę tradita per materiam dialectica eſſet, quia eſſet per externa, & accidentalia, formis enim mathematicis accidit eſſe in tali materia ſenſili. Aequè igitur Dialecticum eſt definire in naturalibus per formam ſine materia, ac in mathematicis per formam in materia. Nullam igitur verā legem ſtatuere Ariſtoteles potuit de conſideratione, ac de definitione dialectica, ſed declaratus

ratis conditionibus aliarum ſcientiarum, patet, illam eſſe dialecticam conſiderationem, quę ſit per externa, & per accidentalia reſpectu propriæ naturæ, & conditionis cuiuslibet diſciplinæ. Non eſt tamen ignorandum, quòd quando Philoſophus naturalis, vel aliquis alius quærens alicuius rei definitionem, affert prius imperfectam, vt poſtea perfectã inueniat, (ſeu partem aliquam prius inueſtigat, & inuenit, deinde aliam partem quęrit, non dicitur Topicè definire, quando imperfectã habet rei definitionem, etiam ſi per ſolam formam definiret, dũmodo eius conſilium eſſet poſtea indagare materiam, vel id, quod definitionis complementũ ſit. Sed is ſolum dicitur Dialecticè definire, qui imperfectam definitionem adducat vt perfectam, & ea contentus ſit. Philoſophus autem naturalis, dum imperfectam definitionem habens, ea contentus non eſt, & eius complementum quærit, non eſt Dialecticus, ſed Philoſophus naturalis; ſic etiam de alijs decendum eſt. Aliud dubium eſt, cuius ſolutio ex ijs, quæ dicta ſunt, colligitur: Ariſtoteles enim dicens Dialecticum definire in naturalibus per ſolam formam, videtur ſibimet aduerſari, qui in ſecundo libro Phyſicorum contextu decimono, no inquit, formas naturales nec re, nec cogitatione a materia ſeparari poſſe. Sed ad hoc dicimus, (& eſt reſponſio communis) Ariſtotelē in ſecũdo Phyſicorum reſpicere cognitionem diſtinctam, & perfectam, formam enim Naturalis non perfectè, nec bene cognoſcit ſine propria ſua materia, hic verò concedere formam naturalem poſſe à Dialectico cognoſci ſine materia cognitione imperfecta, & confuſa. Aliud quoque non parui momenti hic conſiderandũ proponitur, quod multis poſterioribus philoſophis magnum negotium faceſſit. Quærunt an Dialecticus definiat per cauſam vt cauſam, an non vt cauſam. Reſpondent, ipſum re vera definire per cauſam vt cauſam, quod oſtendunt primò authoritate Ariſtotelis, qui dixit eum definire per formã, atqui forma eſt cauſa, ergo per cauſam quatenus eſt cauſa. Addunt etiam rationem, quia conditio eſt omnis definitionis, vt ex cauſis conſtituatur, ergo qui libet definiens, etiam Dialecticus accipit cauſam vt cauſam. Adhuc confirmant, quia Ariſtoteles in declaranda differentia in definiendo inter Naturalem, & Dialecticum, non hanc differentiam ſtatuit, quòd ille cauſam vt cauſam ſumat, hic verò non vt cauſam, ergo indicauit, etiam Dialecticum definire per cauſam vt cauſam. Hoc ita conſtituto, quærunt etiam, quod nam cauſæ genus ſumi potiſſimum ſoleat in definitione Dialectica. Reſpondent, ſumi potiſſimum cauſas externas & hanc eſſe differentiam inter ſcientificum, & Dialecticum, quòd ſcientificus definit res per cauſas internas, formam, & materiam, Dialecticus verò per externas, quod teſtimonio Ariſtotelis comprobare nitũtur, qui in contextu decimoſexto attribuit Dialectico definitionem iræ per cauſam finalem, ſiquidem vltio eſt finis iræ, licet eam vocauerit cauſam formalem, quia lata ſignificatione accepit formam, prout etiam externas cauſas complectitur. Sic etiam Dialectico attribuit definitionem illam domus per cauſam finalem, quam ſimiliter vocauit formam, Philoſopho autem naturali attribuit illam definitionem iræ, quæ eſt ſeruor ſanguinis in corde, tanquam traditam per materiam, ea tamen eſt per vtramque cauſam internam, per materiã, & formam, nam feruor ille, ſiue acceſſio eſt genus iræ, & forma ipſius, ſanguis verò materia. Patet igitur (dicunt illi) formam, quam Ariſtoteles attribuit Dialectico, non eſſe formam internam, ſed eſſe cauſam externam proximam, & immediatam, quam vocat formam. Et quia hoc quoque videbatur dubiũ, quomodo proxima cauſa externa, quæ parit perfectam ſcientiam propter quid, proinde à ſolo demonſtratiuo cognoſcitur, Dialectico attribui poſſit, ideo dicunt, Ariſtotelem eam attribuere Dialectico ea tantum ratione, quatenus definitio per eam cauſam tradita latius patet, quàm definitum, Topicus enim procedit per communia & per communia definit. Ego verò puto, hos in omnibus eſſe deceptos; primũ enim illud falſum eſt, quod Dialecticus cauſam vt cauſam quærat, atque cognoſcat, cum enim cauſa ſit quoddam reſpectiuum, cognoſcere cauſam vt cauſam, eſt cognoſcere effectum per cauſam, hæc autem eſt definitio ſcientiæ, quæ eſt finis Demonſtratiui; nec debet attribui Dialectico, quare omnino negandum eſt, Dialecticum cognoſcere cauſam vt cauſam. Argumenta autem, quibus illi hoc probant, friuola ſunt. Ad primum enim dicimus, definitionem illam iræ quæ eſt per formam ſolam, attribui ab Ariſtotele ipſi Dialectico, non tamen quia ſit per formam, ſed ſolum quia imperfecta, nam ſi tradi per ſolam formam eſſet propria conditio definitionis Dialecticæ, omnes definitiones Mathematicæ eſſent Dialecticæ; mens enim Ariſtotelis in eo exemplo eſt, quòd illa definitio eſt re vera per formam iræ, & ſic prima illa definitio domus eſt per formam, attamen quia nõ exprimitur in eis materia, ſunt imperfectæ, & Dialecticæ definitiones, ſed non propterea dicit, quòd Dialecticus ſciat ſe definire per formam acceptam vt cauſam rei. Ad ſecundum negamus, eſſe conditionem omnis definitionis tradi per cauſas rei, definibiles enim ſunt ẽt quædam res, quæ non habent cauſam, ſed conditio omnis definitionis eſt exprimere quidditatem rei, quidditas autem non eſt aliquid rę diſtinctum ab eo, cuius eſt quidditas, cauſa verò, quatenus eſt cauſa, eſt neceſſario diſtincta ab eo, cuius eſt cauſa. Dialecticus igitur definiens

niens nil aliud vult, quàm ſignificare, quid res ſit, nec tamen ritè, & perfecti id facit, quia nec cauſas, nec eſſentiam rei penetrat, ſed id ſolum quærit, vt proferat orationem æqualem rei definiendæ, omnem enim orationem, quæ cum re definienda reciprocetur vocat definitionem illius rei. Ad tertium argumentum cum dicunt, Ariſtoteles non aſſignat hanc differentiã inter Naturalem, & Dialecticum, quòd ille cognoſcat cauſam vt cauſam, hic verò nõ vt cauſam, ergo Naturalis, & Dialecticus hanc differentiam non habent, neganda eſt hæc conſequentia. Non enim conſilium Ariſtotelis hic eſt diſtinguere in omnibus Naturalem, & Dialecticum, ſed in eo tantummodo, quòd vnus definit res naturales cum materia, alter verò ſine materia. Quòd verò hi alia poſſent habere diſcrimina Ariſtoteles non negat, licet ea non conſideret. Dialecticus igitur non cognoſcit cauſam vt cauſam, neque per formam definit, quatenus, eſt forma, id eſt cauſa formalis, niſi latè ſumendo formã pro eſſentia, & quidditate rei. Sic enim & Dialecticus, & quilibet alius definiens hoc reſpicit, vt dicat quid res ſit, Dialecticus autem in hoc differt à Demonſtratiuo, quòd ad definitionem conſtituendam non id reſpicit, vt ſumat attributa eſſentialia, quæ prędicentur de re in quid, ſed solũ vt ex multis conſtituat orationem æqualẽ rei, hanc enim vocat rei definitionem, ob id dautur apud Dialecticum plures definitiones eiuſdem rei, quod Demonſtratiuus non admitteret. Ex his patet, ipſos quoque in eo eſſe deceptos, qui dixerunt, Ariſtotelem attribuere Dialectico cauſam externam proximam, nullam enim cauſam vt cauſam Dialecticus quærit, ſed minimè omnium iſtam, per quam habetur ſcientia propter quid per demonſtrationem po[illegible]. Id verò non minus eſt falſum quod ad hoc tuendum adduxerunt, nempe definitionem per talẽ cauſam ab Ariſtotele attribui Dialectico, quoniam latius patet, quàm definitum. Omnino enim negandum eſt hoc, ſiquidem nec Topicus definitionis nomine dignatur illam orationem, quæ cum definito non reciprocetur, quod in libris Topicis ita manifeſtum eſt, vt demonſtratione non indigeat, hæc enim eſt apud omnes vniuerſalis conditio, cuiuslibet ſeu definitionis, ſeu deſcriptionis, vt ſit oratio æqualis rei definiendę, ſeu deſcribendę. Quòd verò ad ſuæ ſentẽtiæ comprobationem conſiderant exempla Ariſtotelis, minime eis ſuffragatur, quod enim in definitione iræ per formam tradita acceperit cauſam finalem, falſum eſt, vt antea diximus, eſt enim vltio fortaſſe cauſa finalis effectuum, qui ab ira producuntur, ſed non ipſius iræ, vt ſupra oſtendimus. Sed etiamſi in illa definitione iræ appareret etiam cauſa finalis, hoc tamen pro eis nihil eſſet, iam enim conceſſimus Ariſtotelem in definitione prima domus vocata per formam, cum forma coniunxiſſe etiam cauſam finalem ipſius domus, ſed diximus Ariſtotelem non ea ratione eam definitionem attribuiſſe Dialectico, quod ſit data per formam vel per finem, ſiquidem à natura Dialectici alieniſſimum eſt, ſed quatenus imperfecta eſt, cum in ea deſit materia. Ideo notauimus artificium Ariſtotelis in hoc, qui coniunxit finem cum forma, vt illam definitionem redderet perfectiorem, ad ſignificandum quòd quantumcunque perfecta ſit, imperfecta ſemper dicetur dum materiã non exprimat. Quòd autem ibi non ſumat cauſam finalem pro cauſa finali, manifeſtum eſt, cum eam confundat cum forma, & totum aggregatum confusè conſideratum vocet formam, qđ poſtea non facit in tertia definitione perfecta, quam attribuit Naturali. Cum enim dicit, *In his formam propter iſta*, diſtinguit formam à fine, vt effectum à cauſa, quare in definitione illa attributa Dialectico non conſiderauit formam, nec finem vt cauſas ſed omnia vocauit formã id eſt eſſentiam, & quidditatem rei, quæ etiam poteſt eſſe effectus, non ergo definit Dialecticus per formam vt cauſam rei, ſed per formam, quæ eſt res ipſa, id eſt ipſa rei quidditas, & eſſentia, quam ſatis habet vtcunque etiam per extranea, per orationem rei æqualem ſignificare. In eo quoque decipiuntur, quòd dicunt definitionem iræ vocatam ab Ariſtotele per materiam, re vera eſſe per formam in materia, cum accenſio ſit forma iræ, ſanguis verò materia; nos enim dicimus accenſionem illam non eſſe formam ipſam, ſeu genus iræ, ſiquidem ira eſt paſſio quædam animæ, accenſio autem illa eſt illa paſſio materialis, & corporalis, quam dixit Ariſtoteles eſſe cum effectu animi coniunctam, quæ videtur ab ipſo effectu pendere tanquam à cauſa, quod teſtari videntur Logici, dum dicunt, illam definitionem: ira eſt appetitus vltionis, eſſe medium demonſtrationis, & cauſam illius alterius definitionis, accenſio ſanguinis in corde, nam ipſa ita videtur producere in ſanguine illam accenſionem, formaliter autem aliud eſt, quàm accenſio; quare appetitus vindictæ ad iram ſe habet, vt forma; ad accenſionem verò ſanguinis vt cauſa efficiens, illa igitur definitio accenſio ſanguinis, eſt per ſolam iræ materiam, vt dixit Ariſtoteles, non per formam in materia, vt iſti. Hoc autem patet, quod poſtea Ariſtoteles in definitionibus domus attulit ſecundam, vt illi reſpondentem, in qua ſola materia domus ponitur ſine aliqua forma.

CONTEXTVS XVIII.

Sed redeundum eſt, vnde ſermo. Dicebamus autem, quòd paſsiones

nes animæ, non ſeparabiles à naturali materia animalium, inquantum tales exiſtunt ira, & timor, & non ſicut linea, & planum.

FATETVR Ariſtoteles ſe à propoſito aliquantum eſſe digreſſum. Ad rem igitur rediens, nunc inquit, ſermonem ſuum concludendo, quòd affectiones animæ non ſunt ſeparabiles *à naturali materia animalium*, ideſt à ſenſili materia, eadem enim eſt materia ſenſilis, ac naturalis, addit autem, *In quantum tales*, ad ſignificandum, quòd pendere à materia ſenſili competit his accidentibus animæ per ſe, & eſſentialiter, in hoc enim conſiſtit differentia inter accidentia naturalia, & accidentia mathematica, quam Ariſtoteles ſubiungit, dum inquit, *non ſicuti linea, & planum*, nam accidentia mathematica exiſtunt quidem in materia ſenſili, non tamen quatenus talia, ideſt non ſecundum eorum eſſentiam. Per hoc enim ſoluitur quædam apparens repugnantia in dictis Ariſtotelis, qui ſupra in contextu decimotertio dixit, ſi anima eſt forma materialis: eſt ſicuti rectum, & planum, indicauit ergo animam, & paſſiones animæ ſimiles potius eſſe formis mathematicis, quàm diſſimiles, hic vero hoc idem negat. Sed ſoluitur dicendo, eas partim ſimiles eſſe, partim diſſimiles. Similes enim ſunt ratione exiſtentiæ, quia exiſtunt omnes in materia ſenſili, nec ab ea re ipſa poſſunt ſeparari ſecundum Ariſtotelem, & hanc ſimilitudinem in eo contextu decimotertio ſignificauit, nam ſi anima ſit in corpore, inſeparabilis eſt ſicut rectum, & planum, quia neque hæc inueniri poſſunt actu ſeparata à materia ſenſili. Diſſimiles autem ſunt ratione eſſentiæ, quam diſſimilitudinem hic reſpicit Ariſtoteles, nam formæ mathematicæ non pendent ſecũdum eſſentiam ſuam ab vlla ſenſili materia, ideo ſine vlla tali materia definiuntur; formæ verò, & affectiones naturales etiam hic pendent à ſtatuta materia ſenſili, quare ſine hac definiri rectè non poſſunt. Diſcrimen hoc tangit Ariſtoteles in multis locis, idque declarare ſolet exemplo ſimi, & curui, cum ſimum eſt curuum addictum tali materiæ ſenſili, nempe naſo, ideo ſimiles ei ſunt formæ naturales. Curuum autem nullam concernit materiam ſenſilem, ideo eſt forma mathematica. De hoc autem legere poſſumus Ariſtotelem ſecundo Phyſicorum decimonono, Tertio de anima nono, vndecimo, & Trigeſimo quinto. Sexto Metaphyſicorum ſecundo, & ſeptimo Metaphyſicorum Trigeſimoquarto contextu.

Finis Primi Libri.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Primum Ariſtotelis Librum de Anima.

COMMENTARII.

Liber Secundus.

TEXTVS I.

Cum autem quæ à prioribus tradita ſunt de anima, dicta ſint, iterum tanquam à principio redeamus, tentantes determinare, quid eſt anima, & quæ vtique erit communiſſima ratio ipſius.

CONTINVATIO huius ſecundi libri cum primo ab ipſomet Ariſtotele primis verbis ponitur, cum enim in textu tertio primi libri duo propoſuerit tractanda de anima, eſſentiam animæ, & accidentia cõſequentia, quoniam quod ſit anima notiſſimum eſt, nec probatione eget, ideo ſtatim aggreſſus eſt inueſtigationem eſſentiæ animę, & quid ſit anima, qua in re voluit prius conſiderare ſentẽtias antiquorum, qđ quidẽ in toto primo libro fecit. Poſtquam igitur oẽs aliorum ſententias de animæ eſſentia in primo libro cõſiderauit, & confutauit tanquam falſas, nunc ſequitur, vt ipſam rei veritatem declaret, & doceat ſecũdum propriam ſententiam, quid ſit anima, cum omnia quæ ab antiquis dicta ſunt, falſa eſſe oſtenſum ſit. Inquit autem, *Iterum tanquam a principio redeamus* quia cum ab antiquis nihil dictum ſit, qđ approbari poſſit, & qđ declaret quid ſit anima, nunc primum incipit contemplationẽ veritatis. Sed quia nõ omnino hic ſumus in principio huius ſpeculationis, cũ iam primus liber præceſſerit, & initium à primo libro ſumatur, non à ſecundo, ideo inquit, *Tanquam à principio* non enim ſumus omnino in principio, ſed in principio ratione veritatis, quæ adhuc cognita non eſt, non in principio aũt rõne vniuerſæ diſputationis, iam .n. primus liber præceſſit. Conſiderandum aũt inquit *Quid ſit anima* nam cum antiquis de hoc ipſo fuit habita diſputatio in primo libro. Deinde melius hoc declarans inquit, *Et quæ communiſſima ſit ratio ipſius* ad denotandũ antiquorũ errorẽ, qui de anima loquentes non omnem animam complexi ſunt, & ad declarandum ordinem ſeruandum in ipſa tractatione de anima, primo .n. loco conſiderabit animã communiſſimè ſumptã, & eius cõmuniſſimam definitionẽ inueſtigabit, poſtea diuidet animã in partes, ſeu ſpecies, & ordinatim de ſingulis pertractabit. Cum .n. ordine doctrinæ ſit prius agendum de re in vniuerſali, deinde ad particularia tranſeundum, ideo prius eſt conſideranda anima in cõi, & quærenda communiſſima definitio ipſius, quæ omni animæ cõpetat, ideo notanda eſt efficacia verborũ Ariſtotelis, qui ſuperlatiuo vtitur, ad ſignificandũ, ſe nullã animã excludere velle ab hac definitione, ſed oẽs complecti, q̃ admonitionẽ Ariſtoteles in ſequẽtibus ſæpe repetet, vt intelligamus omnẽ penitus animã in hac definitione eſſe cõprehendendã, ideo reijciẽdi omnino illi ſunt, q

dicere audent aliquam eſſe animæ partē, quæ ſub hac definitione non contineatur. Inquit igitur Ariſtoteles, ſe inueſtigaturum, quid reuera ſit anima, nempe anima communiſſime ſumpta, ita vt communiſſima omnis animę definitio quæratur. Aduertas aliquos Græcos Codices habere κοινότατον, aliquos verò, κοινότητος, vt ſit ſenſus, & quæ ſit ratio communitatis ipſius. Sed quia hæc poſterior lectio parum videtur conueniens, & altera prior eſt tum planior, tum magis recepta, eam ego ſum ſecutus vt plurimi, & præſertim latinus interpres, eam receperunt.

Multa dubia hic ab expoſitoribus conſiderantur, quæ omnia oriuntur ex conſideratione eorum, quæ dicta ſunt in proęmio primi libri, & alia etiam ſimilia in ſequentibus orientur ex eodem proęmio, ad quæ quid alij reſpondeant nō referam quia vnica ſolutione omnia ſimul tolluntur. Primo dubitatur, quoniam Ariſtoteles in textu ſeptimo primi libri dixit, conſiderandum eſſe an omnes animæ ſint vnius ſpeciei, an diuerſarum, & an in genere vno conueniant, nec ne; ſi ergo hoc non eſt clarum, ſed examinandum erat, quomodo Ariſtoteles hic quærit indagandam communiſſimam animæ definitionem? ſic enim ſupponere videtur vt notum, quòd animę ſint diuerſarum ſpecierū, & in vno communi genere conueniant, quod ibi dubium eſſe dixerat.

Præterea in textu nono primi libri dixit Ariſtoteles conſiderandum eſſe, an potius agendum ſit de anima in communi, quàm de partibus, an è conuerſo, cur ergo prius hoc non examinat, ac determinat, ſed potius ſumit vt manifeſtum, quod prius ſit agendum de anima in communi, quàm de partibus. Simile dubium in ſequentibus orietur quoniā in eodem proęmio Ariſtoteles dixit dubium eſſe, qua methodo vtendum ſit ad inueſtigandam animæ definitionem; tamen in contextu ſequenti ſtatim incipiet inueſtigare animæ definitionem nulla facta examinatione, vel determinatione de methodo, qua vti debeat.

Ad hæc oīa dubia, & ad alia ſimilia, quæ in ſequētibus oriri poſſunt, ego, prætermiſſis aliorū reſponſionibus, dico. Ariſtotelē in eo proœmio illas difficultates propoſuiſſe, non vt examinandas, & diſcutiendas, & qui hoc ſupponunt, decipiuntur, ſed ſolū ad denotandā huius ſpeculationis difficultatem, & eam etiā augendā, & amplificandam, vt ingenuos auditores attentiores redderet, ignauos aūt & indignos ab hac excellenti contemplatione repelleret, nō eſt n. abſurdū ſi philoſophi quoque interdū in proęmijs oratoriè ſe gerant propter auditorum vtilitatem, ſicut hic vtile eſt amplificādo huius ſcientiæ difficultatē eos attētiores reddere. Quod autem ita dicendum ſit, patet; nam difficultas illa de methodo venandæ definitionis iam fuit ab Ariſtotele excuſſa in libris Poſteriorum, nec amplius de ea diſputandum erat; attamen Ariſtoteles in eo proœmio propoſuit hanc dubitationem de methodo tanquam non ſolutā, vt augeret difficultatem, at nunc in ipſa tractatione eam nō examinat, quia ſatis eſt omnibus notus locus, in quo examinata fuit in logica.

Sic etiam illa alia difficultas, an prius de anima vniuerſaliter, an prius de partibus ſit agendū, ab Ariſtotele nullibi hic examinatur, quia propoſita fuit, non vt examinādā, ſed ad augendam difficultatem, & ea potuit quidem aliquā Authori ſcribenti difficultatem facere, ſed non vt ipſe de hoc ordine aliquam diſputationem inſtitueret; Ideò potuit deliberare tractandum prius eſſe de anima in communi, & hunc ordinem ſeruare nulla de eo facta diſputatione. Sic ad alias omnes diſputationes ſimiles, quæ ex eo proœmio ſumuntur reſpondendum eſt, illa enim quæ propoſuit Ariſtoteles ad auditores dociles faciendos, tractanda omnino ſunt. & ea ſi non tractaret, erraret, & nos deciperet: ſed illa, quæ ad captandam attentionem dicta ſunt, cum artem potius oratoriam, quàm doctrinam redoleant, in ipſo tractatu examinare non eſt neceſſarium.

TEXTVS II.

Dicimus itaque vnum quoddam genus eorum, quæ ſunt ſubſtantia. Huius autem, aliud quidem ſicut materiam, quod ſecundum ſe quidem non eſt hoc aliquid. Aliud autem formam, & ſpeciem ſecundum quam iam dicitur hoc aliquid; & Tertiū quod ex his. Eſt autem materia quidem potentia, forma autē actus. Et hoc dupliciter hoc, quidem, ſicut ſcientia, illud autem ſicut ſpeculari.

INCIPIT Ariſtoteles inueſtigare definitionem animæ, & (vt patet) diuiſione vtitur, nunquid autē aliqua alia methodo ad eam colligendam vtatur, poſtea conſiderabimus. Textū hunc diuidere poſſumus in tres partes, in prima facit diuiſionem ſubſtantiæ in materiam, formam, & compoſitum; in ſecunda declarat materiam, & formam per proprias earum conditiones; in tertia diuidit actū in duas

ſupponens igitur in præſentia animam eſſe ſubſtantiam, diuidit ſubſtantiam in materiam, formam, & compoſitum, vt accipiat animam eſſe ſubſtantiam vt formam. Sunt etiam, qui dicant, Ariſtotelem primis verbis ſignificare etiã diuiſionem entis in decem prædicamenta, quando inquit, *Dicimus igitur vnum quoddam genus eorum quæ ſunt, ſubſtantiam*: perinde enim eſt, ac ſi dicat ens diuidi in decem genera, & horum vnum eſſe ſubſtantiam, ſed hæc conſideratio parui momenti eſt, & poſſumus eam admittere, attamen quando membra diuidentia non numerantur, non videtur diuiſio fieri, Ariſtoteles nõ nominat accidentia, ſed ſolùm ſubſtantiam, videtur enim neglectis accidentibus ſupponere animam eſſe ſubſtantiam, vt poſtea per huius diuiſionem inueniat & genus, & differentias, ex quibus definitio animæ conſtituatur. Ideo dubitant expoſitores, quomodo Ariſtoteles hoc ſupponat, cum multi antiquorum dixerint animam eſſe accidens aliquod, qui negarent animam eſſe ſubſtantiam. Multi reſpondent Ariſtotelem ſupponere, quod anima non ſit accidens, quia iam hanc ſententiã confutauit in primo libro, nam confutauit opinionem dicentium animam eſſe numerum, & dicentium animam eſſe harmoniam, quare oſtendit animam non eſſe accidens. Sed hæc reſponſio admittenda non videtur, quia licet in primo libro Ariſtoteles eam opinionem confutauerit, tamen non impugnauit hanc vniuerſalem, quòd anima ſit accidens, quare adhuc dici poteſt animam eſſe aliquod aliud accidens. Vera ſolutio (vt mihi videtur) ſumitur ex Auerroe tum hic, tum in principio Commentarij octaui, hic enim dicit, Ariſtotelem ſupponere animam eſſe ſubſtantiam, quia eſt notũ, prima enim noſtra cognitio naturalis dat nobis, quòd anima non ſit accidens, cum ſit nobilior omnibus accidentibus, quæ ſunt hic. In principio autem Commentarij octaui inquit Auerroes, Ariſtotelem probare animam eſſe ſubſtantiam, quòd prius ſuppoſuerat. Dicendum ergo videtur, quòd, animam eſſe ſubſtantiam videtur ſufficienter notum eſſe, vt in præſentia ſupponi poſſit, donec certius oſtendatur, quod quidem fiet non ſolum in octauo textu, ſed etiam in quarto, vt videbimus, videntur enim omnes homines hoc exiſtimare, cum dicant animal diuidi in corpus, & animã. Et licet aliqui Phyloſophi dixerint, animam eſſe numerum, & aliqui eſſe harmoniam, credendum tamen eſt, nec illos numerum, nec hos harmoniam nominaſſe vt accidens, ſed vt ſubſtantiam: Ariſtoteles igitur hoc poſtea probaturus poteſt nunc id ſupponere, quia eſt ſufficienter notum, cum homines ita credant, nõ quidem quod certò ſciant, ſed quia ita omnes coniectant, quare hic ſupponitur vt confusè notum, & ſufficit in præſentia. Sed aliqui carpunt Auerroem in duobus, primò quòd dicat ſupponi hic vt notum, quòd anima ſit ſubſtantia, cum enim in textu octauo probetur, non poteſt hic ſupponi. Secundo quia petit principium cum illo ſyllogiſmo, omne quod eſt nobilius omni accidente, eſt ſubſtantia, anima eſt nobilior omni accidente, ergo. Quiſquis enim neget animam eſſe ſubſtantiam, negabit minorem, quia dicet, animam eſſe accidens, proinde non omni accidente nobilius, quia non ſeipſa, ſed fortaſſe reliquis præter ſe. Ideo ipſi aliter dicunt non eſſe verum, quòd Ariſtoteles ſupponat animam eſſe ſubſtantiã neque quòd velit per diuiſionem colligere partes definitionis animæ, nam (inquiunt) ſi iſta eſſet mens Ariſtotelis, debuiſſet facta hac diuiſione accipere formam, & eam diuidere, tamen in textu tertio diuidet compoſitum, quod non eſt genus animæ; Ideo nulla eſt alia intentio Ariſtotelis quàm ſubſtantiam diuidere, vt ſumat compoſitum, ex quo nos ducat in cognitionem definitionis animæ, ſed non quòd ſumat animam eſſe ſubſtantiam. Mihi tamen hæc opinio ingenioſa quidem videtur, at non vera, vt poſtea loco ſuo conſiderabimus, nunc dico eius rationem contra Auerroem nil habere roboris; ad primam enim iam patet reſponſio ex iis, quæ de Auerroe diximus. Ad ſecundam verò dicimus illud argumentum ab Auerroe adduci, vt ſyllogiſmum probabilem, quo ducantur homines tanquam per coniecturam ad cognoſcendum, quòd anima non ſit accidens, quod ſi eũ ſyllogiſmum adduceret Auerroes, vt demonſtratiuum, abſque dubio peteret principium. Notandum eſt Ariſtotelem dicere ſubſtantiã eſſe vnum quoddã genus entis, non dicere ſpeciem entis, quoniã ens, cum ſit analogum, non eſt genus, nec ſpecies habet, proinde in genera potius diuiditur quam in ſpecies, ideſt, in genera ſignificata nomine entis. Cum igitur Ariſtoteles diuiſionem ſubſtantiæ faciat, eã ita facit, vt manifeſtum ſit, ſolùm diuidi ſubſtantiã corruptibilẽ, quæ neque cælũ, neque cæleſtes mentes amplectatur. Earum enim ſubſtantiarum nulla eſt materia, quæ ſit ens in potẽtia, & nulla eſt talis forma, quę det eſſe materiã. Proinde nec nulla datur ex his duabus compoſita, ſed hæc oĩa tria diuiſionis membra locũ habent in ſolis corruptibilibus nẽpe materia, quæ, *Secundum ſe non eſt hoc aliquid*, ideſt, quæ non habet eſſe actuale determinatum, & rectè dicit *Secundum ſe*, nam materia eſt in actu, nõ tñ per ſe, ſed per formam, quare ſecundum ſe nullã habet determinationem ad aliquam verã naturam, ſed poteſtate eſt omnia. Deinde forma, quæ cõſtituit hoc aliquid, ideſt, quę dat eſſe actuale determinatũ. Ac demum ipſum cõpoſitũ ex vtriſque conſtans, qđ propriè dicitur hoc aliqđ. Sed conſiderandũ eſt, qđ Ariſtoteles intelligat per *Hoc aliquid*, duo n. poſſunt eſſe ſenſus. Alij dicunt

hoc aliquid, hic ſignificare indiuiduum demonſtrabile digito, ſicut et in Prædicamentis in capite de ſubſtantia, quam expoſitionem Auerroes ſequitur, quare ſignificat formã eſſe principium indiuiduationis, cum conſtituat indiuiduum, & faciat hoc aliquid. Alij verò putant *hoc aliquid*, hic non ſignificare indiuiduationẽ, ſed ſpecificationem, hoc eſt complementum, ac perfectionem ſpecificam, ſeu determinationem in ſpecie. Quòd hæc ſit mens Ariſtotelis, ita probant. Facere hoc aliquid, eſt intelligendum de forma, vt negatur de materia, at de materia negatur in hoc ſenſu, quia materia non eſt aliquid, quia non eſt aliqua determinata natura ſpecifica, quia ſecundum ſe nullam habet formam, ergo ſic de forma intelligendum eſt, quod facit hoc aliquid, quia cõſtituit rem in ſpecie. Ego puto Ariſtotelem neutrũ duorum ſenſuum ſignificare voluiſſe, ſed vtrũque ſimul, quando enim indiuiduum ſubſtantiæ vocat hoc aliquid, non excludit ſubſtantiã vniuerſalem, cum hæc ab ipſo indiuiduo ſeiuncta non ſit. Cum igitur indiuiduum ſubſtantiæ habeat omnem determinationem à forma, omnem determinationem intelligit Ariſtoteles tum indiuidualem, tum ſpecificam, & tam in ſpecie ſpecialiſſima, quàm in ſubalternam hic homo per vegetalem animam conſtituitur in ſpecie viuentis, per ſenſitiuam conſtituitur in ſpecie animalis, per intellectiuam in ſpecie humana, & per eandem vt exiſtentem, proinde vt ligatam fit hic homo indiuiduus, quia omnis determinatio fit à forma, compoſitum igitur ex materia, & forma dicitur hoc aliquid, & determinatum in natura vniuerſali, & in particulari per formam, ſic autem ſignificatur magna imperfectio materiæ, quæ ſecundum ſe caret omni complemento, omni determinatione tam ſpecifica quàm indiuiduali, & vtramque recipit à forma, quia ſolius formę eſt determinare. Quòd ſi alteram ſolam determinationem intelligeret Ariſtoteles, poſſemus credere materiam altero modo eſſe hoc aliquid, vel facere hoc aliquid, quod dicendum non eſt, repugnat enim ſequenti diſcurſui, quo Ariſtoteles oſtendere vult animam eſſe formam, ergo vtramque determinationem Ariſtoteles tribuit formæ, & vtramque negat de materia. Quæri hic poteſt, an nomine materiæ Ariſtoteles intelligat hic ſolùm primam, vt videtur intellexiſſe Auerroes, an complectatur etiam ſecundam, nam etiam materia ſecunda eſt in potentia reſpectu formæ recipiendæ: At vtrumuis dicamus, diuiſio Ariſtotelis perfecta eſt, nam ſi ſolum primam materiam intelligamus, quæ ſimpliciter eſt in potentia, materia ſecunda cum ſit formata, comprehenderetur ſub tertio membro, ſub ipſo compoſito; ſi verò etiam ſecundam, hæc vt habens aliquam formam continebitur ſub compoſito, reſpectu autem vlterioris formę, continebitur ſub materia, quia ſecundum ſe non eſt hoc aliquid, ideſt illud, quod per illam formam conſtituitur, & determinatur, ſed eſt in potentia ad ipſum, quare dictum Ariſtotelis eſt vniuerſè verum, materia ſecundum ſe non eſt hoc aliquid, materia enim quatenus eſt materia, non eſt actu, nam elementum quoque, licet ſit actu quatenus corpus naturale, non eſt tamen actu, nec hoc aliquid quatenus eſt materia miſti, quæ interpretatio mihi magis placet, quia ſi nomine formę Ariſtoteles intelligit omnem cuiuſcunque gradus formã, debet etiam intelligere materiam cuiuſcunque gradus. Formam autem intelligit tum formam viuentis, tum formam animalis, tum formam hominis, cum velit communiſſimam tradere animæ definitionem, nam quælibet conſtituit ſpeciem ſiue ſubalternam, ſiue ſpecialiſſimam, at nulli gradui animæ reſpondet materia in pura potentia, ſed materia formata. Cum igitur anima hominis ſit comprehenſa nomine formæ, etiam materia eius propria, hoc eſt membra, ſeu corpus, quod animæ ſubſtat, debet comprehendi nomine materiæ, quia etiam materia ſecunda eſt in potentia reſpectu ſuæ formæ, quam reſpicit. Solet etiam hic dubitari, quia hæc non videtur eſſe bona diuiſio, cum non ſit bimembris, qualis eſſe debet omnis bona diuiſio. Ad hoc multi reſpondere ſolent, ſatis eſſe, ſi diuiſio ad bimembrem reduci poſſit, vt hæc, nam dicere poſſumus ſubſtantiam diuidi in compoſitam, & ſimplicem, ſeu componentem, & hanc in materiam, quæ eſt in potentia, & formam, quæ eſt actus, & complementum. Sed mihi videtur non eſſe recedendum à reſponſione Alberti, qui dicit omnem quidem diuiſionem generis in ſpecies debere eſſe bimembrem, ideſt, factam per oppoſitas differentias, ſed hoc nõ eſt neceſſarium in diuiſione vocis æquiuocæ, ſeu analogæ in ſua ſignificata, poteſt enim aliquod commune analogũ habere plura duobus ſignificata, quæ ad duo membra reduci nequeant; ideo quod aliqua talia reducãtur ad duo membra videtur eſſe per accidens, cum non ita ſit in omnibus. Talis eſt diuiſio hæc, quia ſubſtãtia non eſt genus vniuocum, ſed æquiuocum, cui tria hæc ſignificata reſpondent, ordinem inter ſe habentia prioris, & poſterioris. Poſtea quando inquit: *Eſt autem materia quidem potentia, forma autem actus*. Duo diuiſionis membra declarat, materiam, & formam, ac breuiſſimè vtriuſque naturam exprimit. De compoſito nihil dicit, quia cognita natura materiæ, & natura formæ, neceſſe eſt cognoſci etiam naturã compoſiti. Inquit igitur materiam eſſe potentiam quia eius natura eſt, vt nihil ſit actu, ſed omnia poteſtate, quod quidem de prima materia eſt ſimpliciter intelligendum, de ſecũda verò

ſecundum

ſecundum quid, eſt enim in potentia non ſimpliciter, ſed ſolum reſpectu illius formæ, reſpectu cuius dicitur materia. Quid autem ſit hæc materiæ potentia, declaratum eſt à nobis aliàs in tractatu de primà materia. Materiæ igitur, quatenus eſt materia, hæc eſt natura, vt ſit in potentia, ideo aduertas illud, quod Ariſtoteles prius dixit, *Secundum ſe*, intelligi poſſe per ſe, ideſt quatenus eſt materia, nulla enim materia, ſiue prima, ſiue ſecunda dici poteſt hoc aliqd, quatenus eſt materia, quia quatenus eſt materia, nullam habet determinationem. Deinde formam declarans Ariſtoteles inquit *forma autem actus*, forma autem eſt perfectio, & complementum. Ariſtoteles autem hoc dicit, vt ſtatim occaſionem ſumat diſtinguendi actum, quia loco formæ vult actum ſumere in definitione animæ ob rationem, quam poſtea dicemus. Sciendum autem eſt, quòd apud Græcos duo ſunt nomina actum ſignificantia ἐνέργεια & ἐντελέχεια inter quæ videtur eſſe hęc differētia, quòd ἐνέργεια in rebus materialibus ſignificat operationem, quæ mox vocabitur actus ſecundus, in abſtractis autē ſignificat formam ipſam ſeparatam, quæ non eſt primus, neque ſecundus actus, quoniam earum operatio eſt idem cum ſubſtantia, ideo hæc vox non habet ſignificationem reſpectiuam, ſed abſolutā, non enim ſignificat perfectionem alterius, ſed perfectionem, & actum abſolutè, ideo Ariſtoteles in textu decimonono tertij libri intellectum agentem vocat ἐνέργειαν, quia eſt forma ſeparata per ſe exiſtens, non forma alterius. Nomen verò ἐντελέχεια (vt ex Themiſtio colligimus) inuſitatum eſt apud Græcos, & deducitur ab ἐντελὴς quod eſt perfectum, completū, habens finem ſuum nam τέλος eſt finis, ſignificat autem hæc vox perfectionem, & actum reſpectu alterius, nec videtur aliam habere ſignificationem, (vt ait Themiſtius) quam Græca dictio τελείωσις quæ non poteſt ſignificare formam abſtractam, & actum abſtractum, ſed propriè complementum alterius, ideo hoc vocabulo non ſignificantur ab Ariſtotele aliæ formæ, quàm materiales quia ſunt perfectiones corporum naturalium, & eorum complementa, nullo enim pacto licet formam materialem appellare ἐνέργειαν, quia ſic ſignificaretur eius operationem eſſe idem cum ſubſtantia, qđ minimè verum eſt; ſicut è contrario formę abſtractæ vocantur propriè ἐνέργειαι non ἐντελέχειαι licet ſemel tantum inueniamus in textu quadrageſimonono duodecimi Metaphyſicorū primam intelligentiam vocatam eſſe ab Ariſtotele ἐντελέχειαν. Sed cum re vera negari non poſſit, eam eſſe propriam huius vocis ſignificationem, quam diximus, alterum duorū dicendum eſt, vel Ariſtotelem eo in loco impropriè hoc vocabulo vti; vel propriè, & velle ſumere nomen actus, prout ſignificat reſpectum, nam primam intelligentiam vocat primum quod quid erat eſſe, & quod quid eſt ſignificat reſpectum ad id, cuius eſt quod quid eſt, licet ibi dicatur de forma abſtracta, ideo Ariſtoteles reſpiciens quod quid erat eſſe, quod ſignificat cum reſpectu, voluit etiam vti nomine ἐντελέχεια vt illi accommodato. Sed hic clariſſimū eſt ſumi ἐντελέχειαν pro perfectione alterius, nam Ariſtoteles conſiderat, & materiam & formam reſpectu compoſiti, materiam quidem dicit eſſe potentia hoc aliquid, formam verò, per quam eſt hoc aliquid, ideſt perfectionem, quæ rem conſtituit, quod quidem nunc ſignificat per ἐντελέχειαν videlicet actū corporis, perfectionem, qua compoſitum conſtituitur in ſuo eſſe ſpecifico, ſic enim ſumetur actus in definitione animæ, quare manifeſtum eſt nullam aliam formam hic conſiderari ab Ariſtotele, niſi informantem, & dantem eſſe materiæ, ſicut enim materiam cōſiderat in potentia ad eſſe, ita conſiderat formam vt dantem eſſe, & informantem, ſicut prædicta omnia verba ſignificant, & omnia ſequentia apertiſſimè ſignificabunt. *Et hoc dupliciter*. hæc eſt tertia particula, in qua Ariſtoteles diſtinguit actum in duos, quos poſtea vocabit primum & ſecundum, cum enim actus ſumatur pro perfectione ipſius compoſiti, hæc duplex eſt, forma quæ dicitur actus primus, & operatio formæ, quæ eſt actus ſecundus; prima enim perfectio ignis eſt ſua forma, quæ ipſum conſtituit & dat eſſe ſpecificum, ſecunda verò perfectio eſt operatio, vt motus ad ſuum locum, vel quies in ſuo loco, forma enim non operans eſt imperfecta, ideo operatio eſt perfectio formæ, proinde etiam compoſito, ſed perfectio ſecunda, quia conſequitur formam, & eſt poſterior ſecundum naturam, quandoque vno etiam tēpore, hos duos actus declarat Ariſtoteles ſimilitudine ſcientiæ, & ſpeculationis, ſciētia enim comparatur actui primo, quia ineſt animo tanquam forma, & poteſt non operari, vt quando Geometra non ſpeculatur res Geometricas, licet habeat ſcientiam Geometriæ; ſpeculatio verò cōparatur actui ſecundo, quia prius habet ſcientiam tanquam habitum, deinde ex eo habitu ſpeculatur, & operatur. Hic dubitatur quia non videtur conueniens hæc diuiſio actus, nam prius Ariſtoteles dixit formam eſſe actum, poſtea hunc actum diuidit in primum & ſecundum, in formam, & operationem, perinde igitur eſt ac ſi diuidat formam in formā, & operationē, tamen operatio non eſt forma, ex hoc aliqui in hanc ſententiam ducti ſunt, qđ actus ſecundus nō ſignificat ſolam operationē ſed formā operantē. ſic enim diuiſio Ariſtotelis conueniens eſt in formā otioſam, quę dicitur actus primus, & formam operantē, quę dicitur actus ſecūdus, debet .n. omnibus mēbris diuidētibus cōpetere nomē diuiſi, ſed de hac horē opi-

opinione dicemus poſterius, nunc ea dimiſſa puto ad hanc difficultatem aliter eſſe reſpondendum, dico enim, nomen actus eſſe communius nomine formæ, quare Ariſtoteles non diuidit formam, ſed actum, & vult fortaſſe æquiuocationem, & errorem amouere, quoniam enim dixerat formam eſſe actum, poterat intelligi quod quilibet actus ſit forma, & quælibet perfectio rei ſit forma eius rei, ideo diſtinguit perfectionem in duas, vt intelligamus formam eſſe perfectionem primam ſed nõ ſecundam, vt ipſe melius declarabit poſtea in textu quinto, ideo in definitione animæ dicet animam eſſe actum primum ad differentiam ſecundi. Quæritur etiã ratio cur Ariſtoteles mutet nomen formæ in nomen actus, nam dixit formã eſſe actum, poſtea diſtinxit actum in primum, & ſecundum, vt dimiſſo ſecundo, accipiat primum, & loco formæ ſumat actum primum. Multi multa dicunt. Ego puto Ariſtotelem animaduertiſſe quod nomen εἶδος ſignificat indiſtinctè omnem formam tam materialem quam abſtractã immo etiam ideam Platonis, ideo ſignificare volens Ariſtoteles eam formã, quæ non eſt ſecundum ſe ens completum in ſpecie, ſed eſt perfectio, & complementum alterius, & eſt in ipſa re, cuius eſt perfectio, non extra, vt ponebat Plato, mutauit nomen formæ in nomẽ actus primi, quia nomẽ ἐντελέχεια ſignificat complementum alterius & eſt valde accommodatum intentioni Ariſtotelis, quia non ſignificat ſemper ſe ſubſiſtentem.

TEXTVS III.

Subſtantiæ autem maximè eſſe videntur corpora, & horum naturalia, hæc enim aliorum principia. Naturalium autem alia quidẽ habent vitam, alia autem nõ habent. Vitam autem dicimus, quæ per ipſum fit, alitionem, augmentationem, & diminutionem. Quare omne corpus naturale participãs vita, ſubſtantia erit, ſubſtantia autem ſic, vt compoſita.

TEXTVS hic varijs modis ab Expoſitoribus introducitur. Alij dicunt Ariſtotelem velle diuiſionem proſequi, vt inueniat vltimas differentias ſumẽdas in definitione animę. Alij vero dicunt, hoc non eſſe Ariſtotelis conſiliũ, ſed ſolũm ex ipſo compoſito tanquam notiore nos ad animæ definitionem ducere. Ego verò puto neutros perfectæ mentem Ariſtotelis attigiſſe, cum eius conſilium ſit vtrumque ſimul præſtare, & ratio huius conſilij ſumitur ex ijs, quæ in ſecundo libro Poſteriorũ dicta ſunt, de modo venandi definitionem. Ibi enim docuit Ariſtoteles, diuiſionem vtilem quidẽ ad hoc eſſe, ſed non ſufficere, ſolum enim diſponit recto ordine partes definitionis, ſed nullam probandi vim habet. Ariſtoteles igitur cum in ſecundo textu diuiſionem incœperit, eam in præſentia totam abſoluit, diuidens vſque ad vltimas differentias, & quia per hanc diuiſionẽ non apparet, quæ differentiæ ſint ſumendæ in definitione animæ, ideo poſtea probationem ſubiungit. Textus hic diuidi poteſt in duas partes, in vna diuiſionem abſoluit (vt diximus) perueniens vſque ad vltimas differentias, in ſecunda fundamentum quoddam iacit probationis prædictæ, quã poſtea faciet in textu quarto ſequenti. Diuiſio, q̃ Ariſtoteles facit eſt, q corpora naturalia alia habent vitam, alia non habent, hæc n. eſt diuiſio in vltimas differentias, vt manifeſtum erit in definitione animæ. Fundamẽtum aũt, qđ iacit, eſt quod corpus naturale habens vitam, eſt ſubſtantia, & ea compoſita. Videtur aũt fundamentũ hoc ab Ariſtotele poni bis, videlicet in prĩcipio, & in fine huius textus, qđ non ſine rõne factũ eſt; in principio enim ponitur hoc fundamentum confusè & vniuerſaliter, in fine aũt colligit idem diſtinctè, & particulariter, vt à notioribus & gradatim nos ad veritatem ducat, & à confuſis ad diſtincta. Hic igitur textus tres habet partes, in quibus Ariſtoteles duo facit, vt diximus, quia idem fundamẽtum ponitur in prima, & in tertia, in ſecunda verò diuiſio. Fundamentũ, qđ primo loco vniuerſale, & confuſum ponitur eſt hoc. *Subſtantiæ maximè videntur eſſe corpora, &c.* in quo tria dicta à nobis conſideranda ſunt. Primum eſt, *Corpora maximè videntur eſſe ſubſtantiæ*, ſecundum eſt *Et horum naturalia*, quod eſt declaratio primi. Tertium *hæc enim aliorum principia*, quod eſt probatio ſecundi. De primo dubitatur, quia dicens Ariſtoteles, compoſitum eſſe maximè ſubſtantiam, ſignificare videtur, compoſitum eſſe magis ſubſtantiam, q̃ formam, cuius oppoſitum legimus apud Auerroem infra in cõmentario ſeptimo, vbi dicit. formam eſſe magis ſubſtantiam q̃ compoſitum, & clarius ſecundo Phyſicorum commentario quarto, vbi dicit, formã eſſe magis ſubſtãtiam, q̃ compoſitum, & compoſitum eſſe magis ſubſtantiam q̃ materiam, quæ ẽt videtur eſſe communis opinio omniũ ferè philoſophantium; Sed re vera hæc diſputatio hic locũ non habet, quia hæc nõ eſt mens Ariſtotelis, vt dicat compoſitũ eſſe magis ſubſtantiam, quàm formam, ſed ſolam reſpicit euidentiam, & ſignificat maximè videri de cõpoſito, quòd ſit ſubſtantia, quia ſub ſenſum

cadit, quare non pugnant inter ſe hæc duo, ſed ſimul uera eſſe poſſunt; forma eſt magis ſubſtantia, quam compoſitum, & euidentius eſt, compoſitum eſſe ſubſtantiam, quam formam eſſe ſubſtãtiam, ideo aduerbium illud *maximè* non ad nomen illud *ſubſtantię*, ſed ad verbum *videntur*, eſt referendum. Hoc etiam ſignificare uoluit Auerroes in hoc commentario dicens, Ariſtotelem loqui ſecundum famoſitatem. Hoc modo ſublata eſt omnis difficultas, neque opportunum eſt de hac re diſputare, tamen quia hac de re multi hoc in loco multa dicere ſolent, nobis ſatis erit, totam ueritatem breuiter exponere abſque vlla diſputatione, vt ſciamus, quid hac in re ſentiendum ſit. Dico igitur quòd pro diuerſis acceptionibus huius vocis, ſubſtantia, tueri poſſumus maximè ſubſtantiam eſſe formam, maximè ſubſtantiam eſſe compoſitum, & maximè ſubſtantiam eſſe materiam. Si enim ſubſtantiam dicamus à ſubſtando, materia eſt maximè omnium ſubſtantia, ſubſtat enim omnibus formis tam ſubſtantialibus, quàm accidẽtalibus, compoſitum verò ſolis accidentalibus. Si verò à ſubſiſtendo (eſt autem ſubſiſtere, exiſtere actu, & per ſe, non in alio) compoſitum eſt maximè ſubſtantia; quia nec materia ſubſiſtit, nec forma, ſed ſolum compoſitum, & ipſius forma eſt ſubſtãtia. Videtur quidem latinum nomen ſubſtantia, à ſubſtando deductum, at nomen Græcum *οὐσία* magis videtur reſpicere ſubſtantiam, Ariſtoteles autem in capite de ſubſtantia dixit indiuiduum eſſe maximè ſubſtantiam, idque ꝓbant, ex eo, ꝙ maximè ſubſtat, non videtur autem ſubſiſtentiam neglexiſſe, ſed hanc ſuppoſuit, cum ibi ea tantum vocet ſubſtantias, quæ ſubſiſtunt; ſubſiſtunt autem non ſolum primę ſubſtantiæ, ſed etiam ſecundæ; deinde hoc ſuppoſito, iudicauit eam eſſe magis ſubſtantiam, quæ magis ſubſtat, quare probatio illa Ariſtotelis non probat de materia, quod ſit ſubſtantia magis quam compoſitum, cum materia non ſubſiſtat, proinde nec ſubſtantia in eo ſenſu dici queat. Et hoc ſignificauit Simplicius primo Phyſicorum, textu quinquageſimoſecundo, quando dixit, materiam, & formã non eſſe ſubſtantias, ſed potius ſubſtãtiales, quia eſſentiam conſtituunt rei ſubſiſtentis. Ariſtoteles autem in prædicamentis indicans magis ſubſtantiam à magis ſubſtando nõ ſumit ſubſtare, ut rationem adæquatam ipſius ſubſtantiæ, ſed vt ſignum maioris ſubſiſtentiæ, magis enim ſubſiſtit indiuiduum, quam ſpecies, quia ſpecies in illo ſubſiſtere dicitur. Aduertas aũt, ꝙ cum ſubſtantia ſignificat, & actu exiſtere, quod eſt à forma, & nulli inexiſtere, quod eſt propter materiam, ideo compoſitum dicitur diuerſis rationibus propter materiam & propter formam ſubſiſtere, neutra tamen dicitur ſubſiſtere, quia materia nulli quidem inhæret; ſed ſecundum ſe non eſt actu; forma verò eſt quidem actus, ſed inhæret materię; ſi verò nomen, ſubſtantia, eſſentiam ſignificet, quam etiam uim habet Græca vox *οὐσία*, quæ quandoque ſumitur pro re ſubſiſtente, quandoque ꝓ eſſentia, & quidditate rei, hoc modo forma eſt maximè ſubſiſtentia appellanda, quia ipſa maximè eſt in eſſentia; ideo non ſibi aduerſatur Simplicius, qui cum in primo Phyſicorum dixerit formam non eſſe ſubſtantiam, hic dicit eſſe magis ſubſtantiam, quàm compoſitum: inquit enim. *Si uiuens eſt ſubſtantia, multo magis ipſa uita.* hic enim ſubſtantiam ſumit pro eſſentia, ibi verò pro re ſubſiſtente. Sic etiam ſi dictio, magis, reſpiciat perfectionem, forma eſt magis ſubſtantia, quam compoſitum, & cõpoſitum eſt magis ſubſtantia quam materia, nam materia dicit imperfectionem, ideo perfectior eſt forma ſola quam compoſitum, ꝙ ex forma, & materia conſtat, fit enim imperfectius per materiam. Ad Ariſtotelem autem redeundo. poſtquam hoc fundamẽtum ſtatuit, quòd ſubſtantiæ compoſitæ maximè euidenter ſunt ſubſtantiæ hoc declarans ſubiungit, *Et horum naturalia*, cuius rationem affert, dicẽs, *hæc enim aliorum principia ſunt &c.* Sed declarantes expoſitores quænam præter naturalia ſint alia corpora, quæ ab Ariſtotele his verbis excludũtur, non conſentiunt. Alij dicunt excludi tum corpus artificiale, tum corpus mathematicũ, corpus enim naturale eſt principium corporis artificialis, ut materia eſt principium corporis mathematici, quia corpus mathematicum eſt quantitas, ſubſtãtia autem eſt principium omnium accidẽtium. Alij verò dicunt excludi ſolum corpus artificiale, quæ ſententia mihi magis placet, nam corpus naturale non ſolum eſt principiũ corporis artificialis vt eius materia, ſed etiam quia eſt cauſa, vt corpus artificiale dicatur ſubſtantia, & hac ratione eſt magis ſubſtantia, nam artificiale conſtat ex materia naturali, & forma artificiali, ſed dicitur ſubſtantia non à forma artificiali, quia hæc eſt accidens, ſed à ſola materia naturali, quæ eſt res per ſe ſubſiſtes, non per formam illam, magis igitur eſt ſubſtantia id, per quod alterum eſt ſubſtantia. Iure itaque dicit Ariſtoteles, naturalia corpora eſſe principia aliorum, id eſt artificialium. Corpora autem mathematica cum ſint quantitates mente abiunctæ à materia ſenſili, meo quidem iudicio non appellarentur hic ſubſtãtiæ, cum non ſubſiſtant, ideo non videtur Ariſtoteles hæc reſpexiſſe. Per hoc autem fundamentum vult Ariſtoteles reijcere à præſenti conſideratione alia corpora præter naturalia, vt hæc ſola ſumat diuidenda, quod ſtatim facit ſequentibus uerbis, alia enim corpora ſecundũ ſe non ſunt ſubſtantiæ, ſed ſolum ratione corporum naturalium.

Naturalium autem alia quidem. In hac ſecunda

parte

parte Ariſtoteles diuiſionem facit naturalium corporum, quæ dixerat uideri maximè ſubſtātias, & hęc diuidit in habentia uitam, & nō habentia uitam, & ſtatim declarat quid per uitā intelligat, quando dicit *Vitam autem dicimus eā, quæ per ſe fit, alitionem, augmentationem, & diminutionem*. In quibus uerbis multa notanda ſunt. Primum quidem, ꝙ uita ſumitur ab Ariſtotele pro operatione, vt etiam in ſequētibus, uidebimus, præſertim in definitione animæ, patet enim alitionem, augmentationem, ac diminutionem eſſe operationes animæ, non animas, ab una enim anima pendent. Vult quidem Ariſtoteles denotare animam, quæ harum principium eſt, ſed ſumit operationes tanquā manifeſtiores, uita enim propriè ſignificat operationem animæ, neque eſt anima formaliter, ſed cauſaliter, quia pendet ab anima; nutritio enim non eſt anima, ſed fit ab anima. Notandum eſt præterea, quòd cum multæ ſint operationes animę, Ariſtoteles hic omiſſis alijs ſolas commemorat operationes animæ vegetalis, quia hæ ſolę communes ſunt omnibus uiuentibus, & ſignificant ipſorum uiuentium diſtinctionem a non uiuentibus, vult enim communiſſimam animæ definitionem inueſtigare; at per ſentire, uel intelligere non diſtinguuntur uiuentia à non uiuentibus, quare non erat ad propoſitum has nominare. Adde, quòd licet omnes operationes animæ dicantur uitæ, tamen maximè propriè uita dicitur operatio animæ vegetalis, hæc enim conuertitur cum uiuente, & denotat illud principium per quod uiuens eſt uiuens. Vnde colligitur error illorum, qui dicunt Ariſtotelem loqui de ſola animalium anima. Patet etiam in his uerbis eorū error, qui putant Ariſtotelem de anima loqui in communi etiam ad animam coeli, nutritio enim, & augmentatio non competunt coelo, Ariſtoteles autem declarat ſe per uitam intelligere tales operationes, vt per animam intelligamus illam, quæ harum cauſa eſt, hæc autem eſt communis anima omnium uiuentiū mortalium. Dicit autem *eam quę per ſe fit* ad excludendam alitionem, & augmentationem impropriè dictam; qualis inſpicitur in rebus inanimatis, ut in igne, non. n. propriè alitur, neq. augetur ignis, quia nec manet idem ignis numero, nec ſecundum omnes partes dicitur fieri maior, ut aliàs declarauimus in primo libro de generatione. Intellecta hac diuiſione Ariſtotelis, cōſiderandum eſt, quorſum afferatur. Multi dicunt, factam eſſe ab Ariſtotele hāc diuiſionem corporis naturalis in habens uitam, & non habens vitam, vt acciperet vltimas differentias ponendas in definitione animæ, cū in textu ſecundo habeamus ſolum genus remotum, quod eſt ſubſtantia, & propinquum, quod eſt actus primus ideſt forma. Cuius ſententiæ confirmatio manifeſta ſumitur ex ipſa animæ definitione, in qua nil aliud dicitur, quàm actus primus corporis naturalis potentia uitā habentis. Sed hanc expoſitionem aliqui refutant hac ratione, quia ſi Ariſtoteles hic vellet, vltimam differentiam inuenire, ſumeret diuidendam formam, quæ eſt genus animæ, attamen non formam diuidit, ſed compoſitum; Idcirco inquiunt cum Ioanne Grammatico, Ariſtotelem hic velle à compoſito ut notiore nos ducere ad definitionem animæ, quare ſm hos diuiſio compoſiti non ideo fit, vt colligantur vltimæ differentiæ, ſed ad declarandum ipſum compoſitum, à quo progrediendum eſt ad inueniendum animæ definitionem. Ego verò vtramque ſententiam ſimul iungens dixi conſilium Ariſtotelis eſſe facere vtrumque; ſed ſoluendum eſt argumētum illorum, cum dicebant, ſi vellet Ariſtoteles haurire differentias, deberet diuidere nō compoſitum, ſed formam. Ad hoc igitur dico, Ariſtotelem diuidere quidem compoſitum, ſed virtualiter hanc eſſe diuiſionem formæ, nam formæ naturales ſunt neceſſariæ in tali mā, quare eſſe in materia eſt neceſſaria, & eſſentialis ipſarum conditio, vt Ariſtoteles dixit in procemio primi libri, cum igitur omnes formæ in hoc conueniāt, quod ſunt actus corporis, diſtinctio ipſarum inter ſe non aliundè ſumi poteſt, quàm ex diſtinctione ipſorum naturalium corporū, quorum ſunt actus, dicimus enim alia eſt actus corporis naturalis ſimplicis, alia miſti, & hæc alia viuentis, alia non uiuentis; ſic etiam accidētia eſſentialia in ſuis definitionibus ſumūnt ſubiecta propria loco differentiarum, vt cum dicimus. Eclipſis eſt priuatio luminis Lunæ. Hæc abſque dubio eſt mens Ariſtotelis hoc in loco, quo per diuiſionem corporis naturalis vult ſignificare diuiſionem formæ, ſeu actus: alia enim eſt actus corporis vitam habentis. Hactenus igitur Ariſtoteles totam diuiſionem abſoluit vſque ad vltimas differentias, ſed tamē nil probauit, quia diuiſio nullam habet vim probādi, ideo in ſequenti parte probabit dictas definitionis partes competere animæ, ad quod probandum non negamus conſerre hanc diuiſionem corporis naturalis, ut mox declarabimus. Volens igitur probationem aggredi Ariſtoteles colligit ex dictis fundamentis hoc; *Quare omne corpus naturale participans uita, ſubſtantia eſt, & hæc ut compoſita*. Quod idem in principio textus propoſuit, ſed cōfuſius, & vniuerſalius, quia de omni corpore naturali: hic verò diſtinctius, quia de corpore naturali uitam habente; vt inferat partes conſtituentes definitionem animæ, ex hoc enim quòd corpus viuēs eſt ſubſtantia inferet, quod etiam anima eſt ſubſtantia; & ex eo, quod eſt ſubſtantia compoſita, inferet, quod anima eſt ſubſtantia vt forma eius, ſic enim tota definitio in lucem prodibit, ut mox videbimus. Collectio autem huius fundamenti

damenti

damenti ex ijs, quæ hactenus dicta ſunt, ſatis manifeſta eſt, cum enim prius dixerit eſſe maximè euidens quod naturalia corpora ſint ſubſtantiæ, non poſſunt eſſe aliæ ſubſtantiæ quam compoſitæ, nam corpus naturale, vt corpus naturale, eſt ens actu, quare non poteſt eſſe materia, neque forma, quia neutra per ſe ſubſiſtit, ipſum autem ſubſiſtit, ergo non poteſt eſſe alia ſubſtantia quam compoſita: at corpus habens vitam eſt corpus naturale, vt in diuiſione patuit, ergo omne corpus viuens eſt ſubſtãtia cõpoſita. Quòd autem materia, & forma ſint ſubſtantiæ probatione non eget, quia id manifeſtum eſt in primo libro Phyſicorum, quo fit vt negari non poſſit, compoſitum eſſe ſubſtãtiã, quia quod ex ſubſtantijs conſtat ſubſtãtia eſt, immo dicendum potius eſt, eſſe per ſe notũ, quòd compoſitum ſit ſubſtãtia, quia ſubſiſtit, unde poſtea colligitur, & materiam, & formã eſſe ſubſtantiam, quia pars ſubſtantiæ eſt ſubſtantia, & hæc eſt ratio Ariſtotelis in primo Phyſicorum.

TEXTVS IIII.

Quoniam autem eſt corpus huiuſmodi, vitam enim habens, non vtique erit corpus anima, non. n. eſt eorum, quæ in ſubiecto, corpus; magis autem ſicut ſubiectũ, & materia eſt. Neceſſe eſt ergò animam ſubſtantiam eſſe ſicut formam corporis naturalis, potentia uitam habentis.

ABSOLVTA diuiſione, & iactis fundamentis neceſſarijs, vult nunc Ariſtoteles ex dictis oſtendere partes definitionis animæ. Quòd enim hæc ſit intentio Ariſtotelis, patet in poſtremis verbis huius textus, ubi colligit animam eſſe ſubſtantiã ut formam corporis naturalis potentia uitam habentis. Videndum eſt igitur, qualis ſit hæc probatio Ariſtotelis, & qua ratione talem concluſionem colligat: clarum enim eſt, Ariſtotelem facere quendam ſyllogiſmum, ſed quomodo ſit intelligendus, & ad quid pertineat, controuerſia eſt. Multi ſequentes Simplicium, & Auerroem, dicunt Ariſtotelem probare animam non eſſe corpus, tali argumento: corpus non eſt in ſubiecto, anima eſt in ſubiecto, ergo anima non eſt corpus, argumentum autem ad id tendere dicunt, vt oſtẽdatur a ſufficiẽte enumeratione, quod anima eſt forma, cum enim ſupponatur animam eſſe ſubſtantiam, neceſſe eſt ut ſit uel materia, uel forma, uel compoſitum, quod hic dicitur corpus. Probat igitur Ariſt. quod aĩa non ſit corpus ſumẽdo corpus pro toto corpore aĩato cõpoſito ex anima, & corpore, & eodem argumento probatum intelligitur, quod anima non eſt materia, quia neque materia eſt in ſubiecto, cũ omnium ſubiectum ſit. quoniam igitur anima neque eſt compoſitum, neque materia, remanet quod non ſit niſi forma, ideo (dicunt) probat Ariſtoteles quod non eſt anima, ut inde colligat quid ſit. At Ioannes Grammaticus hanc ſententiam refutat tali argumento utens; Si Ariſtoteles probaret animam non eſſe corpus diceret ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστι σῶμα. tamen dicit è conuerſo τὸ σῶμα οὐ ψυχή, ergo nõ probat animã non eſſe corpus. Ipſe igitur aliter interpretatur, & inquit. Cum Ariſtoteles concluſerit omne corpus naturale uiuens eſſe ſubſtantiam compoſitam ex materia, & forma, ex hoc ſequi videbatur quod anima, vel eſſet materia, uel forma ipſius corporis viuentis, cum per ſe manifeſtum ſit, animam non eſſe totum ipſum corpus naturale uiuens, omnes enim homines dicunt hoc habere animam, non dicunt eſſe animam ipſum. Ariſtoteles igitur hic probat, ꝙ materia nõ poteſt dici anima, quia materia eſt ſubiectum, & non eſt in ſubiecto, at anima nõ eſt ſubiectum, & eſt in ſubiecto, ideo dicit Ioannes ſumi hic corpus non pro toto animato, ſed pro corpore, quod eſt altera pars compoſiti, & materia reſpectu animæ, & in hoc reprehendit Alexandrum probantem animam nõ eſſe corpus, & ſumentem corpus pro toto animato compoſito; nam (inquit ipſe) non opus eſt probare, quòd anima non ſit hoc modo corpus, tum quia eſt notum, tum etiam quia ſatis oſtenſum eſt ab Ariſtotele in primo libro, qđ anima non eſt magnitudo, hinc enim fit, ut nequeat eſſe corpus. Ego vero neutram expoſitionem approbandam puto, quia ſecundum vtramque ratio Ariſtotelis eſt particularis, cũ multo melius ſit eam facere uniuerſalem, qua oſtendatur animam nullo modo eſſe corpus, quia ſi oſtendatur eam aliquo modo tantum non eſſe corpus, remanet quod aliquo alio modo poſſit dici corpus, quare Ariſtoteles nõ poſſet colligere id, quod vult, animam eſſe ſubſtãtiam ut formam. Sciendum igitur quod tribus modis poteſt anima poni corporea, vel enim dicimus, quod totum ipſum compoſitum ſit anima, ut illa prior expoſitio conſiderabat; uel dicimus corpus illud, quod in compoſito animato habet locum materiæ, eſſe animam, videlicet id, quod homines ab anima diſtinguere ſolent tanquam materiam ſubiectam, quæ erat Ioannis Grammatici conſideratio; vel tandem (quòd neutri conſiderarunt) dicimus animam

mam eſſe corpus quoddam diſtinctum ab illo corpore, quod eſt ſubiectum animæ, & materia, adeo vt compoſitio animæ, & corporis ſit compoſitio corporis cum corpore, cuius opinionis fuere omnes illi antiqui philoſophi, qui poſuerunt animam corpoream, ponebant enim animam eſſe corpus quoddam tenue, & diſtinctum ab illo corpore denſo, quod tenet locum materiæ, vt qui dicebant animam eſſe ſpiritus vitales, & qui dicebant eſſe ſanguinem, vel ſemẽ; nam apud eos hoc corpus erat anima, & penetrans per omnes partes corporis craſſi animabat ipſum, & omnibus partibus vitam tribuebat. Cum igitur his tribus modis poni poſſit, quòd anima ſit corpus, certè negari non poteſt, quòd multo maius operæpreciũ eſt ꝯfutare tertium modum, quàm alios duos, quia illos nemo vnquam poſuit; cum certũ ſit animam neque eſſe totum compoſitum animatum, neque illud corpus, quod eſt materia recipiens animam, ſed tertius modus à multis philoſophis poſitus fuit, ut Ariſtoteles in primo libro teſtatus eſt, ergo conueniens fuit, vt Ariſtoteles uolens colligere animam eſſe formam, hunc errorem præcipue refelleret, ꝙ anima ſit aliquod tenue corpus penetrans ipſa uiuentia corpora. Dicendum igitur eſt, Ariſtotelem hic probantem animam non eſſe corpus, nec accipere corpus primo modo tantũ, vt dicebant Simplicius, Auerroes, & alij: nec ſecundo modo tantum ut Ioannes Grammaticus, ſed communiſſimè, vt amplectatur omnes tres prædictos modos, ſic enim probatio Ariſtotelis eſt uniuerſalis, oſtenditur enim, animam nullo modo eſſe poſſe naturæ corporeę, vt videtur intellexiſſe Alexander in principio ſui primi libri de anima, probans animam nõ eſſe corpus, at ſecundum alias expoſitiones ratio Ariſtotelis eſt particularis, non probat animam nullo modo eſſe corpus. Ideo etiam conſequentia Ariſtotelis eſt inualida, cum dicit ſecundum Simplicium, & Auerroem, anima nõ eſt compoſitum, nec materia; ergo eſt forma. Sic etiam ſecundum Ioannem Grammaticũ, cum dicit anima non eſt corpus, quod eſt materia, ergo eſt forma, nam antiqui dicentes animam eſſe aliud corpus tenue, negarent iſtam conſequentiam, & dicerent animam nec eſſe totum compoſitũ, nec corpus craſſum, quod eſt materia, ſed eſſe corpus aliud tenue. Argumenta autem Ioannis Grammatici vana ſunt, illud enim quod affert contra Alexandrum, & Simplicium dicens, eſt per ſe notum ꝙ anima non eſt totum corpus compoſitum, non minus valet contra ipſum Ioannem, nam eſt per ſe notum, ꝙ anima non eſt illud corpus craſſum, quod eſt materia, omnes enim norũt hoc deſtitui ab anima in morte, & eſſe ſubiectum recipiens animam; non ita tamen eſt notum, ꝙ anima non ſit corpus tenue, cum hoc multi philoſophi exiſtimauerint. Sic etiam alterum, quando dicit, Ariſtotelem non probare, quòd anima non ſit corpus, ſed quod corpus non ſit anima, nam propoſitio illa Ariſtot. τὸ σῶμα οὐκ ψυχή. eſt uniuerſalis negatiua propter articulum, quare conuertitur in ſeipſam, quare probatur etiam, quod anima non ſit corpus. Ariſtoteles autem vſus eſt propoſitione conuerſa, vt probatio euidentior fieret. Corpus enim eſt ſenſibile, & euidentius anima, ideo facilius oſtenditur quod de ratione corporis eſt, ut nõ poſſit eſſe anima, quam quod de ratione animæ eſt, quod non poſſit eſſe corpus; tamen vtrumuis probando, alterum quoque oſtenditur; idem erit ſi dicamus, maiorem eſſe affirmatiuam, & ſyllogiſmum in cameſtres, ut concluſio ſit, corpus non eſt anima hanc enim colligit Ariſt. Diuidere poſſumus Textum hunc in duas partes, in quarum vna probat Ariſtot. quod anima nullo modo poteſt eſſe corpus, in ſecunda colligit omnes partes definitionis animę. Quòd ad primum attinet, uidetur Ariſtoteles conſequentiam facere, & eius ſtatim probationem ſubiungere, ſed reuera facit integrũ ſyllogiſmum. Nam primò loco ponit propoſitionem minorem non quidem expreſſam, ſed propoſitionem quandam notam, in qua minor implicitè continetur; deinde verò concluſionem ibi, *Non utique erit corpus anima*, & tandem maiorem quando inquit, *Non eſt enim corpus eorum, quæ in ſubiecto ſunt.* primum igitur quũ dicit, *Quoniam autem eſt corpus huiuſmodi.* ponit quandam propoſitionem notam, quoniam datur corpus tale, quod ſtatim declarat, dicens, *vitam enim habens.* Nam dictio, enim, non eſt ꝓbatiua, ſed declaratiua, in hac propoſitione ita pronuntiata continetur minor ſyllogiſmi, quæ eſt hęc, anima eſt in ſubiecto, nam ſi patet dari corpus habens vitam (ſumitur autem vita quæ eſt operatio loco animæ, quæ eſt principium vitæ) patet uitam in corpore eſſe, & ita corpus tanquam ſubiectum recipere animam. hoc.n. ſignificamus, dum dicimus corpus habere uitam. Syllogiſmus itaque talis eſt, corpus nõ eſt in ſubiecto: anima eſt in ſubiecto, ergo anima non eſt corpus, quamuis enim Ariſtoteles proferat concluſionem conuerſam dicens corpus non eſt anima, tamen hæc conuertitur in ſeipſam, quia eſt negatio vniuerſalis, ut indicat articulus, cum dicit τὸ σῶμα, quare patet probationem Ariſtotelis eſſe vniuerſalem, ꝙ nullũ corpus poteſt dici anima, quomodocunque ſumatur corpus, vnde patet concluſio conuerſa, quæ eſt, anima nullo modo poteſt eſſe naturæ corporeæ; nam medius terminus, quo Ariſtot. vtitur, uim habet probãdi uniuerſaliter de omni corpore, quod non poſſit eſſe anima, eſt enĩ medius terminus, eſſe in ſubiecto, at repugnat corpori eſſe in ſubiecto. Habet enĩ materiam, cui repugnat inhærere alteri, quia ipſa eſt ſub-

iectum omnium rerum; ideo declarat maiorē Ariſtoteles dicens, corpus non eſt in ſubiecto, immo eſt potius aliorum ſubiectum. & materia, quod quidem non ſic eſt intelligendum, vt dicatur corpus eſſe ſubiectum formæ ſubſtantialis, hoc enim verum quidem eſt de aliquo corpore formato, quod ſit ſubiectum alterius formæ nobilioris, non tamen de omni, ſed eſt ſaltem ſubiectum accidentium, quare de ratione corporis eſt, vt non ſit in ſubiecto, ſed ſit potius ſubiectum formarum, ſiue ſubſtantialium, ſiue accidentalium. In verbis Ariſtotelis notandum eſt, quando dicit. *Quoniam datur corpus huiuſmodi, uitam enim habens.* Significat in toto corpore, & in qualibet eius parte uitam ineſſe, ſic enim omnes intelligunt animam eſſe in corpore, proinde ut in ſubiecto, quia ſi eſſet vt pars aliqua quantitatis, non eſſet in toto, & in qualibet parte, vt iam diximus. poſtea verò quando dicit, *ſicut ſubiectum*, particula *ſicut*, non dicit ſimilitudinem, ſed expreſſionem, nō enim dicit corpus eſſe ſimile ſubiecto, ſed verè ſubiectum recipiens formas. Auerroes in commentario notat, alio modo eſſe in ſubiecto formam, alio modo accidens & duas videtur ſtatuere differentias, vna eſt, quod ſubiectum accidentis eſt ens actu, quia eſt compoſitum ex materia & forma, ſubiectum autem formæ, quatenus eſt ſubiectum, eſt ens potentia, nam licet ſecundum ſe poſſit eſſe ens actu, tñ quatenus conſideratur vt ſubiectum reſpectu alterius formæ non eſt niſi ens poteſtate, ſicut etiā diximus in textu ſecundo, ideo dicit Auerroes, Quatenus eſt ſubiectum propter materiam ſecundam, quæ eſt materia formata, at ſubiectū accidentis non poteſt eſſe ſubiectum accidentis, niſi habeat eſſe in actu ſimpliciter. Altera differentia, quæ ex priore deducitur, eſt, ꝙ ſubiectum accidentis non eget ipſo accidente, vt ſit, cum iam ſit per ſeipſum in actu perfecto; at ſubiectum formæ eget forma ut ſit, quia eſt in potentia ad eſſe ſimpliciter. Tamen non eſt ignorandum, quòd licet differant in hoc hæc duo ſubiecta, quod ſubiectum accidentis non pendet ab ipſo accidente ſecundum eſſe, ideo non eget illo, ſubiectum autem formæ pendet a forma ſecundum eſſe, & eget ipſa vt ſit; attamen econuerſo conueniunt forma, & accidens, nam & accidens pendet à ſubiecto ſecundum eſſe, & eo eget vt ſit, & forma pendet à materia, & eget ipſa ut ſit; ideo etiam Auerroes primo Phyſicorum ſeptuageſimo, & ſecundo Phyſicorum trigeſimo, & tertio Phyſicorum ſexageſimoquinto inquit, materia ſuſtentat formam, quatenus forma non poteſt eſſe ſine ſubiecto, & forma ſuſtentat materiā quatenus eſt complementum eius, mutua igitur eſt pendentia materię, & formæ inter ſe, vt exiſtant; at non eſt mutua accidentis, & materiæ ſubiectæ; nam accidens pendet a ſubiecto ſecundum eſſe, non ſubiectum ab accidente. Ariſtoteles autem hic ſumens hunc mediū terminum eſſe in ſubiecto, nullam videtur cōſideraſſe differentiam inter formam, & accidētia, ſed ſolam conuenientiam, eſt enim cōmunis eorum conditio, ut ſint in ſubiecto, ideſt vt ſecundum ſe exiſtere nequeant, & egeāt alio, in quo inhæreant. Ex tali igitur medio non poteſt inferri, quod anima ſit forma ad differentiam accidentis, ſed ſolum ꝙ ſit corpus, q̄ eſt communis conditio accidentis, & formæ, ambo enim ſunt incorporeę. *Neceſſe eſt ergo animā eſſe ſubſtantiam ſicut formam corporis naturalis potētia uitam habentis.* In hac ſecunda parte Ariſtoteles ex dictis colligit partes definitionis animæ, & quodam modo adumbrat, ac delineat ipſam animæ definitionem, quam poſtea tradet magis elaboratam in ſexto contextu Ob id diligentem huius definitionis declarationem ad eum locum remittimus, in præſentia tum breuiter horum verborum ſēſum explanabimus, tum etiam conſiderabimus, quomodo Ariſtoteles hāc tanquam concluſionem colligat ex dictis, & qua methodo utatur ad indagandā, & inferendam hanc definitionem. Quod ad verba attinet, concludit primum Ariſtoteles, animam eſſe ſubſtantiam, quod fuit primum genus diuiſum, et quia diuiſa erat ſubſtantia in materiam, formam, & compoſitum, addet eſſe ſubſtantiā ut formā; & q̄a forma naturalis alia eſt corporis nālis inanimati alia corporis nālis uiuētis, ideo addit tāquā ultimā drīā corporis naturalis uiuentis. Cum enim ſit eſſentialis cōditio omnis formæ materialis, ut ſit in tali materia, ſicut in proœmio primi libri docuit Ariſtoteles, & nos ibi declarauimus, ideo vltimæ differentiæ, quibus diuiditur forma materialis, ſumuntur à materia, ab ipſo corpore naturali, cuius eſt forma, vt in tertio textu diximus. Patet igitur Ariſtotelem colligere omnia illa, q̄ in prædictam diuiſionem uenerunt, videlicet ſubſtantiam, quæ primo diuiſa fuit, & formā, & corporis naturalis uiuentis tanquam prædicata ipſi animæ competentia. Sed conſiderandum eſt, cur loco uiuentis dixerit Ariſtoteles, *Potentia uitam habentis.* Verba hæc duas habent interpretationes. Vna eſt Simplicij, altera Alexandri. Simplicius per *vitam* intelligit animā, ideo ſumit hic corpus naturale ſecluſa anima, quod eſt tanquam materia, & eſt in potētia ad ſuſceptionem animæ, à qua informetur. Alexander uerò in primo ſuo libro de anima capite quarto *vitam* intelligit operationem, nō animam ipſam, & ſic ſumēt corpus naturale iam animatum, & informatum ab anima, hoc eñ habet uitam poteſtate, quia poteſt exercere operationes uitæ, cum iam habeat animā. Hanc expoſitionem omninò accipiēdam puto, hāc enim Ariſtoteles ipſe confirmabit mox in textu decimo. Sed de hac re accuratius loquemur

in ſexto contextu in definitione animæ, quæ
ibi ab Ariſtotele completa, & elaborata tradetur.
Nunc ſatis ſit, ſi intellexerimus, Ariſtotelē
ex dictis colligere animam eſſe ſubſtantiam vt
formam corporis naturalis uiuentis, ideſt, qua
viuens eſt viuens. Conſiderandum manet
quomodo Ariſtoteles hāc concluſionem colligat
ex dictis. Omnes videntur in hoc cōſentire,
quòd eam colligat ex ſyllogiſmo nuper
formato, quo oſtenſum eſt animam non eſſe
corpus, cum enim ſupponat animam eſſe ſubſtantiam,
vnde fit vt neceſſario, vel ſit materia,
vel forma, vel compoſitum. In hoc autem ſyllogiſmo
oſtenderit animam non eſſe corpus,
quod eſt materia, nec totum corpus animatū,
remanet, ꝙ non ſit niſi forma. Ego puto hāc
concluſionem non colligi ex ſyllogiſmo tantum,
ſed ex omnibus quæ dicta ſunt à ſecundo
textu uſque ad præſentem locum, quod
quidem breuiter oſtendo. In ſecundo textu
Ariſtoteles diuiſit ſubſtantiam in materiam,
formam, & compoſitum, quod vocatur hoc
aliquid. Materiam dixit, non eſſe hoc aliquid,
niſi poteſtate, formam verò eſſe id, per quod
ſit hoc aliquid, per eam enim compoſitum
conſtituitur in ſuo eſſe ſpecifico. Quòd autem
hæ omnes ſint ſubſtantiæ, patet: nam de ipſo
naturali corpore, quòd ſit ſubſtantia euidentiſſimum
eſt, vt dixit Ariſtoteles in principio tertij
contextus, vnde fit, vt eius quoque partes
ſint ſubſtantiæ, quia pars ſubſtantiæ eſt ſubſtantia,
idque manifeſtum eſt in primo Phyſicorū,
præcipuè autem forma eſt ſubſtantia quia id,
quod conſtituit ſubſtantiam, & dat ei eſſe ſpecificum,
non poteſt eſſe niſi ſubſtantia: & in ſecundo
phyſicorum oſtenſum eſt. quod forma
eſt maximè natura, & ſubſtantia ipſius corporis
naturalis. Poſtea verò in textu tertio facta diuiſione
corporis naturalis in habens vitam, &
non habens uitam, tandem ſtatuit hoc fundamentum,
quod corpus naturale uitam habens
eſt ſubſtātia compoſita, quam prius dixerat eſſe
hoc aliquid. Ex his omnibus vult Ariſtoteles,
vt hanc maiorem colligamus. Id, per quod
corpus naturale uiuens fit hoc aliquid, ideſt, cōſtituitur
in ſpecie viuentis, & diſtinguitur à nō
viuentibus, eſt ſubſtantia, vt forma ipſius corporis
naturalis viuentis, hæc enim eſt clariſſima,
per ea quæ dicta ſunt. Huic ſubnectenda
eſt hæc minor, quam Ariſtoteles vt notā ſupponit,
nec exprimit, anima eſt id, per quod uiuens
diſtinguitur à non viuentibus, & fit hoc
aliquid, ideſt ponitur in ſpecie viuentis, vnde
colligitur concluſio præſens, ergo anima eſt
ſubſtantia ut forma corporis naturalis uitam
habentis, & eſt deductio clara ex eo medio termino,
videlicet facere hoc aliquid, & cōſtituere,
quod eſt officium formæ. Sed obſtabat Ariſtoteli,
ut hanc concluſionem inferret, opinio
illorum, qui dicebant animam eſſe alterū corpus
tenue, quod penetrans corpus craſſum, ꝙ
eſt materia, ipſum uiuificās, ideo negaſſent maiorem
ſyllogiſmi prædicti, ideo Ariſtoteles in
hoc textu quarto hanc ſententiam remouere
voluit altero ſyllogiſmo iam à nobis declarato,
quo oſtendit animam nullo modo eſſe poſſe
naturæ corporeæ, ideò maior illa remanet
clara, & indubitata. Id, per quod ſubſtantia cōpoſita
ſit hoc aliquid, eſt ſubſtantia, ut forma
eius, cum enim clarum ſit, quod hoc non poteſt
eſſe accidens, rectè nunc colligitur, animā
eſſe ſubſtantiam, ut formam corporis naturalis
uiuentis. Minor autem ſyllogiſmi principalis,
quam Ariſtoteles non expreſſit, ita clara eſt,
vt nulla declaratione indigeat, certum enim
eſt hominibus omnibus quod viuens eſt viuēs
per uitam, & per eam diſtinguitur à non uiuēte,
uita autem eſt operatio animæ, quare nemo
eſt qui neget, uel ignoret animam eſſe id,
per quòd corpus viuens eſt viuens, & diſtinguitur
à non viuente, viuens enim idem eſt, ac animatum,
animatum autem tale eſt per animā.
Sed alia hic nobis offertur difficultas, quā nemo
vnquam conſiderauit, digna tamen eſt magna
conſideratione, nam Ariſtoteles in ſecundo
libro Poſteriorum, docuit impoſſibile eſſe
per ſyllogiſmum colligere definitionem de definito,
vt eius definitionem, niſi petamus principium,
propterea quod poſſumus quidē per
aliquod medium colligere hoc de illo prædicari,
ſed non poſſumus colligere. quod prædicetur
vt eius definitio, vt probare poſſumus
hominem eſſe animal rationale. ſed non ob
id patebit, hanc eſſe hominis definitionē non
enim ex eo quod inſit, licet inferre quod inſit
vt definitio. Nunc igitur poteſt quidem Ariſtoteles
per ſyllogiſmum prædictum oſtendere,
quod de anima prædicentur hæc omnia,
ſubſtantia ut forma corporis naturalis uitam
habentis, ſed vnde nam habemus, ꝙ prædicetur
in quid, & hæc ſit definitio animę cū hoc
per ſyllogiſmum oſtendi nullo modo poſſit?
Difficultas hæc ſublata à nobis eſt in libris noſtris
de Methodis, præſertim in capite decimo
quarto tertij libri, ideo nunc paucis agemus,
ibi namque oſtendimus, ꝙ per ſyllogiſmum,
ſeu per methodū aliquam duci poſſumus ad
cognoſcendam definitionem, quando ignoramus
partes definientes in illa re ineſſe, per ſyllogiſmum
enim non oſtēdimus, niſi ꝙ inſint,
quod autem inſint in quid, & ut definitio, nullo
ſyllogiſmo, nulla methodo oſtendi poteſt,
(niſi fortè Topico ſyllogiſmo ut Ariſtoteles
concedere uidetur, id comprobemus) propterea
quod intellectus noſter, quando cognouit,
quod ineſt, ipſe conferens prædicatum cū ſubiecto,
cognoſcit quòd ineſt in quid, ideo quando
oratio ex talibus conflata reciprocatur, cognoſcit
eſſe rei definitionem. Dico igitur, ꝙ
ſyllogiſmus Ariſtote. per quē colligit animam

eſſe

eſſe ſubſtantiam, vt formam corporis naturalis viuentis, non oſtendit hanc eſſe animæ definitionem, ſed ſolum quod hæc omnia prædicantur de anima, quod autem prædicentur vt definitio, fit notum per ſeipſum intellectui, qui ſtatim animaduertit hæc prædicari de anima per ſe, & cōſtituere definitionem animæ, quia tota collectio reciprocatur cum ea. Quæritur et qualiſnam ſit hæc methodus, qua Ariſtoteles nos duxit ad definitionem animæ, reſpondent aliqui eſſe viam compoſitiuam, quia ex compoſito vt notiore Ariſt. collegit conditiones ex quibus anima erat definienda; ideo negant, Ariſtotelem vſum eſſe diuiſione. Hanc ſententiam ego ita falſam putó, ut credam Ariſtotelem omni potius alia uia hic vſum eſſe, q̃ compoſitiua, cum. n. tres videantur eſſe methodi ad venanda ea, quæ in quid prædicātur, diuiſio apud Platonem, via compoſitiua & demōſtratio ab effectu apud Ariſt. qui diuiſionē quidem ut methodum non approbauit, admiſit tamen ut methodis inſeruientem, & rectum partium definitionis ordinem ſuppeditātem. Hic igitur ꝙ Ariſtoteles diuiſione vſus ſit, iam ſ̄. oſtendimus, nunc autem patet. eum non vſum eſſe uia compoſitiua, hæc enim nil aliud eſt, q̃ inductio, ut in ſecundo lib. Poſteriorum demonſtrauimus, qua utimur, quādo partes definitionis ſunt per ſe notæ, & ſenſiles in particularibus, hāc igitur uti hoc in loco, fuiſſet accipere, ꝙ hæc anima, & hæc, & illa & ſingula anima eſt ſubſtantia, vt forma corporis naturalis viuētis, & inde colligere hanc vniuerſalem, ergo omnis anima eſt huiuſmodi. quod tamen Ariſt. hic non facit, quia nec anima, nec forma ſub ſenſum cadunt, ſed earum operationes ſub ſenſum cadunt. Ob id. cum uia compoſitiua ad hæc prædicata colligenda non ſit idonea, Ariſt. vſus eſt demonſtratione a poſteriori, & à compoſito, vt effectu notiore collegit ꝯditiōnes, ex quibus definitio aīæ conſtituatꝰ, nam ſ[illegible] ere viuens eſſe uiuens, & diſtingui à non ui[illegible]entibus eſt effectus aīæ, ex quo patet, Ariſt. intulisse animam eſſe ſubſtantiam ut formam corporis naturalis uiuentis. Vſus igitur eſt diuiſione ad rectum partium ordinem colligendum, non vt methodo, ſed demonſtratione ab effectu ut methodo notificāte, at nō via ꝯpoſitiua ut cuiq. bñ ꝯſideranti manifeſtū eſt.

TEXTVS V.

Subſtantia autem actus, huiuſmodi igitur corporis actus. Hic autem dicitur dupliciter, alius quidem, ſicut ſcientia, alius autem ſicut ſpeculatio, manifeſtum ergo, quòd ſicut ſcientia. Ex eo enim quia ineſt anima, & ſomnus, & vigilia eſt; proportionale autem vigilia quidē ſpeculationi, ſomnus autem habitui non exeunti in actum.

Cvm Ariſtoteles collegerit cōditiones, ex quibus conſtituenda eſt definitio animæ, nunc vult eas magis elaborare, & mutare nomē formæ in nomen actus, quia hoc eius intētioni multo accommodatius eſt, q̃ nomen formæ, vt ſ̄. in textu 2. conſiderauimus, ideo in hoc textu duo facit, primum mutat nomē formæ in nomen actus, ſecundo diuidit actum in duos, quoniam enim nomē actus latius patet quam nomen formæ, ideo diſtinguit actum primum a ſecundo, ut diuiſſo ſecundo ſumat primum qui eſt idem quod forma, illa ſcilicet forma, quæ facit hoc aliquid, & dat eſſe materiæ. In prima parte facit ſyllogiſmum, nam pro minore ſumens concluſionem poſtremo loco illatam, ſubiungit maiorem, & ſtatim infert concluſionem, & ſyllogiſmus talis eſt. Anima eſt ſubſtantia ut forma corporis naturalis uitam habentis, at forma corporis naturalis eſt actus eiuſdem, ergo anima eſt actus corporis naturalis uitam habentis. Maior ijs verbis ponitur, *Subſtantia autem actus*, ideſt ſubſtantia ut forma corporis talis eſt actus ipſius, deinde cōcluſio, quando dicit. *Huiuſmodi igitur corporis actus.* igitur anima eſt actus corporis talis, ideſt naturalis, potentia uitam habentis. Hoc modo magis declaratur natura animæ, quam per nomen formæ, quia ita ſignificatur anima non eſſe ens ſecundum ſe completum, ſed eſſe cōplementum, & perfectionem alterius, nam nomen [illegible] hēt ſignificationē abſolutā ἐντελέχεια verò reſpectiuam. Poſtea diſtinguit actum in duos, quia licet etiam in ſecundo textu fecerit hanc eandem diſtinctionē, tñ ibi nō dixit, vter duorum conueniat animę, quod hic declarare vult. Poſtquam. n. diſtinxit actum in duos, quos ſignificat nomine ſcientiæ, & ſpeculationis ſicut etiam in ſecundo textu fecerat, ſtatim dicit, *Manifeſtum ergo quod ſicut ſcientia* ideſt manifeſtum eſt, ꝙ ſubſtantia ut forma corporis viuentis eſt actus ut ſcientia, non ut ſpeculatio, eſt actus primus, non actus ſecundus, qui eſt operatio, quod probat ſequentibus verbis, qñ inquit. *Ex eo enim quod ineſt anima.* & ꝓbatio talis eſt. Id, ſine quo aliquid eſſe pōt, & eſt, nō eſt idem cum eo, ſed diuerſum, at actus ſecundus non ſemꝑ eſt cum anima cum poſſit eſſe anima ſine operatione, ergo aīa non eſt idem

quod actus ſecundus, atqui anima eſt actus, & perfectio, cum ſit id, per quod ſubſtantia compoſita, eſt hoc aliquid, ergo ſi non eſt actus ſecundus, remanet, ꝙ ſit actus primus. Maior ꝓpoſitiò clara eſt. Minorem probat Ariſtoteles argumento ſumpto à ſomno, & vigilia, quæ opponuntur inuicem ut priuatio, & habitus, vigilia enim eſt operatio ſenſuum, ſomnus verò eſt priuatio oppoſita huic operationi, eſt enim quies omnium ſenſuum, ſiquidem in ſomno non operatur: atqui (inquit Ariſt.) tā ſomnus, quam vigilia competit animali ratione animę, non enim dicitur vigilare, neque dormire, niſi animal, quod talem animam habet, ergo animal etiam dormiens habet animam; ergo anima poteſt etiam eſſe ſine operatione, & actu ſecundo, igitur anima non eſt actus ſecundus, hoc enim poſito ſequeretur, ꝙ animal dormiens non haberet animam. Et quia uſus erat Ariſt. exemplo ſomni, & uigiliæ, hæc comparat cum ſcientia, & ſpeculatione, per quas declarauerat vtrumque actum, vt denotet animam in ſomno eſſe ſine operatione, & inquit vigiliam proportione reſpondere ſpeculationi, quæ eſt operatio, & ſignificauit actum ſecundum, ſomnum autem ſcientiæ, quę ſignificauit actum primū, quia uigilia eſt operatio ſenſuum, ſomnus verò eſt quies, ſeu ceſſatio ab operatione ſenſuum, ideo ſignificat animā non operantem proinde actum primum ſine ſecundo, non enim dicit Ariſt. ſomnum eſſe actum primum, ſed ſignificare animam ſine actu ſecúndo, tunc enim eſt anima nón operans. Videtur autem hæc Ariſt. probatio eſſe à poſteriori, quia non eſſe aliquid ſemper cōiunctum cum aliquo, ſed quandoque inueniri ſeparatum ab illo, eſt ſignū, quo cognoſcamus, ꝗd non eſſe idem cum illo, idem enim à ſeipſo non poteſt ſeparari. Ex eo igitur ꝙ eſt qñque anima ſine operatione ſignificatur, ꝙ anima non eſt operatio, ſed eſt actus primus.

T E X T V S VI.

Prior autem generatione in eodem ſcientia eſt. Vnde anima eſt actus primus corporis naturalis potentia vitam habentis, tale autem quod vtique ſit inſtrumentale. Inſtrumenta autém & plantarū partes ſunt, ſed penitus ſimplicia ut foliū eius, ꝙ circa fructuum cooperimētū; id āt, ꝙ circa fructū fruct⁹, radices verò ori ſimiles sūt vtraque. n. trahunt alimentum.

IN hoc contextu tradit Ariſt. definitionem animæ elaboratam, & omnibus numeris abſolutā. Textus diuidi poteſt in tres partes, in prima differentiam conſiderat inter duos ꝓdictos actus, in ſecunda tradit ipſam definitionem animæ, in tertia ſoluit dubium quoddam de plantis. Quoniam enim Ariſtoteles diſtinxerat quidē hos actus, ſed nihil de eorum naturali ordine dixerat, vnde ſumitur diſtinctio appellationis, vt vnus vocetur actus primus, alter verò ſecundus, ideo volens in definitione accipere actum primum ad differentiam ſecundi, nunc dicit, ſcientiam eſſe priorem ſpeculatione ſecūdum ordinem generationis, ideo actus per ſciētiam ſignificatus prior eſt actu ſignificato per ſpeculationem, ille igitur actus primus iure appellátur, hic verò ſecundus. Prius autem ordine generationis ſignificat prius tempore, nam clara res eſt, quòd cum operatio inſequatur formam, & fiat à forma, neceſſe eſt formam prius generari, poſtea vero operari, generatur enim in inſtanti operatur autem in tempore, ideo generatio formæ ſaltē eo modo eſt prior operatione, quo inſtans eſt prius tempore ſequente, cuius initium eſt, ſic enim neceſſe eſt rem prius eſſe, poſtea operari. Rectè autem addit Ariſtoteles *in eodem*, quia in diuerſis indiuiduis poteſt operatio præcedere formā, ut prius tempore fuit operatio animæ in Cæſare, quí fuit ante annum milleſimum, quàm anima ipſa in me, ſed in eodem indiuiduo prius generatur anima, poſtea fit operatio ab ipſa anima. Ita ſpeculatio in doctore prius fit, quā ſcientia in diſcipulo, ſed in eodem indiuiduo prius acquiritur habitus ſcientiæ, poſtea fit ſpeculatio ex illo habitu. Ratio autem huius ordinis eſt, quia in illis, quæ incipiunt eſſe, ut potentia præcedit actū, (vt inquit hic Sanctus Thomas) operationes autem animæ incipiunt eſſe actu, cum prius nón fuerint, ideo neceſſe eſt, ut prius fuerint in potentia, poſtea in actu; ſunt autem in potentia in ipſa anima potente operari, quándo non operatur, ideo prius eſt anima, poſtea uerò operationes animæ. Sed dubitatur, quia etiam in eodem homine videtur quandoque eſſe prior ſpeculatio quā ſcientia quia illi, qui diſcunt, non ſtatim acquirunt habitum ſcientiæ, ſed prius laborant, & ſpeculantur, poſtea fiunt ſcientes. Sic etiam in ſecundo libro Ethicorum docet Ariſtoteles, duplices eſſe operationes uirtutum moraliū, & alteras quidem præcedere ipſos habitus, quia ex ijs acquiruntur habitus, alteras uerò ſequi. quia fiunt ex habitu. Ad hoc poſſumus dupliciter reſpondere, primò dicere poſſumus exemplum ſcientię, & ſpeculationis rude eſſe, neque in eo eſſe hunc ordinem exquiſitè cōſiderādū, ſed ſatis eſſe ſi eū cognoſcamus in ani

ma,

ma, & operationibus animæ, quæ per ſciētiam & operationem ſignificantur, ſemper eñ anima eſt prior ſua operatione in eodem indiuiduo. Poſſumus & dicere, ꝙ ſemper ſcientia p̄cedit ſpeculationem, dummodo ſumatur ſpeculatio, vt eam ſumit in præſentia Ariſt. videlicet pro ea; quæ conſequitur ſcientiam vt effectus cauſam, ſic enim intelligere debet, ſi ſimilitudo debeat eſſe cōueniens, videlicet animę, & operationis ſequentis animam, ſeu factæ ab anima, cum ſpeculatione, quæ fit ex habitu ſcientiæ, hac enim prior eſt ipſa ſciētia, & hæc eſt etiam operatio perfecta, ſicut etiam in moralibus perfecta operatio eſt illa, quæ fit ex habitu virtutis, imperfecta verò, quæ ante habitum. Ideo rectè hic ſanctus Thomas interpretatur ſpeculationem, ideſt cōſiderationem ad ſignificandam operationem ſequentem, hoc eſt conſiderationem ipſius habitus iam acquiſiti, hæc enim eſt poſterior habitu *Quare aïa eſt actus primus corporis naturalis poteſtate vitam habē. tis, tale autem eſt, quod vtique ſit inſtrumentale.* Ex prædicta diſtinctione actus colligit Ariſtot. definitionem animæ magis elaboratam, loco enim illorum verborum, *Subſtantia ut forma:* hic ponitur actus primus ob rationem à nobis antea declaratam. Deinde ſtatim verba illa, *Potentia uitam habentis*, mutat Ariſtoteles in hanc dictionem, *inſtrumentale*, vt definitio animæ maximè limata, & elaborata hęc ſit. Actus primus corporis naturalis inſtrumentalis, talē enim repetet in contextu ſequente In hac definitione ſunt à nobis omnes particulæ diligēter conſiderandæ, hactenus enim rudıter tantum, & craſſa Minerua intellectæ ſunt quoniā hæc definitio eſt fundamentum horum omnium librorum, & bene intellecta magnum affert momentum ad ſm, & tertium de anima librum bene intelligendum. Ante omnia cōſiderandum eſt, quid intelligat Ariſt. per actum primum, & per actum ſm, cum appellet primum ad differentiam ſecundi. in hoc eñ multi committuntur errores, quos omninò cognoſcere oportet. Auerroes videtur exiſtimaſſe vtrumque actū eſſe formam, ſed cū hoc diſcrimine, ꝙ quando non operatur, dicitur actus primus qñ aũr operatur dicitur actus ſecūdus. Quam Auerrois ſententiam ſecuti ſunt aliqui recentiores, qui efficaciter tueri nituntur, ꝙ actus ſecundus non eſt ſola operatio, ut alij omnes putant, ſed eſt forma operans, cum actus primus ſit forma non operans. Hanc ſententiam multifariam comprobant. Primò, quia in ſecundo textu Ariſt. dixit formam eſſe actum, deinde actum diuiſit in duos uoluit ergo vtrūque eſſe formam. Præterea in textu quinto Ariſtoteles dixit actum primum ſimilem eſſe ſomno, ſecundum autem vigiliæ, at in animali dormiente eſt forma, ideſt anima non operās in eodem autem vigilante eſt eadem anima operans, ergo putauit actum primum eſſe formam quando non operatur; actum autem ſecundum eſſe formam quando operatur.

Præterea conſiderant in hac ipſa definitione uerba illa, *Potentia uitam habentis*, quæ ſignificant habentis potentiam ad operationē, nam vita eſt operatio, ergo vult actum primū eſſe formam ſine operatione. Sed in hoc errore de actu primo non ſolum iſti ſunt, ſed alij quamplurimi, & poteſt uocari opinio cōis, ſeu error communis, nam etſi dñt actum ſecundum non eſſe formam operantem, ſed ſolum operationem: tamen de actu primo cōſentiūt illi, ꝙ ſit forma non operans, ducti uerbis Ariſtotelis, quæ mox ꝯſiderauimus. Vtuntur etiā rōne ad hoc probandum. Si in definitione animæ ſumpta eſſet forma operans, ſequeretur, ꝙ anima, qñ non operatur non eſſet anima, & ſic animal dormiens non eſſet animal. Ad hoc igitur abſurdum uitandum, Ariſtoteles in definitione accepit formam non operantem, vt remota etiam operatione ab anima appareret uiuens hēre aīam ēt qñ nō operatur Sed iſti oēs in omnibus decepti ſunt. Primò enim errant illi, qui dicunt cum Auerroe actum ſecūdum eſſe formam operantem, Ariſt enim clarè ſignificauit actum ſecundum eſſe ſolam operationem, cum dixerit eſſe ut ſpeculationē, non enim dixit eſſe ipſum ſpeculantem, ſed ſpeculationem: præterea nomen ἐντελέχεια ſignificat rem ſimplicem, perfectio enim eſt quoddā ſimplex, id autem, quod perficitur, ſeu quod eſt perfectum eſt compoſitum Præterea Ariſtoteles in textu quinto diuiſo actu in duos, dicit manifeſtum eſſe quod anima eſt actus, ſicut ſcientia, indicans, ſe negare eam eſſe actū, ut ſpeculationem: negat ergo eſſe actum ſm, at falſò hoc negaret, ſi actus ſecundus eſſet forma operans, nam ēt anima operans eſt aīa, ꝙ ſignificat Ariſt in eodem loco dicens *Ex eo enim, quod ineſt anima, & ſomnus, & vigilia ineſt.* Sed omnes errant, dum dicunt, actum primū ſignificare formam ut non operantem, hoc n. refellitur ipſo eorum argumento. Cum enim in definitione animæ ſumatur actus primus (dicunt ipſi) ſi actus primus eſſet forma operans, ſequeretur, ꝙ forma non operās, nō eſſet forma, & anima non operans non eſſet anima; nos igitur eodem argumento vtamur. Si in definitione actus primus ſignificat formam, ut non operantem, ſequitur, quòd anima, quā do operatur non eſt anima, ualidiſſima enim eſt utraque conſequentia, & demonſtratiua; quia non ponitur in definitione rei niſi id, quod ab ipſa re eſt inſeparabile, & ipſi rei neceſſarium, quo fit, vt ſublata qualibet parte definitionis auferatur neceſſariò ipſum definitum. Poſſumus itaque ita argumentari à definitione ad definitum. Animæ actu operanti non conuenit definitio

animæ, ergo anima actu operans non eſt anima, quo nihil abſurdius dici poteſt, animal.n. operans non eſſet animal. Aſſumptum autem patet, quia in definitione animæ ſumitur actus primus pro forma non operante, ergo anima operans non eſt actus primus. Neque confugere poſſunt ad illa verba, *Potentia uitam habentis*, hæc enim non ſufficiunt ad defendendum, ꝙ anima actu operans ſit anima; ſignificāt enim ſolam potentiam ad operationem, non ipſum operandi actum, dicam igitur animal, dum poteſt operari habere animam, at dum actu operatur, non habere animam. Reiectis itaque his erroribus, dicamus nos claram eſſe mentem Ariſt. ꝙ duæ ſint perfectiones corporis naturalis; vna, qua conſtituitur in eſſe ſpecifico, & fit hoc aliquid, vt homo, vel equus, hanc eñ certum eſt eſſe primam rei perfectionem, forma igitur quatenus informans, & actuans mām, & faciens hoc aliquid, dicitur prima rei perfectio, & actus primus, ſed quia res non operans non habet omninò ſuum totum complementum, ſed habet neſcio quid imperfectionis, iō adiecta operatio dicitur ſecundus actus, & ſecunda perfectio, quæ non poteſt eſſe ſine prima. Ideo ſi quis petat, quiſnam actus ſit forma operans, dicendum eſt abſque dubio eſſe actū primum, & ſecundum ſimul, quatenus enim eſt forma, qua illud fit hoc aliquid, eatenus eſt perfectio prima; quatenus verò operatur, dat eidem ſecundam perfectionem. Vnde colligamus, ꝙ actus primus non iudicatur per operari, neque per non operari, ſed ſolum per informare materiam, & dare eſſe ſpecificum, non enim dicit negationem operationis, vt illi ſomniant, ſed ſolum abſtractionem ab operatione, ideſt, informationem materiæ abſque conſideratione operationis. Quòniam igitur anima dat eſſe viuenti, & facit eſſe hoc aliquid tum operando, tum non operando, ideo eſt actus primus viuentis tam operando, ꝗ̄ non operando, & utroque modo eſt anima. Ideo in definitione animæ, neque eſt ponenda operatio actualis, neque negatio operationis actualis, ꝗa vtrumque eſt accidētale ipſi animæ. Cum poſſit eſſe anima ſine alterutro. Verum quia diximus operationem eſſe totum rei complementum, actum autem primum eſſe perfectionē, non tñ omnibus numeris abſolutam, dū operatio deeſt, quæreret aliquis poſſet, vtra duarū ſit maior perfectio, ex hoc enim, ꝙ modo dictum eſt, videtur ſecunda eſſe maior, quia per eā res hēt totum ſuum complementum. Attamen ex altera parte videtur prima eſſe maior, ꝗa forma eſt ſubſtantia, operatio verò eſt accidens, at quælibet ſubſtantia eſt nobilior quocunque accidēte. Sed difficultas facile tollitur, nam ſi ſecunda perfectio ſecundum ſe conſideretur, eſt minor perfectio, ꝗ̄ prima, qm̄ ſubſtantia eſt perfectior accidente, at reſpectu compoſiti ſecunda dicit maiorem perfectionem, quia ſupponit primam, ſine qua non eſſet, non enim datur operatio formæ ſine forma, hoc aūt modo dicere ſecundam eſſe maiorem, eſt dicere maiorem eſſe perfectionem vtramque ſimul, quàm primam ſolam, quæ poteſt eſſe ſine ſecunda. Quòd autem ea, ꝗ̄ diximus, ſit ſententia Ariſtotelis de ipſo actu primo manifeſtum eſt eius verba conſiderantibus, nam in ſecundo textu non declarauit formam per operari, neque per non operari, ſed per hoc quod eſt facere hoc aliquid, cum autem materia ſit poteſtate hoc aliquid aliquid, i. ſit in potentia ad eſſe, nil aliud eſt facere hoc aliquid, quàm informare materiam, & conſtituere compoſitum, & dare ei eſſe ſpecificum; quare cum poſtea mutet nomen formæ in nomen actus primi nil aliud pōt ſignificare per actum primū, ꝗ̄ informationem materię, & cōſtitutionē eius, quod vocatur hoc aliquid. Quod autem in definitione animæ, nec ponenda fuerit operatio actualis, nec negatio operationis actualis, declarant etiam uerba illa, *Potentia uitam habentis*, ſi bene intelligantur. Nam in definitione nihil ponendum eſt, quod non ſit neceſſarium rei definitæ, & inſeparabile ab ea; operari actu nō eſt neceſſarium animæ, ſimiliter neque non operari, eſt tamen ei neceſſaria potentia, & aptitudo ad operationem, & inſeparabilis ab ipſo animato corpore, ſemper enim eſt aptum operari per animam. & ſi non ſemper operatur; ſicuti non eſt neceſſarium homini actu ridere, ſed potētia ad ridendum eſt ei neceſſaria, & inſeparabilis; ideo Ariſt. neglecta conſideratione operationis actualis accepit in definitione aīæ ſolam potentiam ad operandum, cū dixit, *Potentia uitam habentis*, i. apti ad operationem, ꝗ̄ hic uocatur vita. Ob id animaduertendum eſt, potentiā hic non ſumi, prout opponitur actui, & ab eo diſiuncta eſt, vt cum dicimus, ille eſt in potentia ad ambulandum, quia nō actu ambulat; ſed ſumi in communi, ut amplectatur ēt illam potentiam, quæ eſt ſimul cum actu, ut optimè cognouit Themiſtius in expoſitione textus octaui, qui ēt citat Ariſt. in fine libri de interpretatione, ubi dicit, potentiam quandoque ſumi pro ea, quę eſt ſimul cum actu, vt cū dicimus, aliquem poſſe ambulare cum actu ambulet, talem potentiam hic intelligit Ariſt. adeo ut corpus animatum dicatur habere potentiam, & aptitudinem operandi, tum quādo operatur, tum quando non operatur, & hęc potentia ſit ab eo inſeparabilis, & hoc multos decepit, qui intellexerunt potētiam illā, ꝗ̄ eſt diſiuncta ab actu, quæ non competit aīæ, niſi quādo non operetur. Alexander quoque verā horum verborū interpretationē nō ignorauit, ut patet in primo eius libro de anima, capite 4. & in ſecundo quęſtionum capite octauo, ubi dicit, uitam habere in potentia, nihil aliud

eſſe

eſſe quam poſſe actu fungi muneribus vitæ, id enim quod perfectam & abſolutam aĩam habet pōt per eam agere & pati multa. Declarat ēt veritatem hāc dictio illa *Organici*, quam poſuit Ariſt. loco illorum uerborum, *Potentia vitam habentis*. proinde vt idem ſignificantem, vt ipſa Ariſtotelis locutio manifeſte ſignificat, cū dicat, tale eſt id, quod ſit organicum. Nam ſi aliud ſignificaret, eſſent hæc omnia ponenda in definitione animæ, quod tamē minimè verum eſt, nam in textu ſequente repetens Ariſtoteles perfectam animæ definitionem dicet, actus primus corporis naturalis inſtrumentalis, tacens verba illa, *Potentia uitam habentis*, quia hæc idem ſignificant, & hæc eſt ſententia Alexandri in memoratis locis, necnon Themiſtij, qui in expoſitione textus octaui hoc efficaciter oſtendere nititur. Videamus igitur, quid ſignificet organicum, & cur Ariſt. in hanc dictionem illa verba mutauerit, hoc.n. intellecto ſumetur magna confirmatio veritatis. Organicum ſignificat id, quod diſtinctas habet partes inſtrumentales, & varijs inſtrumentis præditū eſt, quod etiam dicitur diſſimilare. omnia ēm naturalia corpora inanimata homogenea sūt, ſola animata ſunt heterogenea, quia propter uarias aĩæ operationes uarijs inſtrumētis indiguerunt. Hæc igitur omnia idem ſignificant, viuens, organicum, & diſſimulare & Ariſtotel. quolibet horum uti poterat, ſed maluit dicere organicum, quia reſpicit operationes, inſtrumentum ēm refertur ad operationem tanquam ad finem, quem reſpectum uoluit Ariſt. exprimere ad plenius declarandam animæ naturam, quæ nil aliud eſt, quam perfectio, qua corpus naturale viuens tale eſt, & aptum redditur ad operationes vitæ per varia corporea inſtrumenta. Hoc autem æque ſignificabatur per potentia vitam habens, & per organicum; magis tamen Ariſt. placuit dicere organicum, quàm potentia vitam habens, quoniam potentia uitam habēs ſignificat quidem reſpectum ad operationem, ſed nōn magis ad plures, quā ad vnam. quod quidem non apertè diſtinguebat animata ab inanimatis; at organicum ſignificat eundem reſpectū cum multitudine, & varietate operationū, nā inſtrumentale eſt, qđ plures habet partes inſtrumentales pp varias operationes; quod quidem poterat ēt ſignificari per eam dictionem; *uitam*, ſed obſcurius. Ariſtoteles igitur mutare conſtituit verba illa, *potentia uitam habens*, in hanc dictionem, *Organicum*, tanquam manifeſtiorem, & eſſentiæ animæ declarandæ accommodatiorem. Cū hoc ita ſit, conſideremus an aliorum ſententia prędicta uera eſſe poſſit. Dicunt illi, potentia uitā habens vocari, quando non operatur actu, ergo ſi idem eſt organicum, ac potentia vitam habens, neceſſe eſt, vt ſimiliter dicant, nō eſſe organicum, quando operatur, hoc tamen ita falſum eſt, vt nihil falſius dici poſſit. Corpus.n. animatum ita eſt organicum, quando operatur, vt quando non operatur; quoniam igitur organicum ſemper eodem modo eſt, ſiue operetur, ſiue non operetur, fateri omninò cogimur, ꝙ ſiſr dicitur potentia uitam habens, ſiue operetur, ſiue non operetur. proinde ſumit potentiam in communi, quæ illam quoque amplectatur. quæ eſt ꝯiuncta cum actu, nō igitur definit animam ut non operantem. Cognita veritate facile nobis erit, non ſolū argumenta aduerſariorum ſoluere, ſed aliquas ēt difficultates, quas ipſi ſoluere nequiuerunt. Ad primū argumentum acceptum ex diuiſione actus facta in textu ſecundo iam ibi reſpondimus dicētes, actum, qui ibi diuiditur, latius patere, quā formam, proinde formam non de utroque actu prædicari, ſed eſſe actum primum tantummodo, quem vult accipere Ariſt. loco formæ dimiſſo ſecundo actu. Ad ſecundum ſumptū ex verbis Ariſt. in textu quinto dicimus, quod comparatio actus primi cum ſomno nō iō fit, ut ſignificetur actum primum eſſe ſine operatione, iam enim oſtendimus actum primū eſſe actum primum, & cum operatione, & ſine operatione; ſed ad ꝓbandum tantummodo, ꝙ forma non eſt actus ſecundus, ſed primus, nec dicit aĩam neceſſariò eſſe ſine opatione, ſed eā poſſibile eſſe ſine operatione, ut inde colligat eam non eſſe actum ſm, non enim dicit abſolute ſcientiā eſſe ſimilem ſomno, ſed ſciētiam non exeuntē in actum, nam abſolutè ſumpta tm̄ dicitur & operando, & non operando; falſum igitur eſt, quod Ariſt. ibi per ſomnum ſignificet actū primum; ſed ſolum ſignificat abſentiam ſecundi. Cum.n. detur aĩa in animali ēt in ſomno, qn̄ non operatur, patet aĩam non eſſe actum ſm, ſed non ppea dicit aĩam nō eſſe animam in vigilia, immo clarè dicit, animal hēre animam, & in ſomno, & in uigilia, ergo ſi actus primus ſemper de anima prædicatur, manifeſtum eſt, animam eſſe actum primum, & operando, & nō operando, & in ſomno, & in vigilia. Ex eo igitur loco clarè oſtenditur ꝙ actus primus nō dicit negationē operationis. Siſr vanum eſt argumentum, ꝙ inde ſumitur ad probandum, ꝙ ſecundus actus ſit forma operans, quamuis enim animal in uigilia hēat & animam, & operationem, non tm̄ vtraque ſimul dicitur actus ſecundus, ſed ſola operatio; nam in alijs quoque hoc euenit, qm̄ operatio non poteſt eſſe ſine forma, ſed eſt ſemper cū forma. Nec propterea fit vt actus ſecundus ſit forma operans, ſed forma operans eſt actus primus cum ſecundo, cū operatio ſola ſit ſecūdus actus. Ad tertium, quod ſumebatur ex illis ver. *Potentia uitam habentis*, iam reſponſum eſt per veram horū uerborum interpretationē, nō.n. ſumitur potentia pro illa tm̄, quæ eſt diſiuncta ab actu, ſed ēt pro illa, quæ eſt coniuncta cum

actu: quare non oſtenditur quod actus primus ſit forma non operans. Rōnem quoque illorū antea non modo ſoluimus, ſed etiam 9 eos retorſimus, ſicut enim ipſi dicebant, ſi in definitione animæ Ariſt. accepiſſet formam ut operantem, ſequeretur ꝙ anima non operans nō eſſet anima, ſumpſit ergo animam ut non operantem: ita nos dicimus, ſi accepiſſet formā nō operantem, ſequeretur quod anima operans non eſſet anima; ſoluitur autem ratio, quia dicimus, Ariſtotelem nec vt operantem, nec vt non operantem conſiderare animam, quia vtrumque eſt accidentale ipſi animæ, proinde in definitione non ponendum, ſed ſolum definiuit animam per hoc, quod dat eſſe corpori animato, & aptum reddit ad operandum, talis enī ſemper anima eſt, ſiue operetur, ſiue nō operetur. Per hæc autem, quæ hactenus dicta ſunt, ſoluitur etiam facillime dubium de anima vegetali, quod omnibus interpretibus negotium magnum faceſſit. Dubitant enim, quomodo animæ vegetali poſſit cōpetere definitio animæ, quia corpus animatum tali aīa numquam eſt in potentia ad operationem, cū hæc anima ſemper, & inceſſanter operetur, ſp enim uiuentium corpora nutriuntur, ut dr̄ in textu quadrageſimoprimo, primi libri de Generatione; attamen Ariſtoteles dixit animam eſſe actum corporis potentia uitam habentis, i. quod non actu operatur, ſed eſt in potentia ad operationem; igitur hæc definitio non cōpetit animæ vegetali, non eſt enim actus primus, ſi eſt ſp in actu ſecundo, nec eſt vnquam in potentia ad operationē, ſi ſp actu operatur. Hoc dubium valde turbauit Auerroem qui in commētario 5. duas affert ſolutiones. Vna eſt, ꝙ anima vegetalis reperitur in actu primo, i. ſine operatione, ſi non in omnibus viuentib. ſaltem in quibuſdam, dantur enim quædam ranæ magnæ, quæ per totam hyemē manent in lapidibus ſine nutritione, quia nullum ſibi cibum theſaurizant pro hyeme, ut formicæ faciūt Sic ēt quidam ſerpentes per totam hyemem nō nutriuntur, tunc igitur hæc aīa eſt actus primus. Sed hæc Auerrois ſolutio ab omnibus reprobatur, & iure, q͂ ꝛ illæ ranæ magnæ, & illi ſerpētes, etſi per totam hyemem non ſumūt cibum externum, hīt tñ cibum internum quo inceſſanter nutriuntur, abundant. n. phlegmate, qđ a calore naturali cōtinue vertitur in ſubſtantiā & ſic anima illa eſt in continua operatione. Altera rñſio Auerrois eſt, ꝙ ſi hoc non conceđatur, vt videtur reuera non eſſe concedendum, nil aliud habemus, ꝙ dicamus, niſi ꝙ actus acceptus in definitione animæ æquiuocè ſumitē, conuenit enim animæ vegetali vt actus ſecundus, quia hæc ſp eſt operans, alijs vero ut actus primus, quia reperiuntur ēt ſine operatione. Hæc quoque rñſio reijcienda eſt, quia eſt deterrima, abſurdum enim eſt, ꝙ in definitione ſumatur uox æquiuoca. Et præterea clarum eſt, ꝙ Ariſtoteles non ſumit actum communiter, & indifferenter prout complectitur vtrūque, ſed expreſsè dicit actum primum ad excluſionem ſecundi. Nec videtur ignoraſſe Auerroes huius quoque ſolutionis abſurditatem, ſed eā excuſando, inquit nos debere ac eſſe contentos, quia impoſſibile eſt aliter dicere, & in hoc quoque decipitur, vt mox oſtendemus. Alij eā opinionem ſequentes, ꝙ actus ſecundus ſit forma operans, primus verò forma non operans, aliter reſpondent. Dicunt animam vegetalem eſſe actum primum, ſi non rōne omniū ſuarū operationum, ſaltem rōne aliquarum, licet. n. ſemper nutriat, tamen non ſemper auget, nec ſemper generat. Hæc quoque reſponſio vaniſſima eſt, quia ſat eſt, quod ſp ſit operans, proinde ſimpliciter ſemper ſit actus ſecundus, nunquam primus. Præterea ſequitur, ꝙ quatenus nutriens non eſt anima, quia non conuenit definitio animæ, cum non ſit actus primus. Sequitur etiam, quod quando actu edit alias operationes, non eſt anima, quia ſimiliter non eſt actus, nec ei competit definitio animæ, in qđ abſurdum communiter incidunt omnes, qui dicunt actum primum in hac definitione ſumi pro forma non operante. Recentiores aliā reſponſionem inuenerunt, ſ. animam vegetalem per accidens ſemper eſſe in actu ſecundo, cum ſecundum ſe poſſit & operari, & nō operari: per accidens autem ita intelligunt, ꝙ non ex neceſſitate eam inſequitur nutritio, ſed propter finem, videlicet ut reparetur deperditum. Quod autem ei per accidens competat, ut ſit ſp in operatione, ita probant. Si eſſet per ſe, ergo ſp ēt augeret, & generaret, quia eadē eſt rō de omnibus operationibus; ꝑ ſe igitur eſt actus primus, cum per ſe poſſit eſſe ſine operatione, & hoc reſpexit Ariſto. non id quod eſt per accidens. Hæc quoque reſponſio reijcienda eſt, quia per ſe, & neceſſariò inſequitur aīam vegetalem naturalis calor, hunc neceſſariò, & per ſe inſequitur actio in humidum unde fit nutritio, ideo hanc animæ partem neceſſario, & per ſe inſequitur nutritio, non per accidens. Eſt etiam negandum, ꝙ eadem ſit ratio de omnibus operationibus, ſunt enim ſubordinatæ, & aliæ pendent a nutritione, & per eam fiūt, quare non ſunt eiuſdem ordinis; quare hæc anima neceſſario alit, quia immediatè, & hoc ei competit per ſe in ſecūdo mō dicendi per ſe; at nō neceſſario auget actu, quia mediatè auget, atque euenit ꝑ materiæ renitentiam, & alias cauſas, quæ non ſinunt perpetuam fieri auctionē, quas in præſentia conſiderare non oportet, ſic etiam nō neceſſario generat op̄ ſ cādē rōnem. Quòd ſi quis dicat, etiam mediatè nutrit, quia per medium calorem naturalem, hoc nihil ē, quia hæ ſunt cauſæ eſſentialiter ſubordinatæ, quarum effectus pendent etiam per ſe à prima cauſa

quia

quia cauſa intermedia non eſt effectus medius, ſed inſtrumentum medium; at nutritio eſt effectus medius inter animã, & alias poſteriores operationes, ideo non eſt neceſſarium, vt has ſemper exerceat. Sic intelligentia ſemper mouet cælum, in quod immediate agit, at cælum non ſemper alterat hominem ſed hęc eſt comparatio rudis. Illud autem commune abſurdũ, hanc, & alias dictas ſolutiones conſequitur, ꝙ ſecundum hos omnes anima vt operans non eſt anima; non enim ei tunc competit definitio animę, ſi ea tantum ratione definitur, qua non eſt cum operatione aliqua. Vera huius difficultatis ſolutio ex ijs colligitur, quæ antea dicta ſunt, eaque eſt Græcorum ſentẽtia, præſertim Themiſtij ab eo optimè declarata, tum hic, tũ poſtea in octauo textu. Dicimus enim Ariſtotelem in hac definitione, nec cõſiderare actualem operationem, nec eius negationem, anima enim eſt ſemper actus primus, & prima perfectio viuentis corporis, ſiue operans, ſiue non operans, ideo animæ vegetali competit definitio; eſt enim actus primus viuentis, hoc eſt forma dans ipſi viuenti, vt ſit viuens, & vt ſit aptum ad operationes vitæ, hoc enim de anima vegetali operante ita verum eſt, ac ſi non operaretur, igitur operatio nullum affert impedimentum, quo minus animę vegetali competat definitio animæ, etenim eſſe in actu ſecundo non impedit, quin anima ſemper ſit actus primus. Ideo Ariſtoteles eam definiuit per actum primum, non per ſecundum, quia ſemper eſt anima actus primus, at non ſemper eſt in actu ſecundo. Ex his, quæ hactenus dicta ſunt, alius quoque multorum error manifeſtus fit, nam illi, qui Auerrois ſententiam ſequuntur de anima intellectiua humana, non concedunt, quòd actus primus in hac definitione acceptus ſignificet formam dantem eſſe materiæ, & dantem compoſito eſſe ſpecificum. Nam dicunt, animam intellectiuam nõ eſſe formam informantem, nec qua homo eſt homo, ſed hominem dicunt eſſe hominem per cogitatiuam, quæ eſt imaginatiua humana nobiliſſima, quam non habẽt bruta, hæc enim eſt forma hominis dans ei eſſe ſpecificum; anima verò intellectiua ſuperuenit homini iam formato, neque materiã informat, ſed homini aſſiſtit ſicut intelligentia orbi, & dat tantum operari, non dat eſſe ſicuti nauta naui. Hi igitur tueri volentes animæ intellectiuæ immortalitatem, & cognoſcentes, quòd ſecundũ fundamenta philoſophię Ariſtotelis neceſſe eſt omnem formam dantem eſſe materiæ, eſſe corruptibilem, ne animam intellectiuam mortalem dicant, negarunt cum Auerroe eam eſſe formam informantem. Et vt ſub animæ definitione etiam animam intellectiuam comprehenderent, negarunt actum primum in definitione acceptũ ſignificare formam dãtem eſſe, ſed dixerunt ſignificare communiter omnem formam tum informantem, tum aſſiſtentem vnde intulerunt, quòd definitio animæ eſt communis analoga, non vniuoca, quia alio modo intellectus dicitur actus primus, alio modo reliquæ partes animæ. Sed hi ſunt in errore & magis errant, quàm Auerroes quem tueri volunt, Auerroes enim in Commentarijs vigeſimoprimo, & vigeſimoſecũdo huius libri videtur concedere, quòd actus primus poſitus in definitione animæ, ſignificet formam non abſtractam, ſed materialem, & ꝙ omnes partes animæ, quæ ſub illa definitione continentur, ſunt formæ materiales, ideoque fatetur excludendum eſſe ab hac definitione intellectum, ſi pateat eum eſſe abſtractũ a materia; Auerroes igitur etſi errauit in cognoſcẽda natura intellectus ſecundum Ariſtotelem, tamen indicat ſe nõ erraſſe in intelligenda definitione animæ, nam inquit clarè, quod in hac definitione dicitur anima eſſe perfectio corporis, perfectio autem eſt finis, & complementũ perfecti, finis autem & complementum non poteſt eſſe ſine ipſo finito, & completo, eſt.n. alicuius finis, & alicuius complementum. Illi vero non modo in intelligenda animæ intellectiuæ natura errarunt, ſed etiam in intelligenda hac animæ definitione, dum dixerunt, actum primum complecti etiam formam aſſiſtentem non enim dixit Ariſtoteles omnem formam ſimpliciter ſumptam dici actum primum, ſed cum relatione ad corpus, vt illa ſit actus primus, quæ eſt perfectio corporis, vt ipſe clarè ſignificauit in ſecundo contextu dicens quam formam acceperit in illa ſubſtantiæ diuiſione, ſicut enim materiam dixit nõ eſſe hoc aliquid actu, ſed potentia, ſignificans potentiam materiæ ad eſſe ſpecificum, ita dicens formam conſtituere hoc aliquid, ſignificauit, eam dare eſſe ſpecificum ipſi compoſito, quod vocatur hoc aliquid, forma igitur abſtracta à materia, quæ ſolum aſſiſtat, non dicitur conſtituere hoc aliquid, nec eſſe actus primus, ſeu perfectio corporis. Sed aliqui videntes negari nõ poſſe, quòd anima dicitur actus non abſolutè, ſed corporis, & cum relatione ad corpus, ad hoc confugerunt, quòd anima dicitur quidem actus, & perfectio corporis, non tamen ratione ipſius eſſe, ſed ſolum ratione operationum ipſius corporis, dicere enim animatum eſt dicere aliquod habens animam ſibi coniunctam propter operandum, non propter eſſe, vt cum dicimus cælum animatum, ſignificamus animã cælo iunctam ad operandum, ſed nõ quæ det eſſe cælo. Dicunt igitur Ariſtotelem dicentem animam eſſe actum primum corporis, ſignificaſſe formam non operantem, ſed tribuentem tantum hanc perfectionem ꝙ reddit corpus idoneum, & aptum ad operandum, quod declarat Ariſtoteles ſubiungens *Potentia vitam habentis*, eſt.n. anima forma non operans cũ potentia tamen

ad

ad operationem. Sed hæc ſententia vana eſt, quia omnino deſtruit diſtinctionem duorum actuum ab Ariſtotele poſitam, ſi enim anima ideo dicitur actus corporis, quia dat & operationem, ergo nullam aliam perfectionem recipit ab ea corpus quàm operationem, ergo vnicus datur actus, quem Ariſtoteles vocat ſecūdum, Neque eſt, quod dicant, duas eſſe perfectiones, operationem in potentia, & operationem in actu, hoc enim nihil eſt, quia materia eſt idem numero compoſitum in potentia, quod poſtea per formā fit in actu, vt docet Ariſtoteles octauo Metaphyſicorum vltimo, materia enim eſt in potentia idem Socrates numero, qui poſtea eſt actu, ſic etiam eadem eſt perfectio operatio in potentia, & operatio in actu, Præterea ſi actus primus ſignificat perfectionē corporis reſpectu operationis, fruſtra addit Ariſtoteles, *Potentia vitam habentis*, cum hæc verba nil aliud ſignificent, quàm illud idem. Ex his colligere poſſumus, quòd forma aſsiſtens tantum, & abſtracta à materia nō poteſt vocari actus primus neque ſecundus, ſed ſimpliciter dicitur actus, cum enim non det eſse alicui corpori, non eſt alicuius actus primus, & cum eius operatio nō ſit diſtincta ab eſsentia, non poteſt dici actus ſecundus; nam actus ſecundus, non dicitur niſi operatio diſtincta ab eſsentia, proinde non habet locum niſi in formis materialibus. Sunt. n. actus primi corporum, quibus dant eſse, & ab ijs prodeunt operationes diſtinctæ ab ipſorum eſsentia, quæ dicuntur, actus ſecundi, forma autem abſtracta habet operationem, quæ eſt idē cum eius ſubſtantia, ideo non datur ibi diſtinctio actus ſecundi à primo, ſed abſolutè dicuntur actus ſine appellatione primi, vel ſecundi, & qui hoc negant, ridiculi ſunt ob id quando illi conſiderabant, cęlum dici animatum non alia ratione, quàm quia habet animam ſibi iunctam ad operandam hoc admittere poſsumus, at quando inferunt etiam animata inferiora eadem ratione dici animata, neganda omnino eſt iſta ſimilitudo, quia nomē animæ omnino æquiuocum eſt ad animas cęleſtes, & ad animas mortalium; hæc enim dicuntur animata per animam dantem ſibi eſse ſpecificum præter aptitudinem ad operandum, quę eſt ſententia Ariſtotelis clara in his textibus, vt vidimus, & magis etiam ab ipſo declaranda in ſequentibus, quando ipſam animæ definitionem à ſe traditam declarare nitetur. Ob id nos non inficiamur quidem, definitionē animæ eſse communem analogicè, non vniuocè, nō tamen ob rationem ab his adductam, quia actus primus ſumatur in cõmmuni ad formam informantē, & ad eam, quæ tantum aſſiſtit, ſed quia in partibus animæ eſt ordo prioris, & poſterioris, vt cum ipſo Ariſtotele poſtea declarabimus in textu trigeſimo, & trigeſimo primo huius ſecundi libri,

Solet etiam hic quæri, quid intelligat Ariſtoteles per corpus naturale organicum, an intelligat corpus recluſa anima, quod tanquam materia recipit animam, an totum compoſitum animatum, quòd ad animam refertur vt effectus ad cauſam Primo modo videtur intellexiſse Simplicius, qui ob id verba illa, *Potentia vitam habentis*, interpretatus eſt, potentia habentis animam, vt vita ſumatur pro anima; corpus enim organicum quod nondum habet animā, dicitur habere animam potentia. Pro qua expoſitione duæ poſſunt afferri rationes, vna ex Ariſtotele in calce procemij primi libri, vbi dicit animam, & omnes formas naturales eſſe definiendas per materiam, ergo in definitione animæ corpus naturale organicum debet ſignificare materiam. Secunda, quia ſi anima dicatur actus, & perfectio totius compoſiti animati, erit actus ſui ipſius, qui iam in eo includitur anima, & ſic definietur per ſeipſam. Sed longè melior eſt altera expoſitio, quā ſequuntur Themiſtius, & Alexāder, quod Ariſtoteles definiat animam per corpus ipſum animatum compoſitum, & potentia ad vitam ſignificet potentiam non ad animam, ſed ad operationē. Hanc eſſe Ariſtotelis mentem, ipſemet declarabit infra in textu decimo, vbi hunc errorem tollet, nam exiſtimare aliquis poterat, quod potentia viuens intelligatur id, quod non habet animam, & eſt in potentia ad animam, ideo clare teſtatur ſe non ſic intelligere potentia viuens, quod nondum habet animam ſed id, qđ animam habet, & per eam poteſt operari. Præterea anima non eſt cauſa formalis materiæ, ſed potius compoſiti, materiæ autem eſt cauſa finalis, at Ariſtoteles conſiderat animam vt formam proinde vt cauſam formalem, quæ conſtituit hoc aliquid, hoc enim eſt officium formæ, ergo conſiderat eam vt formam compoſiti animati. Ideo optimum eſt argumentum, quo vtitur Themiſtius ad hoc probandum in textu octauo ſumptum ex vi ipſius locutionis. Forma enim non dicitur forma materiæ, ſed forma compoſiti, ideò dicimus animam hominis, animam equi, non dicimus animam humani corporis ſecluſa anima. Præterea in textu tertio diuiſit corpus naturale in habens vitā, & non habens vitam, & habens vitam intellexit non ſolum corpus, quod eſt materia, ſed totum compoſitum animatū, vt patet, hoc enim eſt ſpecies corporis naturalis, ergo hoc idem ſumit poſtea in definitione animæ, eo enim conſilio eam diuiſionem fecit, vt poſtea alterum membrum ſumeret in definitione animæ, & diceret, cuius nam corporis naturalis eſſet actus ipſa anima. Adiecit autem eam dictionem, *Potentia*, ne intelligamus eſſe actum corporis animati vt operantis ſolum, ſed ſimpliciter vt potentis operari. Præterea in principio octaui Textus docet Ariſtoteles, animam eſse

ſub-

ſubſtantiam, quæ ſecundum rationem, ideſt, quod quid eſt talis corporis, at forma non dicitur quidditas materiæ ſed compoſiti. Ibi autē hoc dicet, vt declaret, quid intelligat per actum primum in hac definitione, ergo intelligit actū primum totius compoſiti animati. Hoc idem oſtendunt illa, quæ dicuntur in textu octauo & nono, ibi enim dicit, quod tam in naturalibus, quàm in artificialibus inſtrumentū ablata forma non eſt inſtrumentum, niſi æquiuocè, ergo corpus, ſi abſque anima intelligatur, non eſt inſtrumentale, quare dicens Ariſtoteles, animam eſſe actum corporis naturalis inſtrumentalis, intelligit animati. Præterea cum anima definiatur vt principium, conueniens eſt, vt definiatur per effectus ſuos, eſt autem principium formale non materiæ, ſed compoſiti animati, & efficiens operationum, ideo Ariſtoteles definiuit animam per reſpectum ad vtrumque effectum ad corpus animatum, quando dixit eſſe actum primum ipſius, & ad operationes quādo dixit *potentia vitam habentis*, quamuis enim in definitione non poſuerit ipſam actualem operationem, quia hæc accidit animæ, poſuit tamen aptitudinem ad operandū, quæ eſt neceſſaria, & inſeparabilis ab ipſo corpore animato. Ad primum argumentum pro altera opinione adductum dico, quòd definire animam per corpus animatum compoſitum, eſt eam definire per materiam, quia compoſitum cōcernit materiam. quando enim Ariſtoteles in proœmio primi libri dicit, formas naturales eſſe definiendas per materiam, non intelligit per materiā acceptam ſine forma, ſed quocunque modo concernatur materia, ideo accidentia cum ſint extra ſubſtantiam compoſiti, definiuntur per compoſitum vt per ſubiectum, in quo inhærent; formæ verò ſubſtantiales cum conſtituāt ipſum compoſitum & faciant eſſe ens actu, definiuntur per ipſum vt per materiā, cuius pars ſunt, propterea quod omnes naturalium corporum operationes, & accidentia, & formæ attribuuntur ipſi compoſito tanquam enti in actu, & propriam nominationē à forma ſua adepto, omnia igitur per ipſum definienda ſunt & ita per materiam definiri dicuntur. Ad ſecundum cū dicitur, ergo anima eſt actus ſui ipſius & idem definietur per ſemetipſum, negāda eſt conſequentia, etſi enim concedere poſſumus, idem aliquo modo eſſe formam & cōpoſitū, attamen non omnino ſunt idem, aliud enim eſt forma, aliud compoſitum ex materia, & forma, & hoc tanquàm ſenſile poteſt ſumi in definitione animę, quę in ſēſilis eſt, ſic enim ignotius declaratur per notius. Ob id in prædicamentis non male facit Ariſtoteles deſcribens qualitatem pro quale, poteſt enim idem declarari per ſe ipſum, idem vt ignotius, per ſeipſum vt notius, notius autem eſt concretum abſtracto; nulla igitur nugatio eſt, nulla abſurditas ſi anima per corpus animatum definiatur. Dubitare hic aliquis poſſet aduerſus id, quod modo argumētantes dicebamus partes organicas non dici organicas, ſine anima niſi æquiuocè, hinc enim ſequi videtur, falſum eſſe id, quod in prælectionibus diximus, in libris de partibus animalium agi de materia animalium, deinde in libris de anima agi de forma, nam in libris de partibus, vel partes conſiderantur vt animatæ, vel vt in animatæ, ſi vt animatæ, ergo ibi nō de materia agitur, ſed potius de toto compoſito animato, ſi vero conſiderantur ſine anima, non ſunt organa, niſi æquiuocè. Ad hoc dico, partes illas abſque dubio ibi conſiderari vt animatas, cū enim Ariſtoteles ibi conſideret earū operationes, patet eas accipi cum anima, quia non operantur ſine anima, ſed cum anima, attamen intentio ibi non eſt conſiderare, aut cognoſcere animam, ſed ſolam ipſarum partium naturam: anima verò ſupponitur vt cōfusè tantum cognita, nemo namque eſt, qui animam in viuentibus præſertim vero in animalibus in eſſe, ignoret. Quòd autem animam ſupponat Ariſtoteles, vt confusè cognitam, patet legentibus totum primum librū de partibus animalium, quare ibi cognitio materiæ quæritur, in his libris autem de anima quæritur diſtincta cognitio formæ. Dubitant præterea multi aduerſus hanc animæ definitionem, non enim videtur declarare eſſentiam animæ, cum ſit tradita per poſteriora, & per effectus, definitiones enim ſunt tradendæ per cauſas, & per priora, vt eſſentiam rei declarent. Multi ad hoc multa dicunt, quæ nulla conſideratione digna ſunt, ſolùm cōſiderare volo reſponſionem cuiuſdā, qui dicit ſententiam eſſe Ariſtotelis in ſecundo Phyſicorum, quod materia, & forma ſunt ſibi inuicem cauſæ, ideo cum corpus ſit materia reſpectu animæ, definitio hæc non modo per poſteriora traditur, ſed etiam quodammodo per priora. Quæ reſponſio admittenda non eſt, quia corpus naturale organicum non ſumitur hic vt Materia ſine forma, ſed vt compoſitum, quod eſt tantum effectus formæ non cauſa. Sed reſponſio vera eſt illa, quæ ſuperius tacta à nobis fuit, id enim, quod alijs dubium viſum eſt, fuit omnino neceſſarium, videlicet vt anima definiretur per poſteriora, & per effectus. Anima enim eſt quoddam ſimplex, quod non habet cauſam priorem, & conſideratur vt principium ſubiecti, ideo cum principium denotet reſpectum ad principiata, non potuit definiri niſi per principiata; talis fuit definitio primæ materię in primo libro Phyſicorum, & definitio naturæ in ſecundo Phyſicorum, cum enim definiantur, & conſiderentur vt principia neceſſe fuit eas definiri per reſpectum ad principiata, cum nomen principij relatiuum ſit. Neque propterea dicimus effectum eſſe de eſſentia ſuæ cauſæ, ſed ſolum declarare eſſen-

tiam

tiam cauſę, nam de eſſentia principij, quatenus eſt principium non eſt effectus ipſe, ſed reſpectus ad ipſum effectum non enim eſt de eſſentia animę ipſum compoſitum animatum, ſed reſpicere ipſum compoſitum animatum, quia eſt eſſentialis conditio cuiuſcunque formæ naturalis eſſe in tali materia, & tale compoſitum conſtituere. Aliud enim eſt dicere corpus naturale viuens eſſe de eſſentia animæ, aliud eſt dicere, quòd eſſe actum primum corporis naturalis viuentis eſt ipſa animæ eſſentia; illud enim falſum eſſe non inficiamur, at hoc abſque dubio eſt verum. Sed aduerſus hæc, quæ modo diximus, adhuc dubitari poteſt, & eſt dubiũ Alexandri in ſecundo libro Quæſtionum capite nono. Si enim eſſentia animæ declaratur per hunc reſpectum ad aliud, & per hoc quod eſt actus alterius, ergo videtur quod ſit in prædicamento relatiuorum, non in prædicamento ſubſtantiæ. Ad hoc dicit Alexander & bene, non eſſe validam hanc conſequentiam, eſt alterius, refertur ad aliud, ergo eſt in prædicamento relatiuorum, quod declarat per ea quæ dicuntur ab Ariſtotele in prædicamentis, nam caput dicitur alicuius caput tamen verè ſubſtantia eſt, nõ ad aliquid, ſic anima eſt alterius, eſt actus corporis, tamen eſt pars ſubſtantiæ. & ſubſtantia, non eſt relatiuum. Ratio autem eſt, quoniam proprie relatiua ea ſunt, quorum eſſe eſt totum in reſpectu poſitum, quod de capite, & de anima dicere non poſſumus, non enim totum eſſe capitis eſt poſitum in reſpectu ad aliud; quamuis enim à natura ſit conſtitutum ut ſit pars alterius, tamen ſecundum ſe eſt ſubſtantia, cui ſuperuenit iſte reſpectus ad aliud, ſic anima eſt ſubſtantia ſecundum ſe, cui iniunctum eſt à natura, vt ſit propter aliud, & vt ſit actus alterius. Vult autem ſignificare Alexander, quod caput, & anima ſunt relatiua ſecundum dici, non ſecundum eſſe, dicunt̃ enim ad alterum, ſed nõ tota ipſorum natura eſt poſita in hoc reſpectu. Quòd ſi omnia, quæ dicũtur ad alterum eſſent in prædicamento relatiuorum, omnia eſſent relatiua, aut ſaltem accidentia omnia eſſent in prædicamento relatiuorum, quia omne accidens eſt alicuius accidens, omnis qualitas eſt alicuius qualitas, anima igitur eſt ſubſtantia ſecundum ſe, quæ eſt fundamentum relationis ſuperuenientis.

Solet etiam dubitari, quia non videtur vniuerſaliter verum, quòd anima ſit actus corporis organici, ideſt diſſimilaris, cum ſit etiam actus corporis ſimilaris, vt carnis, caro enim in animali eſt animata, igitur vel neutrum fuit ponendum in definitione animæ, vel ambo Reſpondendum eſt, quòd anima per ſe primo eſt actus corporis diſſimilaris, ideſt totius compoſiti, vt hominis, equi, quod dicitur ab Ariſtotele corpus inſtrumentale, ideſt in varia inſtrumenta diſtinctum; at ſecundariò & per hoc dicitur etiam eſſe actus ſingularum partium, tũ diſſimiliarium, ex quibus totum conſtat, tum ſimilarium, ex quibus conſtant diſſimilares. Ariſtoteles igitur non debuit in definitione animę exprimere niſi totum compoſitum, quod per ſe primo, & immediatè informatur ab anima, tanquam effectus adæquatus, non illa, quæ remotè, & ſecundariò informari dicuntur, nam nominatione totius compoſiti viuentis etiam partes omnes ſecundariò comprehenduntur. Quòd autem id, quod primò informatur, ſit totum ipſum animal, & tota planta, patet ex ipſo modo loquendi, dicimus enim animam hominis, animam equi, non dicimus animam pedis, vel manus, ſcimus tamen, quod per totius hominis animationem animatur, & manus, & caro. *Inſtrumenta autem, & plantarum partes ſunt.* Hic Ariſtoteles dubium ſoluit, quod de plantis oriebatur, cum enim ſupponat, plantas eſſe animatas, vt in calce primi libri demonſtrauerat aduerſus antiquos, dubium ex plantis oriebatur aduerſus animę definitionem iam traditam. Nam videntur plantæ non eſſe corpora organica, animam tamen habent, ergo non eſt vniuerſaliter verum, quòd anima ſit actus corporis organici. Ariſtoteles igitur hoc dubium ſoluit, oſtendens plãtas eſſe corpora organica, & ſimul etiam rationem dubitationis declarat, nempe cur videatur plantas non eſſe organicas, ratio enim huius eſt quoniam plantarum partes ſunt, *Penitus ſimplices*, ſimplices enim non abſolutè vocat, cum ſint corpora miſta ex elementis, ſed cõparatione animalium, in quibus manifeſtiſſima eſt partium diſſimilitudo, quia ſunt magis elaboratæ, quare non eſt obſcurum, eas eſſe inſtrumenta ad varias operationes. At in plantis non admodum apparet partium diſtinctio, quia ſunt magis rudes, quare ſimplex hic nil aliud ſignificat, quàm indiſtinctum, & rude, quemadmodum quandoque etiam hominem rudem vocamus ſimplicem. Quoniam autem non eſt in plantis admodum euidens diſtinctio partium, eſt etiam obſcura in eis officiorum varietas, proinde non apparet partes plantarum eſſe organa, ideoque plantas eſſe corpora organica. Ariſtoteles igitur hoc oſtendit, declarans diuerſitatem officiorum in partibus plantarum, neque id facit exquiſitè, non enim omnes partium differentias, omniaque officia conſiderat, ſed aliqua tantummodo, & aliquas partes, cum hoc per occaſionem ſatis ſit ad oſtendendum quod plantæ ſint corpora organica; inquit igitur Ariſtoteles foliorum officium eſſe vt operiant, ac tueantur pericarpium, & huius officium eſſe vt tueatur fructum, fructus enim vocatur propriè non totũ pomum, ſed ſemen, quod intus latet in pomo, pulpa autem illa quæ nobis eſt cibus, vocatur à Græcis περικάρπιον ideſt, id, qđ circumdat fructum, Huius igitur officium eſt protegere fructum,

ctum,

ſtum, ac tueri, vt conſeruetur; foliorum autem officium eſt, vt protegant ipſum pericarpium, ne à nimio ſolis calore penitus areſcat, at deſtruatur. Præterea (inquit) radices in plantis proprium habent officium trahendi alimentum, ideo proportione reſpondent ori in animalibus. Patet itaque in plantes officiorum, & organorum varietas, quare non eſt dubitandum plantas eſſe corpora organica, licet rudes & ſimplices ſint, non enim conſtant ex partibus ſimilaribus ita diſtinctis, vt cõſtare cernuntur animalia, manus enim hominis conſtat ex carne, oſſibus, & neruis, ac alijs partibus, quorum manifeſta eſt differentia, partes autẽ plantarum videntur ex eadem fermè materia conſtare, attamen ex officiorum diuerſitate, diuerſa eſſe organa cognoſcuntur.

TEXTVS VII.

Si autem aliquid commune in omni anima oportet dicere, erit vtique primus actus corporis naturalis inſtrumentalis. Vnde non oportet quærere, ſi vnum eſt anima, & corpus, ſicut neque ceram, & figuram, neque omnino vniuſcuiuſque materiã, & id, cuius materia; vnum enim, & eſſe cum multipliciter dicatur, quod proprie eſt actus eſt.

IN hoc textu Ariſtoteles colligit primo ex dictis definitionem animæ limatam, & perfectam, deinde per eam dubium quoddam ſolui oſtendet. Definitionem animæ talem colligit. Anima eſt primus actus corporis naturalis inſtrumentalis, in qua notare debemus Ariſtotelem omiſiſſe illa verba *Potentia vitam habentis*, quia ſatis eorum ſenſum refert illa dictio, *Organici*, ſicut antea oſtendimus. Eſt etiam notandus hic modus loquendi, *Si aliquid commune in omni anima*, quo Ariſtoteles duo ſignificare videtur. Vnum, quòd definitio tradita omnem animã amplectitur, vt etiam in primo textu dictum eſt, & vt dicturus eſt etiam in ſequentibus, nulla igitur anima excludenda eſt ab hac definitione. Alterum verò eſt, quòd Ariſtoteles in dubium reuocare videtur, an detur aliqua communis definitio omnium animarum, cum dicat, *Si quid commune.* non quidem vt neget dari definitionem communem (vult enim eſſe cõmuniſſimam omnis animæ definitionem) ſed quia inferius dicturus eſt, hanc communem definitionem non ſufficere pro anima cognoſcenda, ſed habẽdas eſſe definitiones proprias ſingularum, propterea quod anima eſt commune analogum, analogum autem aut nihil eſt, aut poſterius, vt dictum eſt in proœmio primi libri, quare omnino neceſſarium eſt habere proprias definitiones analogatorum. Attamen (inquit Ariſtoteles) ſi quæ datur communis definitio omni animæ, ea eſt, quam attulimus. Poſtea quando inquit. *Vnde non oportet quærere, an vnum ſit anima, & corpus*, oſtendit, quomodo per hanc definitionem animæ facile ſoluatur dubium quoddam, quod eſt, quomodo ex anima, & corpore vnum fiat. Hoc autem dicere videtur propter antiquos, & ad ſignificandum eorum errorem, vt ſignificat Auerroes, nam in Textu octuageſimo ſecundo & nonageſimo primi libri oſtendit, quòd antiqui, qui ponebant animam eſſe quid corporeum, nõ poterant dicere, quomodo ex anima & corpore vnum fiat, nam aggregatio duorũ corporum non facit vnum, niſi per contactũ, & ligamentum, ideo Ariſtoteles tum ad denotandum illorum errorem, tum ad oſtendendũ propriæ de anima ſententiæ veritatẽ hic oſtendere vult, quod ex tradita animæ definitione dubium illud facilè ſoluitur, quod ſecundum antiquorum ſententiam ſolui non poterat, hoc enim magnum eſſe ſolet veritatis indicium. Ponit autem primò ipſum dubium, deinde cũ dicit *Vnum enim & eſſe*, dubium ſoluit. Quando autem dubium proponit inquit, *Non oportet quærere*, non quòd prohibeat, ne quæramus, quomodo compoſitum ſit vnum, quæri enim poteſt, & aliqua eſt cauſa huius veritatis; ſed ad ſignificandum, quod non debemus laborare in quęręnda cauſa aliqua externa huius veritatis; cauſa enim nulla eſt alia, quàm ipſa natura, componentium, ſcilicet, materiæ, & formæ, eaque ſatis apparet in definitione animæ iam tradita, quare nulla alia cauſa quærẽda eſt. Quæſtionem etiam declarat Ariſtoteles exemplo rerum arte actarum, vt ſępè ſolet res naturales declarare exemplis artificialium. Inquit enim *Sicuti neque ceram & figuram*, ſicuti in arteſactis non eſt laborandum in quærenda cauſa, cur ex materia, vt cera, & forma, quæ eſt figura, fiat vnum, quod vocatur ſtatua, hoc enim ſatis eſt manifeſtũ conſideranti ipſam materiæ, & formæ naturam, vt ipſe ſtatim declarat dubium ſoluens, quando dicit *Vnum enim & eſſe*. Et ſolutio in hoc conſiſtit, quod materia eſt potentia, forma verò actus, vt in ſecundo textu dictum eſt, ex potentia autem & actu fit vnum, quoniam (vt docet Ariſtoteles octauo Metaphyſicorum vltimo) materia, & forma ſunt vnum, & idem, differunt ſolum per potentiã

&

& actum, vt exempli gratia, materia hominis eſt potentia homo, & ille idem homo, qui poſtea per formam fit homo actualis, ex materia igitur & forma fit vnum, tanquam ex perfectibili, & perfectione, quia entitas & vnitas pendent à forma, ideo vbi vna forma ibi vnum eſſe, & vnum ens, materia enim nō eſt aliud ens, ſed illud idē poteſtate; ideo ex duobus actibus non fit vnum, quia vbi duo actus, ibi duo eſſe, cum neuter ſit perfectio alterius. Quod autē dicit Ariſtoteles. *Vnum enim & eſſe cum multipliciter dicatur*, à Themiſtio ſic intelligitur. Ens dicitur multipliciter, quia diuiditur in decem prædicamenta. Hęc expoſitio à propoſito aliena eſt, nam oportet talem intelligi entis diuiſionem, cuius membrum aliquid ſit actus, cum Ariſtoteles ſubiungat, *Quod propriè eſt, actus eſt*, actus autem reperitur in omnibus prædicamētis. Ioannes Grammaticus dicit, vnum multipliciter dici, aliud enim eſt vnum numero, aliud vnum ſpecie, aliud vnum genere, quæ expoſitio eandem patitur difficultatem, & præterea hæc eſt quidem diuiſio vnius & non diuiſio entis. Ariſtoteles autem talem intelligit diuiſionem, quæ ſit, & vnius, & entis. Ideo accipienda eſt Simplicij. & Auerrois expoſitio, qui dicunt vnum, & ens ſumi multipliciter, ideſt potentia, & actu, materia enim eſt ens potentia, & vnum potentia, forma verò actus, vnde compoſitum fit ens actu, & vnum actu, dicit ergo Ariſtoteles non eſſe ueram entitatem, neque veram vnitatem illam, quæ eſt poteſtate, ſed illam, quæ eſt actu. neque eſſe aliud ens, ſeu aliud vnum ab eo, quod eſt actu, ſed illud idem imperfectè, & inchoatè, eadem autē eſt res, quæ prius eſt imperfecta, poſtea perfectionem adipiſcitur, propriè enim unum, & ens eſt ipſe actus. Ex materia igitur quæ eſt potentia, & forma. quæ eſt actus, unum fit, quia unus ibi eſt actus, à quo entitas, & unitas ſumitur. Materia verò cum ſit potentia. non eſt aliud ens, neque aliud vnum, ſed illud idem poteſtate tamen, poſtea fit actu per formam, & ita vnum ens ex potentia, & actu. Ex anima igitur, & corpore fit vnum, quia anima eſt forma, & actus, corpus verò materia, & potentia. Sumitur enim hic corpus non pro toto compoſito, ſed pro eo, quod eſt materia, & altera pars compoſiti Ex hoc contextu colligūt aliqui veriſſimè, ꝙ ſub definitione animæ non continetur aliqua anima, quæ non informet materiam, & det eſſe compoſito; hīc enī Ariſtoteles vniuersè de omni anima loquens dicit, unum fieri ex corpore, & anima, quia corpus eſt materia, quæ eſt potentia, forma verò actus. Intelligit autem materiam in potentia ad eſſe, & formam dantem eſſe ex his enim fit vnum ens, quia forma dat vnum eſſe, ex forma autem aſſiſtente; & eo, cui aſſiſtit non fit vnū ſecundum eſſe, cum vtrumque ſeparatim habeat eſſe proprium, & actum proprium. Sed clarior res eſt, quàm ut declaratione indigeat; hoc enim tanquam corollarium ex definitione animæ ab Ariſt. deducitur ad maiorē eius definitionis declarationem.

TEXTVS VIII.

Vniuerſaliter autem dictum eſt, quid ſit anima. Subſtantia enim eſt, quæ ſecundum rationem, hoc autem eſt, quod quid erat eſſe huiuſmodi corporis. Sicut ſi aliquod inſtrumentorum naturale eſſet corpus, ut ſecuris, eſſet enim ſecuri eſſe ſubſtantia ipſius, & anima hoc, ſeparata autem hac non vtique amplius ſecuris eſſet, niſi ęquiuocè, nunc autem eſt ſecuris, non enim huiuſmodi corporis ipſum quid erat eſſe, & ratio anima, ſed naturalis huiuſcemodi habentis in ſeipſo principium motus, & ſtatus.

IN hoc textu Ariſtoteles adhuc magis declarat definitionem animæ, & poteſt diuidi hic textus in duas partes. in prima declarat definitionem animæ referens eius ſenſum alijs uerbis idem ſignificantibus; in ſecunda eam declarat exemplo ſumpto à rebus arte factis. In prima quidem concludens dicit, traditam eſſe definitionem animę vniuerſalem, ideſt, quæ amplectatur omnem animam, vt ſæpe etiam ſuperius proteſtatus eſt, & ſtatim eam repetit, ſed alijs verbis, quæ ipſius ſenſum magis aperiant dum dicit. *Eſt enim ſubſtantia, quæ ſecundum rationem*. Et ſumit ſubſtantiam pro eſſentia, vt ſenſus uerborum ſit. Anima enim eſt ipſa eſſentia viuentis corporis, quæ per rationem, ideſt per definitionem ipſius uiuentis ſignificatur. Aſſerit igitur, actum primum in definitione animæ acceptum ſignificaſſe ipſam organici corporis eſſentiam, per quam definitur corpus uiuens, hæc enim eſt propria talis corporis forma, quæ ipſum eſſe facit. Hoc autem Ariſtot. adhuc magis declarat, quando dicit *Hoc autem eſt, quod quid erat eſſe huiuſmodi corporis*. ideſt eſt

ipſa quidditas corporis talis, nempe viuētis, ſeu organici. Patet igitur apud Ariſtotelem hæc omnia idem ſignificare, ſubſtantia vt forma talis corporis, actus primus talis corporis, eſſentia talis corporis, quę in definitione ſumitur, & qđ quid eſt talis corporis. Per hos autem omnes loquendi modos, qui non videt Ariſtotelem ſignificare animam eſſe formam informantem, & dantem eſſe compoſito cæcus eſt, etenim non dicitur eſſentia, & quidquid eſt niſi forma dans eſſe, & qua compoſitum tale eſt, vt patet in ſecundo Phyſicorum decimo, vndecimo, duodecimo, & vigeſimooctauo, vbi Ariſtoteles cauſam formalem vocat quod quid erat eſſe, & rationem rei, nec de alia forma loquitur quàm de informante, quæ eſt natura rei. Et Septimo Metaphyſicorū vigeſimo docet, quòd quidditas nō diſtinguitur ab eo, cuius eſt quidditas, ſed eſt ipſamet ſubſtantia rei, cuius eſt quidditas, quod dicere nō poſſumus de forma aſſiſtente tantum, eſt enim quoddam extra rei ſubſtantiam, quod rei aſſiſtit, vt illa vtatur, & illam regat. Poſtea verò quando dicit *Sicut ſi aliquod inſtrumentorum naturale corpus eſſet*, declarat hoc idem exemplo ſumpto à rebus artefactis, quoniam enim forma corporis naturalis nō eſt ſenſilis, ideo ſumit formam corporis artificialis ſenſilem, vt declaret, quòd anima eſt ſubſtantia corporis viuentis, vt forma ipſius. Sumit autem ſecurim, quæ eſt inſtrumentum ab arte factum ad incidendum, cuius forma, qua eſt ſecuris, eſt illa figura cum acumine, & aptitudine ad incidendum, ſed quia forma hæc accidens eſt, & quatenus accidens non confert ad oſtendendum animam eſſe ſubſtantiam, ideo Ariſtoteles facit quoddam ſuppoſitum, falſum quidem, aptum tamen ad rei declarationem, & magno vtitur artificio, vt mox notabimus. Supponit ſecurim eſſe corpus naturale, non quidem quatenus eſt ferrum, hoc enim clarū eſt, nec vlla egebat ſuppoſitione, ſed quatenus eſt inſtrumentum propter inciſionem, & quatenus eſt ſecuris, ita vt qua ratione ſecuris eſt reuera corpus artificiale, ſupponatur eadem ratione eſſe corpus naturale. Hoc ſuppoſito, certum eſt, quod illa forma ſecuris, & illud acumen ad inciſionem idoneum eſt ipſa ſubſtantia ſecuris, & quod quid eſt; quod patet, quoniam eo ablato deſtruitur totum eſſe ipſius ſecuris, nec amplius eſt ſecuris, niſi æquiuocè, nam ſi amoueatur acumen, quo apta erat ad incidendum, etiam ſi figura ipſa ſeruetur, non remanet forma, qua eſt ſecuris, & perinde eſt, ac ſi eſſet lignea, inepta enim eſt ad vſum, quare non eſt ſecuris. Qualis itaque eſt illa forma reſpectu ſecuris, intelligas (inquit Ariſtoteles) talem eſſe animam reſpectu viuentis corporis, videlicet eſſe ipſam viuentes eſſentiam, & quod quid eſt, qua poſita ponitur viuens, & qua ablata non remanet viuens, niſi æquiuocè, nam homo mortuus non eſt homo, niſi æquiuoce, perinde, ac ſi eſſet lapideus, vel ligneus. Sic autem videtur Ariſtoteles innuere rationem quandam à poſteriori, qua probetur animam eſſe ſubſtantiam vt formam ipſius viuentis corporis, parum diuerſā ab illo ſyllogiſmo, quo vſus eſt ſupra in textu quarto ad idem probandum. Illud enim, per quod viuens eſt viuens, & quo ablato auſertur totum eſſe viuentis, eſt ſubſtantia eius vt forma, atqui anima eſt huiuſmodi, vt per ipſam viuens habeat eſſe, & ipſā ablata deſinat eſſe viuens, ergo anima eſt ſubſtantia viuentis vt forma, ſed hoc in loco Ariſtoteles vim huius ſyllogiſmi conſiderat in inſtrumento artificiali, in quo euidentior eſt propoſitio minor, quia eius forma ſenſilis eſt. Maior autem propoſitio manifeſta eſt, nam poſita ſola materia viuentis nō ponitur viuens, ablata verò auſertur quidem, at non ea primò ablata, nam ſola forma eſt illa, qua primò ablata auſertur res, vt ait Auerroes octauo Metaphyſicorum commentario quinto in fine, nam ablata materia auſertur ideo res, quoniam ablata materia auſertur forma, quia ſine materia non poteſt eſſe forma, ſed non primò propter ipſam materiæ ablationem. Sic etiam ablatis accidentibus eſſentialibus auſertur res, non tamen primò, ſed per ablationem formæ, quæ ſine illis exiſtere nequit. Illud igitur, quo poſito, primò ponitur viuens, & quo primò ablato auſertur, eſt ſubſtantia vt forma ipſius, quare clara eſt maior, & minor ſimiliter clara eſt, vt diximus, in inſtrumento arte facto accepto loco corporis naturalis. Hæc eſt tota ſententia verborum Ariſtotelis, reſtat, vt verba ipſa perpendantur. Inquit *Eſſet enim ſecuri eſſe ſubſtantia ipſius*, hoc eſt, ſupponendo, quòd ſecuris eſſet corpus naturale, figura illa, qua ſecuris eſt ſecuris, eſſet ipſius ſubſtantia, ideſt eſſentia, quæ per definitionem ſignificatur, ſeu ſubſtantialis forma. Poſtea verò cum dicit, *Et anima hoc*, omnes hæc quoque verba de ſecuri dicta intelligunt, vt ſenſus ſit, & figura illa ſecuris, eſſet, anima ipſius ſicuris. Quæ expoſitio patitur hanc difficultatem, quod ſtatuendo ſecurim eſſe corpus naturale, ſequitur quidem quod eius figura ſit ipſius forma ſubſtantialis, at non ſequitur quod ſit anima. Sed ad hoc reſpondent, quod hæc conſequentia valida eſt non tantum ex eo ſuppoſito, quod ſecuris ſit corpus naturale, ſed ex eo quoque quòd ſit inſtrumentum, nam forma corporis naturalis inſtrumentalis nō eſt niſi anima. Hęc tamen reſponſio mihi videtur non ſatis tuta, quia aliud eſt inſtrumentum; aliud eſt inſtrumentale, nouimus quidem hactenus, quod anima eſt actus corporis inſtrumētalis, ideſt, diſtincti in varia inſtrumenta, ſed quod vnius ſimplicis inſtrumēti per ſe primò ſit actus nō cognoſcimus. Propterea ego puto, aliter intelligenda

eſſe verba hæc, *Et anima hoc*, videlicet non de ſecuri, ſed de corpore viuentē, vt per hæc Ariſtoteles comparationem faciat formæ ſecuris cum anima viuentis corporis, & omnium verborum ſenſus hic ſit, ſi ſecuris eſſet corpus naturale, forma illa, qua eſt ſecuris, eſſet eius ſubſtantia, & quod quid erat eſſe, hoc idem eſt anima reſpectu viuentis corporis. Poſtea ſequentibus verbis proſequitur id declarans de ſecuri, vt idē intelligamus de corpore viuente. Quòd hæc ſit horum verborum vera interpretatio, locutio ipſa declarat, nam ſecundum communē illam expoſitionem non ſatis congruè apponitur illa dictio, *Hoc*, ſed dicendū fuiſſet, ſubſtantia, & aīa eius; cum ergo dicat καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο ſignificat animam poni vt ſubiectum, hoc verò vt prędicatum, vt ſit ſenſus, & anima eſt hoc ipſum, qđ forma ſecuris reſpectu ſecuris. Cum autem dicit, *Separata enim hac*, probationem adhibet à poſteriori, vt iam diximus, & eſt error in latino codice, vbi enim legimus, *Autem*, eſt legendum *Enim*, & intelligitur ſeparata forma illa à ſecuri, auferri totum eſſe ſecuris, nempe per ſe primò ſeparata vt antea dicebamus Verba autem illa *Nunc autem eſt ſecuris*, accipienda ſunt tanquā correctio ſuppoſitæ falſitatis. Suppoſuit enim, ſecurim eſſe corpus naturale ad maiorem rei declarationem. Sed ne intelligamus, comparationem viuentis cum ſecuri fieri in omnibus, ideo ſubiungit hoc exemplum fuiſſe fictum, quia reuera ſecuris nō eſt corpus naturale, ſed ſecuris eſt corpus artificiale, quod eſt quidem organum quoddam, at non eſt organicum, quale eſt corpus viuens, & mouetur à motore extrinſeco, & vtente extrinſeco; at corpus viuens cuius eſſentia, & quidditas eſt ipſa anima, non eſt (inquit) tale corpus reuera, quale eſt ſecuris, ſed eſt corpus naturale, quod mouetur à motore interno, cum habeat in ſeipſo principium motus, & quietis; hęc enim eſt differentia corporis naturalis, quatenus eſt naturale, ab artificiali, quatenus eſt artificiale. Eſt autem hic notandum artificium Ariſtotelis, qui vſus eſt exemplo ſecuris non modo vt euidenti, quia formam habet ſenſibilem, vt dictū eſt, nam potuiſſet etiam ſimiliter accipere formam aliquam accidentalem non arte factam, vt album; ſed etiam vt inſtrumento quodam, idque ipſe ſignificauit, dum dixit, *Si aliquid inſtrumentorum naturale eſſet corpus*, reſpexit enim quorundam antiquorum ſententiam, qui dicebant animam eſſe quid abſolutum à corpore, quæ nullum alium reſpectum habeat ad corpus, quàm vt mens ipſo corpore tanquam inſtrumento, ſicuti nauta vtitur naui, & homo vtitur ſecuri ad incidendum. Ariſtoteles igitur ita vult animæ definitionem à ſe traditam declarare, vt hic error excludatur ꝙ enim anima vtatur corpore, ipſe nō negat, ſed quod nullum alium habeat reſpectum ad corpus, quàm vtentis ad inſtrumentum, hoc efficaciter negat. quia vult animam eſſe ēt ipſam viuentis corporis ſubſtantiam, & quidditatem, quod vtique non eſſet, ſi eſſet ſolum vtens externum. Ideo ſumit inſtrumentum artificiale, ſecurim, quæ ab his duobus ſimul pendet. à forma ſua informante, quæ eſt figura illa cū acumine, qua eſt ſecuris, & ab utente externo, qui homo eſt, declarat enim naturam animę in hoc cōſiſtere, ꝙ eſt ſicut figura, & acumen in ſecuri, quia eſt quidditas viuentis corporis, & forma dans eſſe, ſed non vt vtens externum, quod ſit ſolū vtens, & non ſit ſubſtantia ipſius viuentis. Ob id tum differentiā, tū conuenientiā tangit Ariſtoteles inter ſecurim & corpus viuens; cōuenientiā qdē quatenus idem eſt anima in viuente, qđ acumen in ſecuri, nēpe forma informans, & quidditas rei; poſtea verò differentiam, qm̄ ſecuris habet vtens extrinſecū, à quo mouetur, quatenus eſt ſecuris nā quatenus eſt inſtrumentū artificiale nō mouetur ab interno principio ad vſum, & operationē, ſed ab extrinſeco; at corpus viuens eſt corpus naturale, qđ habet mouēs internum, qđ quidem eſt ipſamet anima, quare anima non ſolū eſt vtens, vt illi dicebant, ſed ēt forma ſubſtantialis, & quidditas corporis naturalis viuentis. Hic eſt ſcopus, hoc eſt artificium Ariſtotelis in hoc contextu, qđ conſiderare deberent illi, qui ſequūtur opinionē Auerrois de anima intellectiua humana, talis enim eſt hæc Auerrois opinio, qualē Ariſtoteles refutat vt ſententiā antiquorum. Auerroes.n.dicit, intellectū non dare eſſe homini, & hominē eſſe hominem per cogitatiuam, intellectum aūt tanquā extrinſecum quoddā vtens eſſe extra hominis ſubſtantiam, & vti tantum ipſo homine. Ariſtoteles aūt hic naturam omnis animæ declarans in vniuerſum, putat animam reſpectu viuentis corporis eſſe ſicuti acumē reſpectu ſecuris, nō ſicuti hominem vtentem reſpectu ſecuris cuiuſmodi eſſe debet ēt anima intellectiua. Hæc igitur ſecundum Ariſtotelē eſt ſicut figura ſecuris, & figura nauis, non ſicuti nauta, & homo vtens ſecuri, at ſecundum Auerroem eſt ſicuti nauta, & vt homo vtēs ſecuri, quæ nō eſt opinio Ariſtotelis. Auerroes in cōmentario occaſionē ſumēs ab exemplo artificiali ab Ariſtotele ſumpto loco corporis naturalis, differētiam conſiderat inter formā naturalē, & formā arficialem, & inquit. Ablata forma ſubſtantiali aufertur nomē, & definitio rei, immo aufertur ēt materia rei, at ablata forma artificiali, nō aufertur nomē, neque definitio rei, quia nō aufertur eius materia, q̄ adhuc manet in actu pſecto, manet.n.nomē, & definitio ferri ablata figura ſecuris: vnde colligit Auerroes, ꝙ in naturalibus nomē rei primò ſignificat formā, deīde cōpoſitū, hoc.n.tale eſt per formā: in artificialibus vero nomē primò ſignificat materiam, deinde formā, ſeu totū cōpoſitā formatū, vt ſecurim.

Ad

Aduerſus Auerroem quidam poſteriores inſurgunt & argumentum ſumunt ex Ariſtotele in ſecundo Phyſicorum, vbi dicit, quod ſicuti ſe habet forma naturalis ad compoſitum naturale, ita ſe habet forma artificialis ad compoſitum artificiale naturale enim tunc dicitur tale actu, quando habet ſuam formam, ſic artificiale tunc dicitur tale quando habet formam artificialem, nam vnumquodque magis dicitur tale ab actu, quam à potẽtia; itaque ſecuris magis appellabitur ſecuris à forma ſua qua eſt ſecuris quam à materia, quare nomen ſecuris dicitur primo de forma, deinde de compoſito, ſeu de materia, & ablata figura ſecuris aufertur eſſentia ſecuris, non autem manet, vt male dicebat Auerroes, quare concludunt Auerroem in errore fuiſſe, & ſui immemorem, cum ſæpè aliàs dixerit artificialia eſſe talia, per formam, non per materiam. Alij verò, ijque viri eruditi, nituntur Auerroem tueri, ſed verborum Auerrois ita vanam, & extortam expoſitionẽ cogitantes, vt nemo iudicare poſſe videatur eã fuiſſe Auerrois mentem. Hac igitur dimiſſa ego puto, hos omnes prauum ſenſum verbis Auerrois tribuiſſe, nam ſi bene intelligantur, nihil in ſe habent difficultatis. Inſtrumentum igitur artificiale, vt ſecuris, poteſt duobus modis conſiderari; primò quatenus eſt inſtrumentum artificiale; quatenus eſt ſecuris; ſecundò quatenus eſt compoſitũ de prædicamento ſubſtantiæ ſubſiſtens extra animam. Primo modo Auerroes nõ negaret ſecurim eſſe ſecurim per formam ſuam artificialem, quia hoc negando fatuus eſſet, & immemor ſui, cum clarum ſit, quamlibet rem nominari, & eſſe talẽ à ſua forma; ſed hoc in loco non ſumit Auerroes ſecurim, vt ſecurim, ideſt vt corpus artificiale, ſed vt corpus naturale, & vt indiuiduum ſubſtantię actu exiſtens extra animam, patet enim hæc eſſe Auerrois verba in commentario præſenti. Hoc autem modo Auerroes verũ dicit, quod ſecuris non habet eſſe actuale in natura à figura illa artificiali, quia abſolutè conſiderando ſecurim vt corpus naturale, illa figura eſt accidens, quod nõ eſt aptum dare alicui eſſe actuale, neque nomen, & definitionem, prout res accipiuntur, quatenus ſunt ſubſtantiæ exiſtentes extra animam. tota enim exiſtentia ſecuris pendet à ferro, quod in ſecuri habet locum materiæ, ſed eſt compoſitũ ex materia & forma naturali; quare manente ferro, & corrupta figura manet nomen, & definitio ſecuris nõ quidem vt rei arte factæ, ſed abſolutè vt ſubſtantiæ exiſtentis extra animam, quoniã materia ſecuris non corrumpitur ad corruptionẽ illius formæ accidentalis, ſed formata manet ſua propria forma ſubſtantiali, per quam exiſtit actu, non per formam accidentalem. Ideo quando inquit Auerroes, nomen in artificialibus primo ſignificare materiam, deinde vero compoſitum formatum, intelligit cõſiderando ea vt indiuidua ſubſtantiæ exiſtentia extra animam. ſic enim illa forma artificialis eſt accidens. Quod ſi ſumeretur ſecuris vt res arte facta, tunc ſecuris nomen primo ſignificat formam illam artificialẽ qua eſt ſecuris, deinde totum compoſitum, neque hoc negaret Auerroes. Quod autem dicat, forma ſubſtantiali corrupta, corrumpi etiã materiam, difficultatem facere non debet, nõ enim dicit materiam primam corrumpi, quoniã hæc eſt incorruptibilis, ſed materiã propriã illius formæ, redditur aũt propria per proprias diſpoſitiones, quas ſingula forma reqrit, ſic n. quælibet forma propriã materiã poſtulat quæ alij formæ non conuenit. Hæc igitur materia propria corrumpi dicitur per corruptionẽ propriarum diſpoſitionum.

TEXTVS IX.

Conſiderare autem & in partibus oportet, quod dictum eſt. Si enim eſſet oculus animal, anima vtique ipſi viſus eſſet, hic enim eſt ſubſtantia oculi, quę ſecundum rationem, oculus autẽ materia viſus eſt, quo deficiente, nõ eſt amplius oculus, niſi æquiuocè, ſicut lapideus, aut depictus. Oportet igitur accipere, quod eſt in parte, in toto viuente corpore, proportionaliter nanque habet ſicut pars ad partẽ, totus ſenſus ad corpus ſenſitiuum ſecundum quod huiuſmodi.

HIC. Ariſtoteles illud idem declarat, quod declarauit in præcedente contextu, ſed alio accepto exemplo, ibi enim accepit exemplum artificiale, ſecurim, hic verò ſumit exemplũ naturale, mẽbrũ animalis, oculũ, vnde colligit illud idem argumentum qđ colligit ex ſecuri, ad oſtendendum, quòd anima ſit ſubſtantia, & quidditas viuẽtis corporis, nempe quia ea ablata per ſe primo aufertur natura & eſſe ipſius viuentis. Sententia totius literæ hæc eſt. Conſideremus in partibus ipſius animati corporis id, qđ in ſecuri conſiderauimus, & accipiamus oculum, qui cũ ſit inſtrumentũ, habet eſſentiã ſuam conſtitutam in fine, ſeu aptitudine ad finem, in viſu igitur, hoc eſt in potentia viſiua. Ergo forma, & quod quid eſt ipſius oculi eſt

viſus, ergo ablato viſu, patet, quòd oculus non eſt oculus, niſi æquiuocè, quia ſolo nomine eſt oculus, non definitione, quæ ſumitur à facultate videndi. Atqui ſicuti ſe habet viſus ad oculum, ita anima ſenſitiua tota ad totum animal; ſicuti enim ablato viſu, aufertur per ſe ſubſtantia oculi, ita ablata tota anima ſenſitiua aufertur per ſe totum eſſe animalis, ergo tota anima eſt, quod quid eſt animalis, & ſubſtantia vt forma ipſius, quemadmodum viſus eſt ſubſtantia oculi. Vt autem mens Ariſtotelis melius intelligatur, ſciendum eſt, quòd nec exemplum ſecuris, nec exemplum oculi eſt per ſe accommodatum ad oſtenſionem propoſiti, ſed ſolum facta aliqua ſuppoſitione, quoniam enim ſecuris eſt res arte facta, cuius forma eſt accidens, non fuit idonea ad declarandum, quod anima ſit ſubſtantia viuentis corporis, quia ſuſpitionem gignere poterat, an fortaſſe anima ſimiliter eſſet forma accidentalis, ideo Ariſtoteles ſuppoſuit ſecurim, quatenus eſt ſecuris, eſſe corpus naturale, hoc enim eſt ſupponere, quòd illa figura, quæ eſt accidens, ſit forma de prædicamento ſubſtantiæ. Similiter nec exemplum oculi ad propoſitum conferet, niſi facta aliqua ſuppoſitione, nam potentia viſiua non eſt forma oculi de prædicamento ſubſtantiæ, ſed eſt potentia animæ locata in eo inſtrumento corporis, quæ eſt qualitas ſecundæ ſpeciei, ſi quidem vna eſt forma ſubſtantialis, qua totum corpus informatur; nec datur vlla propria forma huius partis diſtincta à forma aliarum partium, & à forma totius, quare forma ſubſtantialis, quæ informat oculum, eſt illa eadem anima qua totum corpus informatur, ſed quia per hanc non ſignificatur, nec conſtituitur propria oculi natura diſtincta à naturis aliarum partiũ, ideo per propriam illius membri potentiam ſignificamus eius eſſentiam, & quidditatem, membra enim ſunt organa diuerſa prædicta diuerſis potentijs ad obeunda diuerſa munera. Non eſt autem inconueniens, quòd potentia viſiua, quæ eſt qualitas, dicatur oculi naturam & eſſentiam conſtituere; eſſet quidem inconueniens in toto, ſed non in parte, quia nulla eſſe poteſt ſubſtantialis forma in parte præter formã totius, ſed eſt in ſingula parte operatio propria, ſed propria potẽtia ad illam, qua diſtinguitur vna pars ab alia. Nec eſt inconueniens, quòd aliqua ſubſtantia ſumpta in reſpectu ad aliud, vt quatenus inſtrumentum eſt, vel etiã quatenus principium, habeat ſuam eſſentiam conſtitutam in aliquo accidente. Quoniam igitur potentia viſiua eſt qualitas, exemplum hoc non conferebat ita abſolutè acceptum ad oſtendendum quòd anima ſit forma ſubſtantialis totius viuentis corporis. Ob id Ariſtoteles non abſolutè accipit oculum, vt oculum, ſed cum hac ſuppoſitione, *Si eſſet oculus animal*, ſupponendo enim, quòd oculus non ſit pars animalis, ſed animal totũ, potentia viſiua conſtituens eſſentiam oculi non poteſt amplius eſſe qualitas, quia neceſſe eſt, vt corpus naturale ſit tale per formam propriam de prædicamento ſubſtãtiæ, ſed ex neceſſitate eſſet forma ſubſtãtialis, Talis itaque eſt anima reſpectu totius viuentis, qualis eſſet potentia viſiua reſpectu oculi, ſi oculus eſſet animal totum, nempè eſſentia ipſius, & ſubſtantia vt forma, qua ablata aufertur totum eſſe viuentis, ſicut ablata potẽtia viſiua non manet oculus, niſi æquiuocè, Ex his colligimus, erraſſe nonnullos, qui hoc in loco oſtendere nituntur, potentiam viſiuam nõ eſſe accidens, ſed ſubſtantiam, hoc enim ſi eſſet, potuiſſet Ariſtoteles, ac debuiſſet accipere abſolutè oculũ, neque vti hac ſuppoſitione, ſi oculus eſſet animal. Alium quoque errorẽ quidã alij committũt, dubitant n. quomodo Ariſtoteles argumentetur à parte animalis ad totum, tanquã à notiore ad ignotius, cũ in textu quarto primi Phyſicorum, dixerit totũ eſſe notius partibus, Reſpondent, illã regulã primi Phyſicorum nõ ſemper eſſe verã, ſed quandoque cõtingere, vt aliqua pars ſit notior toto, vt euenit in propoſito exemplo. Mihi aũt videtur, nec dubium eſſe oportunũ, nec verã ſolutionẽ: Quod. n. ad dubiũ attinet, aliud eſt loq; de cognitione cõfuſa, aliud de diſtincta, Ariſtoteles primo Phyſicorũ textu quarto, dixit, totũ eſſe notius ſenſui, quã partes, loquens de cognitione confuſa, aliam. n. quã confuſam ſenſus non habet, & id de ſolo ſenſu verũ eſt, non de intellectu, quod. n. totũ ſecundum quãtitatem acceptũ cognoſcatur prius, quã partes, non eſt verũ niſi de cognitione ſenſitiua, vt ibi Ariſtoteles indicat. Hoc aũt in loco ſermo eſt de cognitione diſtincta, loquitur. n. Ariſtoteles de eſſentia oculi, & animalis quæ nõ à ſenſu cognoſcitur, ſed ab intellectu, & cognitio diſtincta eſt, quia eſſentiã rei quærere eſt quærere cognitionẽ diſtinctã, quare dubiũ ad rem non pertinet. Solutio quoque ſecundũ ſe falſa eſt, nã regula Ariſtotelis in proœmio primi Phyſicorũ eſt ſemper vera, dũmodo hæc vna conditio ſeruetur ꝙ totum ſit cõprehenſibile ſenſu. notior enim eſt pars terræ, quàm totum elementum terræ, quia tota terra ſenſu comprehendi non poteſt, ſed quando totum ſimul à ſenſu percipi poteſt, ſenſus prius percipit totum quam partem, quare dum loquimur de cognitione ſenſitiua, notius eſt animal oculo. Ratio autem, cur in præſentia notior ſit oculus animali toto, eſt illa, quam in textu præcedenti tetigimus; notiora enim nobis ſunt accidentia, quam forma ſubſtantialis, ideo Ariſtoteles à notioribus progreditur, dum argumentatur à forma accidentali ad ſubſtantialem, ſupponens, ꝙ forma accidẽtalis ſit ſubſtantialis, nam & forma ſecuris, & forma oculi, vt partis, accidens eſt, Ariſtoteles autẽ ſuppoſuit vtramque eſſe formam ſubſtantialẽ, dum ſuppoſuit ſecu-

rium eſſe corpus naturale, & oculũ eſſe animal totum. Conſideranda ſunt verba illa *Oculus autem materia viſus eſt*, cum enim dixerit viſum eſſe formam, & definitionẽ oculi, & ſubiungat oculum eſſe materiam ipſius viſus, quæritur an ſumat oculum ſecluſa anima, ſic enim tenet locum materiæ, an oculum animatum. Primo modo expoſuit Alexander referẽte Simplicio, ac refellente ſumpto argumẽto à ſequentibus verbis Ariſtotelis qui dicit oculum non eſſe ſine viſu, niſi æquiuocè. Ob id putat Simplicius intelligendum eſſe oculum animatum, ſed ſtatim contra hoc dubitat, quia totus oculus animatus non poteſt vocari materia viſus, ſed eſt potius compoſitum ex materia, & viſu tanquã forma; ad hoc reſpondet, animam in oculo duobus muneribus fungi, primo informare ipſum oculum, & viuum reddere; deinde eo vti vt inſtrumento, quæ duo munera animæ ſi nõ re, ſaltem ratione diſtinguuntur. Ariſtoteles igitur ſumit oculum animatum, ideſt informatum ipſa anima, & hoc totum vocat materiam reſpectu animæ vtentis. Sed hæc Simplicij interpretatio admittenda non eſt quia vt cõcedamus animam eſſe & informantem, & vtẽtem, Ariſtoteles hic eam nõ conſiderat vt vtentem, ſed ſolum vt informantem, & fungẽtem officio formæ, cum velit oſtendere animam eſſe eſſentiam, & definitionem viuentis, ſicuti viſus reſpectu oculi. Declarandum igitur eſt, quomodo oculus dicatur materia reſpectu viſus accepti vt formæ, non vt vtentis organo, loquimur enim de actu primo, non de operatione. Ego igitur puto rectam eſſe Alexandri expoſitionem, ſi ſano modo intelligatur, quam videtur hic accepiſſe Themiſtius, qui dicit, viſus eſt forma oculi, oculus autem eſt totum cõpoſitum, at eius corpus eſt materia ipſius viſus, reuera enim oculus ſignificat totum compoſitum, at dum refertur ad viſum tanquam ad formam, ſignificat materiam, quia concernit materiam, ſicut ſi diceremus hominem eſſe materiam animæ rationalis ideſt corpus hominis, cum enim compoſitum ex materia, & forma conſtet, ſolet Ariſtoteles nominatione compoſiti, modo formam, modo materiam ſignificare, dum enim hominem referimus ad ſemen, dicimus ſemen eſſe materiam, hominem autẽ ſignificare formam quia eſt homo per formã, vnde inquit Ariſtoteles primo de Cælo nonageſimo ſecundo, qui dicit Cælum, qui dicit hominem, dicit formam, dum autem hominem referimus ad animam, ipſum dicimus eſſe materiam, vt hic Ariſtoteles dicit oculum reſpectu viſus eſſe materiã ideſt illud corpus, quod in oculo eſt, eſſe materiam ſubſtantẽ viſui tanquam formæ. In illis autem verbis, *Quo deficiente non eſt amplius oculus niſi æquiuocè*, notandũ eſt, Ariſtotelem in textu præcedente hanc eandem ſententiam protuliſſe de forma ſecuris, quare idem hic ſignificat dicens, *Quo deficiente*, quod ibi dicens, *Separata autem hac*. Vnde patet, quàm vana ibi fuerit annotatio Simplicij, qui dixit, Ariſtotelem de anima loquentem non dixiſſe animam interire, ſed ſeparari tantum à corpore; attamen hic Ariſtoteles dicit *Quo viſu deficiente*, quare ſeparari ibi ſignificauit deficere, & hic ſimiliter de anima loquitur, quia, & per formam ſecuris, & per formam oculi vult ipſam animæ eſſentiam declarare. Tandem Ariſtoteles quando dicit *Oportet igitur accipere*, argumentationem ſuam concludit, tranſiens ab oculo ad totum animal, & inquit ita dicendum eſſe de toto ſenſu reſpectu animalis, quod de viſu reſpectu oculi; ſicut enim viſus eſt eſſentia oculi, cum eo ablato, auferatur oculus, ita ſenſus totus, ideſt tota anima ſenſitiua eſt eſſentia animalis totius, & anima vniuerſa viuentis corporis vniuersè ſumpti. Affert autem rationem huius conſequentiæ ab oculo ad animal, & inquit: ſicuti ſe habet pars ad partem, ita totum ad totum, pars ſenſus eſt viſus, & oculus pars animalis, vt ſe habet viſus ad oculum, ita ſenſus ad animal, viſus eſt forma oculi, ergo ſenſus eſt forma animalis, & ſimiliter anima eſt forma viuentis. Quòd autem ita ſe habeat, patet, quia poſito viſu ponitur oculus, & ablato aufertur, ſic poſito ſenſu ponitur animal, & ablato aufertur. Quomodo autem dicat viſum eſſe partem ſenſus, non eſt quærendum in præſentia, videlicet an verè partem an potentiam, certũ enim eſt ſenſum hic ſignificare animam ipſam ſenſitiuam; quæ eſt forma animalis; viſum autem propriè acceptum non eſſe verè partem animæ, ſed potentiam, attamen ſtante Ariſtotelis ſuppoſitione, *Si eſſet oculus animal*, neceſſe eſt, viſum eſſe verè partem animæ ſenſitiuæ, & ea oculum informare, ſicuti tota anima totum animal, oculus enim eſt pars animalis, & ſupponitur eſſe vt animal totum, ergo ſtante hoc ſuppoſito, neceſſe eſt id, per quod animal eſt animal, ita ſe habere ad animal, vt id, quo oculus eſt oculus, ſe habet ad oculum. Nota Ariſtotelem, dicere, *Secundum quod huiuſmodi*, ideſt, quatenus ſenſitiuum, quia animal eſt etiã viuens, & corpus miſtũ, & abſolutè corpus, quare ſenſus non ita ſe habet ad animal, quatenus eſt corpus, vel miſtum, vt ſe habet viſus ad oculum, ſed vt viſus ad oculum, ita ſenſus ad animal, acceptum, quatenus eſt animal. Ex hoc loco aliqui ſumunt argumentum ad probandum, quòd in vno compoſito non poſſint eſſe plures animæ, ſeu plures formæ de prædicamento ſubſtantiæ. Cum enim dicat Ariſtoteles, corrupto viſu non remanere oculum, niſi æquiuocè, ſignificat nullam ſubſtantialem formam remanere, quia ſi remaneret aliqua, conuenirent in illa tanquam in communi natura vniuoca oculus cum viſu, & oculus ſine

viſu. Significans autem nullam remanere, ſignificat nullã ineſſe oculo præter viſum, quia ſi ineſſent aliæ, illæ poſſent remanere corrupto viſu, & ita non eſſet verum, quòd ille eſſet oculus æquiuocè, immò adhuc cum oculo conueniret in communi vniuoco. Sed hæc horum argumentatio vana eſt, nam ponendo in oculo plures formas ſubſtantiales, vel etiam in animali, negare, poſſem id, quod ipſi ſupponunt, aliàs remanere corrupta vltima, dicam enim omnes ſimul corrumpi, ſicuti videmus in interitu hominis non remanere formam animalis, nec formã viuentis, ſed ſimul eodem momento has corrumpi, quo deſinit eſſe homo; ſed dico præterea, quod ſiue remaneant aliæ formæ poſt interitum vltimæ; ſiue non remaneant, dictum Ariſtotelis ſemper verum eſt, quòd non ſumatur oculus niſi æquiuocè; non enim dicit Ariſtoteles, quòd in nullo vniuoco côuenient amplius, ſed quòd quatenus oculus, non conuenient in vniuoco, hoc eſt in hoc communi nomine, oculus, quod patet in ipſomet Ariſtotelis exemplo, nam oculus viuus, & oculus lapideus conueniunt in communi vniuoco, quatenus corpora ſunt, at non in hac voce, oculus, quæ eſt eis communis æquiuoca, ſic etiam homo viuus, & homo mortuus conueniunt in vniuoco, in nomine corporis, ſed in hoc nomine, homo, æquiuocè.

TEXTVS X.

Non eſt autem, quod abiecit anima potentia exiſtens, vt viuat, ſed quod habet, ſemen autem & fructus potentia huiuſmödi corpus eſt. Sicut igitur inciſio, & viſio, ſic & vigilia actus, vt autem viſus, & potentia inſtrumenti, ſic anima: corpus autem quod potentia eſt, ſed ſicut oculus eſt pupilla, & viſus, & ibi anima, & corpus animal.

IN hoc contextu vult Ariſtoteles declarare verba illa in definitione animæ poſita *Potentia vitam habentis*, & ab eis prauũ ſenſum, in quem incidere aliquis poſſet, remouere. Credi enim poterat, quòd corpus potentia vitam habens, ſit corpus ſine anima, nam ſi vita eſt anima, vel non ſine anima, videtur, quod potentia ad vitam ſit potentia ad recipiendum animam. Ariſtoteles igitur hunc ſenſum reijcit, & illum adducit, quem nos iam declarauimus, quòd per potentia vitam habens, intelligendũ eſt ipſum compoſitum animatum, non corpus ſine anima, quod dicitur materia animæ. Poſtea verò dat nobis documentum quoddam pro definitione animæ benè intelligenda. Verbum illud *Abiecit*, fecit aliquos exiſtimare non de ſola viuentium materia Ariſtotelem loqui, ſed etiam de cadauere, (hoc enim dicitur abieciſſe animam) & oſtendere nec materiam, nec cadauer dici potentia vitam habens, ſed corpus ipſum, quod iam animam habet, cum ſit in potentia ad operationem, quæ vocatur vita. Sed ego puto, Ariſtotelem non reſpexiſſe cadauer, nemo enim exiſtimaret illud eſſe potentia viuens, neque de hoc eſſe poterat aliqua dubitatio, ſed ſolũ de materia viuentis, hæc enim eſt in potentia ad animam recipiendam. Hanc igitur ſolam reſpicit Ariſtoteles, eamque ſignificat nomine ſeminis, ſicut etiam alias dicere ſolet plantas, & animalia ex ſemine fieri tanquam ex materia, vt primo Phyſicorum ſexageſimo ſecundo, & alibi. Verbum igitur *Abiecit*, non ſumitur hic propriè pro eo, quod eſt amittere animam, ſed ſolum pro eo, quod eſt non habere animam. Quod exempla ſequentia declarant, cum inquit *Semen autem, & fructus* ſemen enim non amiſit animam, ſed eſt in potentia, vt eam recipiat. Poſſunt autem hæ duæ voces hic ſumi, vt idem ſignificantes, fructus enim plãtarum propriè vocatur ipſum ſemen, eaque eſt communis interpretum expoſitio. poſſumus etiam dicere, Ariſtotelem duo diuerſa reſpicere, & per ſemẽ ſignificare ſemen animalium, quod quidem propriè dicitur ſemen, per fructum autem ſemen plantarum. Quoniam igitur ſemen eſt materia, quę eſt in potentia ad animam, ſiue animalis, ſiue plantæ, dicit Ariſtoteles, ſe hanc non intellexiſſe, quando dixit potentia viuens, ſed intellexiſſe id, quod iã habet animam, quod eſt corpus animatum, ſemen autem, & fructus eſt materia, quæ eſt in potentia vt fiat tale corpus, quod ſit potentia viuens, ideſt in potentia ad operationem. Materia enim eſt in potentia ad formam, forma autem acquiſita, & compoſito formato, ipſum poſtea dicitur in potentia ad operationem, id eſt aptum operari. *Sicut ergo inciſio, & viſio*. Hæc eſt ſecunda pars huius contextus, in qua Ariſtoteles documentum quoddã nobis tradit ex dictis collectum, ad vitandam enim omnẽ ambiguitatem, & errorẽ, diſtinguit ea omnia, quæ pro præſenti occaſione poſſunt in viuenti corpore cõſiderari, ne in definitione animæ vnũ pro alio accipiamus, ſicut modo annotauit poſſe aliquem ſumere materiã pro compoſito, diſtinguit igitur hæc quatuor, materiam, compoſitũ, formã, & operationem, quas vocauerat

actum

actum primum & ſecundum, ut in definitione animæ intelligamus animam uocari actũ primum, non ſecundum, & corpus potentia uitam habens intelligamus totum compoſitũ animatum, non corpus ſine anima, quod hẽt locum materiæ; & uitam intelligamus operationem, ad quam obeundam aptum eſt id, qđ habet animam, ſic enim facta horum omniũ diſtinctione, non poſſumus errare in intelligẽtia definitionis animæ. Expoſuit primo loco operationem, quam ſignificat per inciſionem, & uiſionem, non recedens ab exemplis oculi, & ſecuris, quibus antea uſus eſt., & inquit has eſſe actus eo modo, quo uigilia eſt actus, nempè actus ſecundos. nam in textu quinto dixerat uigiliam ſimilem eſſe ſpeculationi, quæ ſignificabat actum ſecundum. Deinde ſecundo loco cum dicit. *Vt autem viſus, & potentia inſtrumenti ſic anima.* Stans in iiſdem exemplis ſignificat actum primum, nam viſus, ideſt potentia viſiua eſt actus primus, & forma oculi, potentia verò inciſiua eſt actus primus, & forma ſecuris, talem dicit eſſe animam reſpectu uiuentis corporis, nempe actum primum, & eſſentiam eius; Cum autem dicit, *Corpus autem, quod potentia eſt*, verba hæc poſſunt intelligi de corpore animato compoſito, quod dicatur potentia ad operationem: ſed mihi magis placet, ut intelligantur de corpore, quod eſt altera pars compoſiti animati, ideſt materia ſubſtans animæ, hoc enim dicitur eſſe potentia ad animam, nã etiam ſequentibus verbis accipiet corpus pro materia, non pro compoſito. Tandem ponit ipſum compoſitum, quod ex tali materia, & illa forma conſtat, cum dicit. *Sed ſicut oculus eſt pupilla, & uiſus, & ibi anima, & corpus animal.* Animal enim eſt compoſitum animatum. Conſtans ex anima tanquam forma, & corpore tanquam materia, quemadmodum oculus ſignificauit totum animatum conſtans ex pupilla tanquam materia, & potentia viſiua tanquam forma, nomine enim pupillæ ſignificat totum aggregatum tunicarum, & humorum oculi, hoc eſt ipſam oculi materiam. Sic igitur diſtincta conſpiciuntur in uiuente corpore hæc quatuor, forma, materia, operatio, compoſitũ, in definitione animæ actus primus ſignificauit formam, potentia ad uitam, ſignificauit potentiam ad operationem, corpus autem naturale potentia vitam habens, ſeu organicum, ſignificauit ipſum compoſitum animatum, qđ ex anima, & corpore conſtat, hæc enim omnia dum diſtinguimus, errare non poſſumus.

Multi hoc in loco verba Ariſtotelis conſiderantes, qui dicit oculus eſt pupilla & uiſus, animal eſt corpus, & anima, occaſionem ſumpſerunt diſputandi de tertia entitate compoſiti, quam efficaciter tuetur Scotus tertio ſententiarum, diſtinctione ſecunda, quæſtione ſecunda, Putauit enim compoſitum dicere tertiam entitatem diſtinctam ab entitate materiæ, & ab entitate formæ. Aduerſus quam ſententiam alij argumentum ſumunt ex his Ariſtot. verbis, dum enim dicit animal eſſe corpus, & animam, ſignificare uidetur compoſitum non eſſe ens aliquod diſtinctum à materia, & forma ſimul ſumptis, licet ab vtraque diſtinguatur ſeorſum accepta. Dicunt enim, compoſitũ nec eſſe materiam, nec eſſe formam, ſed tamen eſſe materiam cum forma. At Scotus putat, cõpoſitum eſſe ens quoddam diſtinctum à materia, & à forma non modo ſeorſum, ſed etiam coniunctim acceptis. Ad hanc ſententiam uidetur accedere Simplicius cum horum verborum interpretatione, inquit enim uerba hæc ſumenda eſſe in ſenſu cauſali, non in ſenſu formali, reuera enim compoſitum non eſt materia, ſed ex materia, & forma conſtat; eandem ſententiã ſequi uidetur Ioannes Grammaticus primo Phyſicorum decimoſeptimo. Sed iſta quæſtio eſt aliena à præſenti loco, & potius ad Metaphyſicum pertinet; loquitur enim Ariſtoteles de hac re in ſeptimo, & octauo Metaphyſicorum; hoc autem in loco certum eſt nihil conferre ad Ariſtotelis ſcopum, an dicamus hanc eſſe prædicationẽ formalẽ, an dicamus cauſalem, ſatis enim eſt Ariſtoteli in præſentia habere, quòd compoſitum ſit aliud à materia, & aliud à forma ſeparatim acceptis; quod autem ſit idem, vel non ſit idem cum illis ſimul iunctis, nihil ad propoſitum conducit; Mea quidem ſententia eſt, quòd ſi loquamur de toto reſpectu partium materialium, ut de miſto, reſpectu quattuor elementorum, neceſſe eſt totum ſignificare nouam entitatem, & diuerſã etiam à componẽtibus, ſimul ſumptis, aurum enim non eſt ignis, aer, aqua, terra, ſed aurum, & de hoc intellexit Ariſt. in textu vltimo ſeptimi Metaphyſicorum, quando dixit ſyllabam BA. non eſſe B & A. ſed quid aliud. Huius autem ratio ponitur ab Auerroe in eo loco, materiæ enim ſuperuenit forma noua, quæ rem diuerſam conſtituit, duæ autem illæ literæ ſunt materia ſyllabæ, in quas ſuperuenit quædam noua forma ipſius ſyllabæ, quæ eſt quid diuerſum ab A, & B. Sed in compoſitione materiæ cum forma ratio hæc locum non habet, qa nulla alia natura his duabus ſuperuenit, ideo compoſitum nihil aliud eſt, quàm materia habens formam, uel forma perficiens materiam. Neq. propterea labefactatur diuiſio ſubſtantiæ, ab Ariſtotele facta in textu ſecũdo in materiam, formam, & compoſitum, nam & materia, & forma ſeparatim ſumpta differt a compoſito, quare tria ſunt ſignificata huius uocis ſubſtantia at materia habens formam eſt compoſitũ ipſum. Vt autem omnis hac in re difficultas tollatur, puto vtendum eſſe hac diſtinctione, quæ fortaſſe apta eſt diſſidium prædictum conciliare. Materia, & forma poſſunt dupliciter

conſiderari

conſiderari, aut ſecundum proprias earum eſſentias, ac definitiones, aut ſecundum actualem exiſtentiam extra animam: primo modo, dico, eas ſeorſum, & coniunctim acceptas diſtingui à compoſito, alia enim eſt eſſentia cōpoſiti, ac definitio, alia materiæ, alia formæ, ideo ſi quis etiam ſimul iungat definitiones materiæ, & formæ, hę non prædicabuntur de compoſito, eius enim eſſentia diſtincta eſt ab eſſentijs materię, & formę etiam ſimul iunctis. Sic autem materia, & forma habent rationem principiorum, nullus autem effectus eſt ſua principia, neque diuiſim accepta, neq. coniunctim. In hoc ſenſu defendi poteſt opinio Scoti, nam eſſentia compoſiti diſtincta eſt ab eſſentijs materiæ & formæ etiam ſimul ſumptus, proinde compoſitum dicit tertiam entitatem idest tertiam eſſentiam. At ſi entitatem pro exiſtentia ſumamus, & ens pro re exiſtente, compoſitum exiſtens nihil aliud eſt, quàm materia exiſtens formata, & forma exiſtens in materia, non enim alio modo exiſtit materia, quam ſub forma nec alio modo exiſtit forma, quàm in materia. Hoc modo compoſitum nō dicit tertiam entitatem, hoc eſt tertium ens, quia cum materia, & forma ſeruentur in ipſo integrè, & nulla noua natura eis iungatur, ſi quidem compoſitum non dicitur ex alia re cōpoſitum, quàm ex his duabus igitur compoſitum non eſt alia res, quàm materia exiſtens cū forma. Per hæc puto ſolui poſſe omnia argumenta hinc inde adducta, & omnes Ariſtotel. authoritates facilè ad conciliationem, & ad bonum ſenſum trahi; eas enim in præſentia conſiderate, & fuſius de hac re diſputare non eſt præſentis ſpeculationis.

TEXTVS XI.

Quod igitur non ſit anima ſeparabilis à corpore, aut partes quędam ipſius, ſi partibilis nata eſt, nō immanifeſtum eſt, quarundam.n. actus partium eſt ipſarum. At verò quaſdam nihil prohibet, propterea quod nullius corporis ſunt actus. Amplius autem immanifeſtum ſi ſit corporis actus anima, ſicut nauta nauis. Figura igitur ſic determinatum, & deſcriptum ſit de anima.

HIC contextus continuandus eſt cum præcedētibus ſecundum Auerroem hoc modo. Tradita animæ definitione communi, Ariſtotel. hic ex ea colligere vult, quantum colligi poteſt de animæ ſeparabilitate, vel inſeparabilitate à corpore, quoniam (vt ait Auerroes in commentario duodecimo primi libri) ab omnibus ſemper fuit valde deſideratum cognoſcere, an anima ſit ſeparabilis à corpore, an inſeparabilis, ideo aſſignata communi animæ definitione, ſtatim videbatur ab aliquo poſſe poſtulari, ut huic quæſtioni ita optatæ ſatisfieret, quia uidetur bona definitio ſoluere debere omnia dubia, quæ In re contingunt. Ariſtoteles igitur vult oſtendere, quid manifeſtè colligatur ex ea definitione de hac quęſtione, & quid dubij adhuc maneat, etenim definitio communis, & confuſa non poteſt omni ex parte difficultates ſoluere, ut in textu ſequente Ariſt. dicturus eſt. Sunt in textu hoc tres partes: in prima facit Ariſtoteles id, quod dictum eſt, in ſecunda tangit etiam alterum quoddam; quod adhuc eſt immanifeſtum de anima; in tertia concludit. In prima parte ad modum corollarij colligit, quòd ex dictis patet, animam eſſe à corpore inſeparabilem, ſed addit veluti correctionē quandam quando inquit. *Aut aliquæ partes, ſi partibilis nata eſt*, quaſi dicat, eſt manifeſtum ex definitione animæ; quòd vel omnis anima eſt inſeparabilis à corpore, vel ſaltem aliquæ eius partes, ſi modo anima partes habeat. Sic autem ſignificat Ariſt dubium eſſe de aliqua aīæ parte, an ſit inſeparabilis, an ſeparabilis. His aūt verbis duo dicta continentur quæ conſideranda à nobis ſunt, & ratio utriuſque, quam ſtatim Ariſt. adducit Primum dictum eſt. de quibuſdā partibus animæ manifeſtum eſt, quòd ſunt inſeparabiles à corpore, huius rationem ſubiungit, quia ſunt actus corporis. Alterum dictum eſt, de quibuſdam partibus animæ dubium eſt, an ſint inſeparabiles à corpore, an ſeparabiles, huius rationem adducit, quia non ſunt actus alicuius corporis, innuens animam intellectiuā, quæ cum nō videatur eſſe actus corporis, videtur ſeparabilis eſſe à corpore. Ideo ex hoc loco ſumunt multi argumentum contra Alexādrum ad oſtendendum, ꝙ intellectus non dat eſſe corpori, & eſt ſeparabilis à corpore; ſed nos poſtea conſiderabimus, an locus hic refragetur, an ſuffragetur ſententiæ Alexandri Hactenus enim ſolum in confuſo propoſuimus ſenſum Ariſtotelis in hac prima parte, nūc ſingula diligentius conſideremus. In primis eſt videndum, quid Ariſtoteles intelligat per *partes*, nam duæ ſunt expoſitiones. Aliqui dicunt, vt Ioannes Grammaticus, partes, hic ſignificare partes ſubiectiuas, ideſt, ſpecies animæ ſecū-

dum

dum ſubſtantiam diſtinctas, nempè vegetalẽ, ſenſitiuam, intellectiuam. Aliqui verò, qui tuẽtur has non eſſe diuerſas animas, ſed diſtinctas potentias eiuſdem animæ, ita vt in homine vnica ſit anima prædita his diuerſis potentijs, dicunt, partes hic non ſignificare ſpecies, ſed ſolum potentias, & aduerſus alteram expoſitionem ita argumentantur. Si Ariſtoteles intelligeret diuerſas animæ ſpecies, ſibi contradiceret, quia in definitione animæ dixit vniuerſaliter, ꝙ omnis anima eſt actus corporis, hoc igitur debet competere omnibus ſpeciebus, quo modo igitur hic ſubiungit, quaſdam partes nullius eſſe corporis actus? hoc igitur dicit de potentia aliqua, non de ipſa animæ ſubſtantia. Sed ego accipiendam puto priorem expoſitionem duobus nixus argumentis. Primò quia potentiæ ſunt qualitates, de quibus nec dicere, nec imaginari poſſumus, quòd ſint ſeparabiles, qualitas enim nõ eſt ſeparabilis à ſubiecto. Si etiam dicamus potentias non diſtingui à ſubſtantia animæ vt ipſimet exiſtimant, nec fieri poteſt, nec cogitari, ꝙ ſeparetur aliqua potentia à corpore abſque ſeparatione animę. Quare argumentum ipſorum contra eos quoque viget. Præterea vt admittamus non eſſe duas diſtinctas animę partes ſenſitiuam, & intellectiuam in homine, at nonne in bruto, & in homine ſunt diſtinctæ, & ita ſenſitiua, & vegetalis in animali, & in planta? Cum igitur Ariſtoteles non de ſolius hominis anima loquatur, ſed de anima in communi ad hominẽ, bruta, & ſtirpes, debuit has vt diſtinctas animę partes conſiderare; reſpicienda enim fuit harũ differentia principalis, qua diſſident ſecũdum ſubſtantiam in diuerſis viuentibus, in eodem autem uiuente an diſtinguantur ſecũdũ ſubſtantiam hæ partes, alibi conſiderabimus. Ad argumentum autem iſtorum dico, nullam eſſe in Ariſtotele contradictionem; quia quandoque contingit, vt notum ſit vniuerſale, de aliquo tamen particulari dubitemus, dum illud vniuerſale non animaduertimus, ut quando putamus aliquam mulam eſſe prægnantem, ꝙ ipſe Ariſtoteles monet in primo Poſteriorum textu centeſimoprimo. Ariſtoteles igitur ſuperius de omni anima aſſeueranter dixit, ꝙ eſt actus corporis. idque voluit de omni anima indubitanter credi, ſed hic, (vt iſti quoque fatentur) non aſſeueranter loquitur ſed dubitatiuè, & inquit, dubium eſſe de aliqua animę parte, dum ſingulas animæ partes conſideramus, an ſit alicuius corporis actus. Cum enim intellectus non ſit additus alicui organo, videtur, ꝙ nullius corporis ſit actus; at ſi hic quoque aſſeueranter diceret aliquam animæ partem non eſſe alicuius corporis actum, vtique ſibi contradiceret. Dicit autem Ariſt. *Si partibilis nata eſt* Quia nondum cognoſcimus, an anima habeat partes, ſed hoc declarabitur poſtea. Quod autem dicit. *Quarundam enim actus*, non ita eſt intelligendum, vt partes animæ dicantur habere actum, non enim vult ſignificare Ariſtoteles actum ipſarum partium animæ, ſed eſt modus quidam loquendi, qui nil aliud ſignificat, quã ꝙ quædam partes animæ, ſunt actus partiũ corporis, quaſi dicat, actus, qui de aliquibus animę partibus prædicatur, eſt actus ipſarum partiũ corporis, ſicuti ſi diceremus, Animal hominis, ideſt animal, quod de homine prædicatur. Significat autem Ariſtoteles partem animæ vegetalem, & partem ſenſitiuam, ex eo enim, ꝙ ſunt addictæ diuerſis partibus corporis tanquã inſtrumentis proprijs, ſumit, ꝙ ſunt actus corporis, qui ſine corpore, nec operari, nec eſſe poſſunt. In hoc primo dicto & eius ratione ab Ariſtotele adducta, cognoſcendum eſt, quę nam ſit vis huius conſequentiæ, ſunt actus corporis, ergo inſeparabiles à corpore. Certum eſt, Ariſtotelem hoc deducere ex definitione animæ, vt indicat illa dictio. *igitur*, colligit enim hoc ex dictis, at nihil dictum eſt, vnde hoc colligatur, niſi ipſa animæ definitio; quod etiam patet in illo aſſumpto, quædam partes animæ ſunt actus corporis; ſumit enim Ariſtoteles pro medio actum acceptum in definitione animę, & ex hoc infert, ꝙ anima eſt à corpore inſeparabilis, ergo ille fuit talis actus, ex quo infertur inſeparabilitas animæ à corpore, neque de hoc dubitat Ariſtoteles, dum dicit aut anima, aut partes quædam, ſed dubium indicat tantummodo de partibus animæ, quænam ſub illa definitione contineantur, videlicet, an omnes cõtineantur, an non omnes. pro comperto enim habet, quòd illæ, quibus cõpetit illa definitio, ideſt quæ ſunt actus corporis, ſunt inſeparabiles à corpore, ſed dubium eſſe ſignificat, an omnes ſint actus corporis, ideo inquit, aut omnis anima, aut ſaltem illæ partes animæ, quæ ſub ea definitione continentur, ſunt inſeparabiles, quia actus corporis eſt inſeparabilis à corpore, cuius eſt actus. Patet igitur, quòd actus in ea definitione non ſignificauit alium actum, quàm formam informantem, quia actus aſſiſtens eſt inſeparabilis ab illo, cui aſſiſtit, ſicut nauta eſt ſeparabilis a naui. Hoc igitur fuit primum Ariſtotelis dictum, & ratio eius, in quo Ariſt expreſſit id, quod manifeſtum eſt de partibus animæ ex ipſa animę definitione. Sequitur ſecundum dictum, & eius ratio, in quo ſignificat id, quod non eſt manifeſtum, ſed dubium quando dicit. *At verò quaſdam nihil prohibet, propterea quod nullius corporis ſunt actus*. Quod quidem dictum implicitè in primo continebatur, ſed hic expreſsè ponitur ab Ariſtotele, nam quando dixit, aut omnes, aut aliquas animæ partes eſſe inſeparabiles, quia ſunt actus corporis, ſignificauit dubium eſſe de quibuſdam, an ſint actus corporis, nam illa alternatiua, aut omnis anima, aut aliquæ partes, ſignificauit,

cauit, dubium, & incertum eſſe de aliqua parte. Nam ſi de omnibus manifeſtum fuiſſet, ꝙ ſint actus corporis, non oportebat addere, aut aliquæ partes. Similiter ſi de aliqua parte notum fuiſſet, quod ſit ſeparabilis, non oportebat dicere, aut aīa, aut aliquæ partes, ſed dicēdum fuiſſet ſolū, ꝙ aliquę partes ſunt manifeſtè inſeparabiles, & aliquæ manifeſtè ſeparabiles; ergo indicauit Ariſt. clarū eſſe de qbuſdā, ꝙ ſunt inſeparabiles, ꝙ fuit primum dictum; de quibuſdam autem dubium an ſint ſeparabiles, an inſeparabiles, quod eſt ſecundum dictum ab Ariſtotele nunc expreſſum. Ob id quando dicit, *nihil prohibet*, verba hæc optimè ab Alexandro exponuntur, qui dicit hęc eſſe verba dubitātis, & Ariſtotelem hæc non proferre aſſertiuè, ſed tanquam dubitando, quaſi dicat, non eſt ſatis clarum de quibuſdam, quia videntur ſeparabiles propterea quod non ſunt actus corporis alicuius. Sed aduerſus hanc Alexandri expoſitionem inſurgit Ioannes Grammaticus, & omnes Auerroiſtæ, & Alexandrum derident dicētem hæc eſſe verba dubitantis, nam dicunt, manifeſtum eſſe, Ariſtotelem aſſertiuè loqui dicēdo, nihil prohibet quaſdam animę partes eſſe ſeparabiles, quia nullius corporis ſunt actus. Iō hic eſt inter præcipuos locos apud Ariſtot. vnde argumentum ſumunt aduerſus ſententiam Alexādri de humano intellectu. Ego verò eos deridendos puto, & miror eorum pertinaciā, & cæcitatem, oſtendam enim falſam eſſe eorū expoſitionem, & verba hæc non eſſe aſſertiua, ſed dubitatiua. Eorum expoſitio hęc eſt. Dicūt Ariſtotelem in definitione animę ſumpſiſſe actum communiter, vt continet informantem, & aſſiſtentem, nunc autem cum dicit, aliquas partes, ideſt, intellectiuam, nullius corporis eſſe actum, inquiunt ipſum negare ſolum, ꝙ ſit actus informans, quia non negaret eſſe actum vt aſſiſtentem; putant igitur definitionem animæ fuiſſe communem omnibus partibus animæ, & competere animæ intellectiuæ, quatenus eſt actus aſſiſtens, quam hic Ariſto. inquit, ſeparabilem eſſe, quia non eſt actus informās; alijs autem partibus animæ, dicunt, eam definitionem competere, quatenus ſunt actus informantes, ideo Ariſtoteles inquit alias eſſe inſeparabiles à corpore. Sed in hac expoſitione eſt multiplex error, & contradictio; primum quidem ſi actus acceptus in definitione animæ fuit indifferens ad informantem, & aſſiſtentē, ergo Ariſtoteles ex ea definitione non magis poteſt colligere inſeparabilitatem, quàm ſeparabilitatem, nulla enim facta illius actus diſtinctione (ſicuti hactenus nullam fecit) ex eo ita communiter ſumpto nihil colligere poteſt, quomodo igitur dicit eſſe manifeſtum ex dictis, quod vel tota anima, vel aliquæ partes ſūt inſeparabiles? quoniam igitur nunc ſumitur actus pro ſolo informante, (vt ipſi dicunt) neceſſe eſt, vt etiam in definitione animæ ita ſumptum eſſe fateantur, cum Ariſtoteles ex ea definitione actum ſumat, quam veritatem ipſemet Auerroes confitetur in commentario vigeſimoſecundo huius libri, ubi dicit, apparere ex definitione animæ, ꝙ anima vegetalis, & anima ſenſitiua ſunt inſeparabiles a corpore, quia perfectio non poteſt ſeparari ab eo, cuius eſt perfectio, ideo valida eſt ratio hæc Ariſtotelis, qua probat omnem animam, quæ ſit actus corporis, inſeparabilem eſſe, & id, quod ibi dicit Auerroes, legitur etiam clarè, & fusè apud Alexandrum in primo ſuo libro de anima capite quinto. Præterea ſi in definitione animę ſumptus eſſet actus indifferenter, & communiter, Ariſtoteles hic falſum diceret negando intellectum eſſe corporis actum, eſt enim actus ſub illo actu comprehenſus, cum ſit ſaltem aſſiſtēs. Præterea ſi Ariſtoteles in illa definitione accepiſſet actum communiter, debuiſſet poſtea diſtinguere, eos duos actus, hoc certè ante hunc contextum facere debuiſſet ſecundum eorū expoſitionem, ſed ſaltem in ſequenti parte, qñ diſtinguit ipſas animę partes, oſtendere debuiſſet, vegetalem, & ſentientem eſſe actus informantes, intellectiuam vero eſſe aſſiſtentē. Hāc tamē diſtinctionem nullibi facit in his libris, ergo non accepit actum ita in communi, ſed pro informante ſolum, vt antea multis argumentis cognoſcere potuimus. Quoniam igitur fateri coguntur, actum in definitione animæ ſumptum eſſe pro informante ſolum, nōne erit contradictio manifeſta, & inſolubilis in verbis Ariſtotelis, ſi hic aſſertiuè dicat aliquam animæ partem non eſſe actum corporis, cum in definitione animæ id vniuerſaliter de omni anima affirmauerit? eſt enim contradictio inter vniuerſalem affirmatiuam, & particularem negatiuam. Omninò igitur fateri coguntur, veram eſſe expoſitionem Alexādri dicentis hæc verba non eſſe aſſertiua, ſed dubitatiua, ſic enim non eſt contradictio, quia poſſumus aliquid cognoſcere vniuerſaliter, & dubitare de aliquo particulari. Talis eſt dubitatio Ariſtotelis de intellectione, & intellectu in uariis locis primi libri de anima, quæ ex eodem quoque fundamento oriebatur, vt patet in textu nonageſimoſecundo eius libri, vbi Ariſtoteles inquit, ne fingi quidem poſſe cui corporis parti intellectus ſit alligatus. Ex eo igitur ꝙ non eſt alligatus organo, dubium oritur an ſit actus corporis, necne, at non certitudo, quod non ſit actus; nam in textu tertiodecimo primi libri dixit Ariſtoteles non poſſe cognoſci, ꝙ aliqua pars animæ ſit ſeparabilis à corpore niſi ex aliqua propria operatione, quæ fiat ſine interuentu corporis, ergo ſi hactenus nullam nouimus propriam intellectus operationem, quomodo poteſt Ariſt. hic aſſertiuè dicere, ꝙ eſt ſeparabilis, quia non eſt actus corporis? cer-

tè

tè hoc dicere non poteſt, ſed in tertio tantum libro id declarabitur, non ante. Propterea vana ſunt omnia aduerſariorum argumenta, quæ ſumuntur ex varijs locis primi, ac ſecundi libri de anima, ad oſtendendam abſtractionem intellectus à corpore, quia in ijs omnibus locis Ariſtoteles de intellectu loquitur dubitatiuè, & ſecundum id quod hominibus videtur, non ſecundum ipſam rei veritatem iuxta mentem propriam. ſicuti etiam mox in textu vigeſimo primo huius libri manifeſtè videbimus, vbi dicet nihil adhuc manifeſtum eſſe de intellectu, ſed videri ſeparabilem & perpetuum. Habemus ergo in hac parte hoc tanquam corollarium ab Ariſtotele deductum ex definitione animæ, quòd multæ partes animæ (ſi non anima tota) ſunt inſeparabiles, nam de aliqua parte, nempe de intellectu, dubium eſt; & dubiū ad id tantum pertinet, an intellectus ſub definitione animæ comprehendatur, cum ex ea non poſſit colligi niſi inſeparabilitas, non ad definitionem ipſam labefactandam, in tertio autem libro omnis dubitatio tolletur, declarans enim ibi Ariſtoteles ipſam intellectus naturam, oſtēdet eum ſub definitione animæ contineri, ꝓinde vniuerſalem eſſe illam definitionem, & omni animæ competere. *Amplius autem immanifeſtū, an ſic corporis actus anima ut nauta nauis.* Hæc eſt ſecunda pars, in qua Ariſtoteles aliud quoddā nos admonet, quod hactenus nō fuit manifeſtum, videlicet an anima ita ſit actus corporis ut nauta eſt actus nauis. Et quoniam ex his quoque verbis Ioannes Grammaticus, & Auerroes, & qui eum ſequuntur, putant validiſſimum argumentum ſumi contra Alexandrum, ideo conſideranda eſt ipſorum expoſitio, & videndum, an ſit cōſentanea verbis Ariſtotelis. Diſtinguūt ipſi, formam aſſiſtentem, & formam informātem, vt in definitione animæ diximus, & putant has duas conditiones non poſſe ſimul eſſe in eadem forma, ſed formam aſſiſtentem, non eſſe informantem, proinde ſeparabilem eſſe: informantem vero eſſe inſeparabilē, nec uocari aſſiſtentem, ut patet de nauta, & de figura nauis. Dicunt igitur, Ariſtotelem velle per hæc verba reducere intellectum ad definitionem animæ, quoniam enim præcedentibus verbis dixerat, ipſum non eſſe vllius corporis actū, vnde credere poteramus, eum eſſe penitus excluſum à definitione animæ, ideo adijcere voluit hæc verba, quibus ſignificaret, intellectum ſub definitione animæ contineri, ſi non vt actum informantem ſaltē vt aſſiſtentem qualis actus eſt nauta ipſius nauis, non quod aſſeueranter hoc dicat, nōdum enim peruenimus ad tractationem de intellectu, ſed ſub dubio id profert, dicens eſſe adhuc immanifeſtum, quia loco ſuo declarabitur, vt in præſentia ſaltem ſuſpenſi maneant animi noſtri; nec omninò putemus excluſum eſſe intellectum ab animæ definitionē. Hinc colligūt argumentum, quod habent pro efficaciſſimo contra Alexandrum, nam Ariſtoteles præcedentibus verbis negauit intellectum eſſe actū corporis ut informantem, vnde collegit eſſe à corpore ſeparabilem, nunc rem magis declarans ſubiungit, eum eſſe actum aſſiſtentem, ſicuti nauta eſt actus nauis, licet adhuc non ſit manifeſtum. Patet igitur actum acceptum in definitione animę fuiſſe communem informanti, & aſſiſtenti, & quatenus aſſiſtentē complecti animam intellectiuam, quatenus autem informantem complecti cæteras animæ partes. Sed hæc expoſitio non eſt vllo modo accipienda, primum quidem non eſt immorādum in demonſtrando, quòd actus in definitione animæ ſignificauit ſolum informantem, hoc enim ipſemet Ariſtoteles ſæpe teſtatus eſt, & niſi ita ibi accepiſſet actum, ſed indifferenter, vt iſti dicunt, non potuiſſet in hoc textu inferre ex coactu, ꝙ aliquæ partes animæ ſunt inſeparabiles. Sed eſt ſecundum hanc expoſitionē contradictio in verbis Ariſtotelis manifeſta, nam ſecundum eos Ariſtoteles hæc tria ut manifeſta ſupponit, omnem animam etiam intellectiuam eſſe actum, id eſt formam corporis, omnem formam corporis eſſe, uel informantem, vel aſſiſtentem, animam intellectiuā non eſſe formam informantem, vt præcedentibus verbis aſſeruit, ergo non poteſt hoc quartū eſſe immanifeſtum, quod intellectiua eſt forma aſſiſtens, ſed neceſſe eſt hoc quoque a ſufficiēti enumeratione eſſe manifeſtum, quomodo igitur dicit Ariſt. quod eſt immanifeſtum. Ipſa quoque verborum ſeries, & continuatio hanc interpretationem non recipit, nam ſecundum eos vti potius debuit particula aduerſatiua, tamen, quam amplius, quę eſt coniunctiua, nam dicendum fuiſſet, quaſdam autem nihil prohibet, quia nullius corporis ſunt actus, ſcilicet, informantes, attamen an ſint actus aſſiſtentes, vt nauta in naui, nondum manifeſtum eſt. At cū Ariſt. dicat, *Amplius*, indicat ſe nouam facere conſiderationem, & ab illa diſiunctam. Immo hæc particula cum ſit coniunctiua, refragatur maximè illorum expoſitioni, ſignificat enim adductum etiam fuiſſe præcedentibus uerbis aliquod dubium, & immanifeſtum, cum hic ſubiungat, hoc quoque eſſe immanifeſtum, quare uerba illa, *nihil prohibet*, dubitationem ſignificarunt. Illud quoque in his verbis eſt ſummopere conſiderandum, ꝙ Ariſt. hoc nō dicit de anima tantum intellectiua, ſed de anima vniuersè ſumptā, non enim dicit, quædam partes, ſed *anima*, & cum articulo ἡ ψυχὴ, indicans animam vniuersè ſumptam, quare de omni anima reuera dicit eſſe immanifeſtum, an ſit, ut nauta in naui, non de ſola intellectiua. Attamē

Ariſto-

Ariſtoteles, quando loqui vult de aliqua tantũ animæ parte, vel de aliquibus partibus dicere ſolet quædam partes, vt in præcedentibus verbis patuit; ideo non eſt dubitandum, ꝙ ſi mens Ariſtotelis fuiſſet hæc dicere de ſola parte intellectiua ad quam præcedētia verba pertinuerunt ita loqui debuiſſet *Quaſdam autem nihil prohibet, quia nullius corporis ſunt actus, attamen hæ an ſint ita actus corporis; vt nauta nauis, nondum eſt manifeſtum.* Quoniam igitur prius dixit, *Quaſdam,* nunc autem dicit *Amplius immanifeſtum an anima,* certum eſt, quòd prius de ſola intellectiua loquebatur, nunc verò ad aliam rem tranſit, ad animam vniuerſam, de qua dicit eſſe immanifeſtum; an ita ſit actus, vt nauta nauis. Verã huius loci interpretationem ego puto ſumendam eſſe ex Simplicio, qui licèt maximè oĩum exiſtimauerit animam noſtram rationalem eſſe à corpore ſeparabilem & immortalem, tamen verum horum verborum ſenſum non ignorauit, & optimè expoſuit, in quo conſiſtat hæc comparatio animæ cum nauta. Putauit Simplicius animam rationalem humanã duos habere ſtatus, vnum quatenus in ſe manet, alterum ut eſt progreſſa in corpus; ac in ſe manẽs eſt forma abſtracta a corpore, ſemp intelligẽs, & beata; vt progreſſa in corpus dicitur anima hominis, nec ſemper intelligit, ſed cũ ſtudio, & labore, & eſt forma hominis; non enim negat Simplicius animam rationalem humanã eſſe formam informantem, & ſi putat eſſe à corpore ſeparabilem ſecundum eſſentiam, licet quatenus eſt actus corporis, & anima poſſit dici inſeparabilis, quia extra hominem non eſt amplius anima. Ideo inquit Simplicius, Ariſtotelem in his libris non conſiderare, nec definire animam rationalem, niſi prout eſt aĩa, & eſt iuncta corpori, cui dat eſſe. Hæc igitur ita conſiderata habet duos reſpectus ad corpus, vnum quatenus eſt eius forma, & actus primus; alterum verò quatenus vtitur corpore iã informato ab ipſa, & ipſum regit ſicuti nauta nauim; itaque non vult Simplicius, quòd dicere animam eſſe vt nautam in naui, ſit negare eam eſſe formam informãtem, ſed vult ſimul iunctas eſſe in anima has duas conditiones, informat enim corpus, & ipſum informatũ gubernat vt nauta nauim. Certè optimè intellexit Simplicius iſtam Ariſtotelis comparationẽ animæ cum nauta, non enim in hoc conſiſtit hæc ſimilitudo, ꝙ ſicut nauta eſt abſtractus a naui, nec dat illi eſſe ita anima ſit forma abſtracta, non dans eſſe corpori, ſicuti Auerroes putat: ſed in hoc ſolum ꝙ ſicuti nauta nauim regit, ita anima regit corpus; in reliquis ſunt diſſimiles. Ideo videre poſſumus, quomodo anima ſit quoddam medium inter formas ſuperiores abſtractas, & formas inferiores naturales, quæ ſunt infra ipſam: participat enim conditionibus ambarum, formæ enim abſtractæ gubernant corpus, quia mouent orbes cœleſtes, ſed eos non informant, ideo illis eſt in hoc ſimilis nauta, qui mouet, & regit nauim, nec illi dat eſſe. Formæ autem materiales, quæ ſunt infra animam, informant materiam, ſed non regunt, quia non ſunt cognoſcitiuæ; anima uerò media participat vtriuſque conditionibus: participat enim imperfectione formarum naturalium, quibus propinqua eſt, quia informat & dat eſſe corpori: participat etiam conditione nobili formarum ſuperiorum, quatenus regit etiam corpus per cognitionem, cognitio enim eſt modus quidam dominij, & imperij, ut ſignificat Ariſt. tertio de anima quarto, dũ dicit intellectum debentem omnia intelligere, eſſe ab omnibus immixtum, quemadmodũ dicebat Ariſtoteles, ut dominetur: deinde exponens, quodnam dominium intelligat, ſubiungit *Hoc autem eſt, ut cognoſcat.* Anima enim regit corpus per cognitionem. Ego igitur puto accipiendam eſſe Simplicij ſententiam, quã tũ attinet ad loci huius expoſitionem, & cõparationem animæ cum nauta, omiſſis alijs, q̃ à Simplicio de anima rationali dicuntur, ea namque ad locum hunc non pertinent, & maiore egent ſpeculatione. Eſt ergo hic ſententia Ariſtotelis talis. Suppoſuit vniuerſalem animæ definitionem, qua dictum eſt omnem animam eſſe actum corporis, ideſt formam informantem, ex hac infert nunc Ariſtoteles quoddam, quòd manifeſtè ex ea colligitur, & addit duo alia, quæ dubia adhuc, & immanifeſta ſunt. Primum quod eſt manifeſtum eſt, quòd aliquæ ſaltem partes animæ ſunt inſeparabiles a corpore, quia competit eis definitio animæ, ſunt enim actus corporis, ut patet ex eo ꝙ ſunt addictæ certis partibus corporis, quibus vt inſtrumentis vtuntur. Secundum, quod dixit eſſe dubium, fuit de quibuſdam alijs partib. animæ, nempe de anima rationali, hæc enim an ſit ſimiliter inſeparabilis, an ſeparabilis dubiũ eſt, quia cum nulli ſit addicta organo, non videtur eſſe alicuius corporis actus, proinde uidetur inſeparabilis, ſed hoc in tertio libro cognoſcetur. Tertium demum, quod, nunc inquit, eſſe immanifeſtum eſt, an anima ſit actus alio modo, vt nauta nauis, quaſi dicat Ariſtoteles, alteram animæ conditionem iam expreſſimus in definitione animæ, diximus enim eam eſſe formam informantem, nũquid autem præter id, quod informat, ſit etiam gubernans, ut nauta in naui, de hoc in ea definitione nihil dictum eſt, proinde adhuc immanifeſtum eſt, & cognoſcetur poſtea in tractatione particulari de ſingulis animæ partibus. Cur autem in definitione animæ hęc altera conditio non fuerit expreſſa, hæc eſt ratio, quia non competit omni animæ, in ea enim definitione Ariſtotel. nihil

ſumere

ſumere debuit, quod non ſit vniuerſale, & omni animæ competat, non omnis autem anima eſt ut nauta in naui, ſed ſola intellectiua, & ſenſitiua, quoniam cognoſcitiuæ ſunt, vegetalis autem minime, ideo iure dicit Ariſtot. eſſe immanifeſtum, an anima idêſt omnis anima ſit, vt nauta in naui, dubium enim eſt de vegetali, quia reuera hæc non eſt ut nauta, quia non cognoſcit, ut hoc manifeſtum fiet in tractatione de ſingulis, nunc nullam facimus diuiſionem animæ in partes, ideo ſtando in hac communi conſideratione animæ neceſſe eſt, dubium, & incertum eſſe, an ſit ut nauta. Nouimus ergo, ꝙ eſt actus vt informans, vtrum autem ſit alio quoque modo actus, quia gubernet, ut nauta nauim, hoc nondum cognoſcimus. Quòd autem mens Ariſtotelis ſit, ꝙ non ſola intellectiua, ſed etiam ſenſitiua dicatur ſimilis nautæ, habemus eius teſtimonium clarum in textu vigeſimooctauo octaui Phyſicorum, vbi contradiſtinguit animalia tanquam mouentia ſeipſa ab alijs corporibus naturalibus quæ mouentur à motore extrinſeco, animalia verò dicit habere motorem in ſeipſis, & diuidi in partem mouentem, & partem motam, & inquit partẽ mouentem eſſe ſimilem nautæ, motum autẽ naui, quare animam animalis in hoc tantum dicit eſſe ſimilem nautæ, quod mouet, & regit corpus, & manifeſtum eſt ibi Ariſtotelem nõ de ſola anima humana loqui, ſed vniuersè de anima animalium, idque nemo ibi negat. Sciẽdum autem eſt ꝙ anima ut gubernãs corpus, dici poteſt actus corporis, ut nauta dicitur actus nauis, ideſt, eius perfectio, ſed non ita ut intelligatur actus primus, hoc enim elset eſſe formam informantem; Neque etiam, ut actus ſecundus, nam nauta non eſt operatio, ſed ut præbens actum ſecundum. Eatenus enim eſt perfectio, quatenus præbet perfectionem, quoniam ſine operatione res non habet totã ſuam perfectionem. *Figura igitur ſic determinatum, & deſcriptum ſit de anima.* Concludit Ariſtoteles, ſe determinaſse quid ſit anima, & eam deſcripſiſſe, dicit autem, *Figura*, leuiter, & confusè, ſolet enim figuralem cognitionem vocare Ariſtoteles, quando eſt confuſa, & rudis. Ob id etiam dicit, ſe deſcripſiſſe potius, quàm definiuiſſe, quia niſi habeamus diſtinctam, & particularẽ notitiam ſingularium animæ partium, cognitio hæc vniuerſalis inſufficiens eſt, præſertim cum anima non ſit commune vniuocum, ſed analogum, ſic enim nihil cognoſcimus de omnibus animabus, niſi prout conueniunt in hoc communi nomine, anima. Sciendum tamen eſt, ꝙ hæc vniuerſalis definitio, quam hactenus habemus, ſi conſideretur ut vniuerſalis, perfecta, ac ſufficiens eſt, quia nulla alia melior aſſignari poteſt, ut Ariſt. dixit in text. 7. ſed abſolutè loquendo eſt rudis, & figuralis, quia cognitio diſtincta ſingularum partium potior, & perfectior eſt.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI LIBER DE MENTE HVMANA.

PROOEMIVM. CAP. I.

NVLLA res eſt, cuius notitiam illi, qui rerum ſciẽtiam inquirunt, & ſapientes euadere cupiunt, magis indagare, atq. enixius peruestigare deberent, q̃ illa aĩæ p̄ſtantiſſima pars, qua homines ſumus, & q̃ ſolam hominem ipſum eſſe, plures Philoſophi exiſtimarunt; cur enim non fatui potius, q̃ ſapientis hominis eſſe fateamur ad cœli, & elementorum, & rerum aliarũ cognitionem adipiſcendam omne ſtudiũ conferre, ſe ipſum autem ignorare? Ego igitur ne huic crimini me obnoxium redderem, poſtq̃ de reb. alijs naturalib. plura ſcripſi, de hac quoque ſcribendum mihi eſſe iudicaui, neq. alio conſilio, quàm vt Ariſt. hac de re ſententiam, ſi fieri poſſet, declararem; hunc enim vnum totius huius ſuſceptæ prouinciæ ſcopum mihi propoſitum eſſe aliàs proteſtatus ſum, vt quũ in hac Patauina Academia Ariſt. publicè interpretandi officio fungar, non ſolum voce, ſed etiam ſcriptis operam hanc, præſtando magis poſſem obſcura Ariſt. ſenſa auditoribus meis plana, ac manifeſta reddere. Hæc aũt, q̃ propoſuimus de anima humana diſputatio, cum ipſa per ſe digniſſima eſt, in quam ſumma cum diligentia incumbamus, ſiquidem res noſtra agitur, quum ad nos ipſos cognoſcendos hæc maximè omnium pertinere videatur: tum ob ipſius difficultatem, & magnitudinem quæ ex Ariſt. dictis oritur, interpretum controuerſiam non omittenda, etenim Ariſt. de mente humana, q̃ & animam rõnalem, & intellectum poteſtate, ſeu patientem appellauit, tum ex profeſſo in tribus de anima libris tum obiter in alijs pluribus ita aut variè, ac dubiè, aut ſaltem obſcurè loquutus eſt, vt ad diuerſas, imò ẽt ꝯrias ſententias à grauioribus quoque interpretib. eius verba diſtracta ſint: nec defuerint, qui eum ancipitem fuiſſe, & nihil certi hac de re ſtatuiſſe affirmare auſi ſint. Illud verò, ꝙ potiſſimè conſiderãdum in p̄ſentia ſuſcepimus, eſt humanæ mẽtis nã, & quid ipſa ſit, & quia omnis aĩa principium eſt animati corporis, & ab Ariſt. in libris de animã non alia ratione, q̃ vt principium cõſiderata eſt, nomen autem principij notat reſpectum ad illa, quorum eſt principium, ideò ex hoc reſpectu omnis animæ nã fuit ab Ariſt. declarata: Duorum autem principium eſt anima, corporis animati tanquam forma, & operationum tanquam effectrix: ob id in initio 2. libri de Anima Ariſt. vniuersè omnis animæ naturam, & eſſentiam declarauit per reſpectum, quem habet ad corpus, cuius eſt anima, deinde in contextu 33. eiuſdem lib. propoſuit in tota ſequente eius operis parte ſingularum animæ facultatũ naturas ex operationib. declarandas, & poſt diligentem & vegetantis, & ſentientis partis declarationem, quæ in eo 2. lib. habetur, ſumpſit in 3. lib. declarãdum quid ſit humana mens, reſpectu operationis tãtum, nõ reſpectu corporis, quid enim reſpectu corporis ſit, iam in initio 2. lib. de omni aĩa vniuersè docuerat, neque aliquid aliud de ſingulis declarandũ relinquebatur, at reſpectu operationũ nihil vniuersè de omni aĩa dici poterat, niſi valde rude & imperfectum, quia non eodem modo omnes partes animæ ſuas edunt operationes, ſed hoc in ſingulis conſiderandum erat, ideoq. proponitur ab Ariſt. in illo contex. 33. lib. 2. Nos igitur Ariſt. quem interpretari volumus, imitati, humanæ mentis naturam utraque ratione declarabimus, ut tãdem ex vtroque reſpectu perfectam eius definitionem colligamus.

Quæſtio

Quæſtio, an anima rationalis ſit forma hominis, & quæſtionis declaratio. Cap. II.

ILLVD igitur, quod primo loco conſiderandum nobis proponitur, eſt, an anima rationalis ſit forma hominis, & quia de hoc interpretes Ariſt. non conſenſerũt, ideò vt id, quod quærimus, intelligatur, notanda eſt diſtinctio formæ, qua omnes vtuntur. Forma duplex eſt; vna materiam informans, & dans eſſe ſpecificum, & rem conſtituens tanquam differentia adiecta generi, de qua forma egit Ariſt. in 1. lib. Phyſic auſcul. tanquam de tertio principio rerum naturalium, & eandem in 2. lib. vocauit naturam; cuiuſcunque enim rei natura dicitur illa ſola forma, quę informat materiam habentem potentiam ad eſſe, & in ſtatuta ſpecie collocat. Altera eſt forma, quæ non dat eſſe, ſed ipſi rei iam conſtitutæ, & habenti eſſe ſpecificum ſuperuenit tanquam præſtãtius quoddã, & dat ſolum operationem, ad quam res illa poteſtatem quidem habet naturalem, ſed eã edere proprijs viribus ſuis non poteſt, ideò eget ope alicuius nobilioris, quod eius naturam, & conditionem excedat. ab eo igitur non recipit eſſe, ſed recipit operationem, niſi dicamus, vt aliqui dicunt, eam recipere quoddam eſſe nobilius, & eminentius, quàm ſit proprium eius eſſe ſpecificum. Exemplis res clarior fiet: nauis habet ſuam formam, qua eſt nauis, eaque eſt figura illa ex lignorum compoſitione ꝓueniẽs, quæ dicitur forma informans; per hanc enim nauis in ſpecie conſtituitur, & ſine hac non eſſet nauis: naui autem ita conſtitutæ ſuperuenit nauta, qui non dat illi vt ſit nauis, iam enim eſt; ſed dat quoddam eſſe eminentius, & actũ nauigandi, qui nauis conditionem excedit, quia nauis ſecundum ſe non habet niſi aptitudinẽ ad nauigationem, actum autem nauigandi a ſe ipſa non habet, ſed à quodam ſuperueniente, & nauis naturam excedente, qui nauta eſt, figura igitur nauis dicitur actus informans, nauta vero dr̃ actus aſſiſtens, ſed non materiã informans, neç dans eſſe ſpecificum; aduenit enim naui iam habenti eſſe completum, & dat illi ſolam operationem. Sic dicimus de ſecuri, qua exempli gratia Ariſt. quoq. vſus eſt, nam figura illa, & acumen eſt forma dans eſſe, & mãm ꝑficiens, & conſtituens ſecurim, quę ſine illa nõ eſſet ſecuris; homo verò vtens ſecuri dat illi ſolam operationem, & eſt tãquam actus aſſiſtẽs, ſicuti nauta in naui. Tales ſunt ẽt cœleſtes intelligentiæ reſpectu orbium: orbis enim iã hẽt ex ſe ſuum eſſe completum, neque illud recipit ab intelligentia, illa igitur materiam illam non informat, neque orbem in ſpecie ꝯſtituit, ſed ſolum dat operationem, quæ eſt motus in orbẽ, ad quem eſt quidem corpus illud naturaliter propenſum, ſed ipſum ſe mouere non poteſt. illa igitur dicitur forma aſſiſtens tantum, quaſi aſtans ad regendum nec ſolum dicitur ſeparabilis, ſed ſeparata & abiuncta ab illa materia, propterea ꝙ non dat illi eſſe, quemadmodum nauta etiam quando eſt in naui, dicitur à naui ſeparatus, quia eſt extra ipſam nauis eſſentiam, quò ſit, vt poſſit eſſe ſine naui, & habeat etiam operationem propriam præter nauigationem, hoc eſt, operationem non cum naui cõicatam, nam & in naui, & extra nauim põt multas edere operationes nihil ad nauim pertinẽtes, huius enim ratio manifeſta eſt, propterea ꝙ nauta, & nauis ſunt duo entia perfecta in ſua ſpecie, & habentia duos diſtinctos actus ſpecificos, neque vnum recipit eſſe ab altero, ſic intelligentia, & orbis ſunt duo diſtincta entia perfecta neque orbis recipit actum ſpecificum ab intelligentia, ſed ipſum habet ex ſe, & intelligentia præter operationem mouendi orbem habet etiam operationem propriam non communicatam cum orbe, neque vllo modo ab eo pendentem, nam cõtemplatur ſeipſam, & inceſſanter intelligit abſque vllo orbis interuẽtu. Quoniam igitur anima rationalis humana eſt forma quædam inexiſtens homini, quærimus nunc, qualiſnam forma ſit, an informãs materiam habentem potentiam ad eſſe, conſtituens humanam ſpeciem ſub animali genere tanquam differentia diuidens ipſum genus, ita vt homo per eam ſit homo, & abſque illa non ſit homo, an potius ſit ſolum aſſiſtens, ita vt homo per aliquam aliam formã ſit homo, & ipſi iam conſtituto, & habenti ſuum eſſe ſpecificum ſub animali genere, hæc tanquam prę ſtantior quædam forma ſuperueniat, quæ non det illi vt ſit homo, ſed ſolum vt ſit quoddam eminentius homine, nempe det illi ſolam operationem nobilem & præſtantem, qualis eſt intellectio, adeò vt ſit forma actu ſeparata, & abiuncta à materia, illi autem aſſiſtens ad regendum, ſicut intelligentia cœleſtis aſſiſtit orbi, & vt vno verbo dicam, quæſtio eſt, an anima rationalis ſit forma hominis, ut figura nauis eſt forma nauis, an potius ſit in homine tanquam nauta in naui. Vtraque pars ſectatores habuit grauiſſimos, ac ſummę authoritatis viros, inter quos eſt de hac re acerrima controuerſia. In hac igitur diſputatione nos hunc ordinem ſeruabimus; primo loco vtramque ꝯriam opinionem referemus, ac declarabimus, deinde argumenta præcipua, quibus vtraque ſecta ſentẽtiã ſuam comprobare ſolet, ac poteſt, in medium afferemus, poſtea verò veritatem declarare, ac manifeſtam reddere nitemur, & poſtmodum omnia, quæ veræ ſententiæ aduerſari videbuntur, argumenta ſoluemus, vt his peractis ad talia, quæ ad mentem humanam pertinent, conſideranda tranſeamus.

Declaratio opinionis Auerrois, & aliorum dicentium, animam rationalem non eſſe formam hominis. *Cap. III.*

ANIMAM rationalem non eſſe formam hominis, qua homo ſit homo, ſed eſſe formam aſſiſtentem, ſicuti orbi cœleſti aſſiſtit intelligentia, exiſtimauit Auerroes, vt legere apud eum poſſumus in commentario quinto libri tertij de Anima, vbi dicit nomen actus de anima rationali, & de alijs partibus animæ dici fermè æquiuocè, quoniam de anima ſentiente, & de vegetante ſignificat formam informantem, de rationali verò ſignificat non informantem, ſed aſſiſtentem ſolum; & ad huius ſententiæ confirmationem adducit verba Ariſtotelis in contextu vndecimo, & vigeſimoprimo, libro ſecundo de Anima, quæ poſtea loco ſuo à nobis conſiderabuntur, & quia neceſſe eſt omne corpus naturale habere propriam formam, quæ informando materiam ipſam in ſpecie conſtituat; homo autem eſt corpus naturale, & ſpecies animalis, ideoque oportet eſſe in homine aliquam huiuſmodi formam informantem, quę det homini eſſe ſpecificum ſub genere animali, hanc inquit Auerroes eſſe cogitatiuam, ita vt per hanc homo ſit homo, non per intellectum; loquitur autem de hac Auerroes etiam in commentario ſexto, vigeſimo, & trigeſimotertio eiuſdem tertij libri, & in ſexageſimotertio lib. ſecundi, & apertè dicit cogitatiuam eſſe formam hominis, qua eſt homo, & generationi, & interitui obnoxius, videtur autem in dictis locis eam diſtinguere a phantaſia, verum quia de hac animæ facultate diſtincta a phantaſia Ariſtot. ne verbum quidem in libris de anima fecit, ideò multi Auerroiſtæ, vt Auerroem tuerentur, dixerunt hanc Auerrois cogitatiuam eſſe reuera phantaſiam, de qua loquutus eſt Ariſtoteles, ſed Auerroem nomine cogitatiuæ ſignificare voluiſſe phantaſiam humanam diſtinctam á phantaſia brutorum, & illa multo perfectiorem, quæ ſit ſupremus gradus ipſius facultatis imaginatiuæ, immo & totius partis animæ ſentientis, conſtituens hominem in ſpecie ſub animali genere, & ipſum à cæteris animalibus diſtinguens. Homini igitur formato ab hac perfecta imaginatiua dicunt ſuperuenire animam rationalem, quæ dat homini quoddam eſſe eminentius, & ſupergrediens humanam naturam, non quòd ponat hominem in alia noua ſpecie ſed quia in ſpecie humana dat ei nobilitatem, quę eſt ſupra hominem, ad quam recipiendam habet humana natura aptitudinem naturalem, ideo ſecundum Auerroem imaginatiua in homine eſt ſicuti figura nauis in naui, quæ conſtituit nauim tanquam forma materiam informans; anima verò rationalis eſt ſicuti nauta, qui ſuperuenit naui iam conſtitutæ, & dat homini operationem pręſtantiſſimam, quæ eſt contemplari, & intelligere, quemadmodum nauta nauim regens dant illi actum nauigationis. Hæc certè Auerrois opinio fuit, & miror quòd Achillinus in 3. quolibeto, dubio quarto, contrariam opinionem Auerroi attribuerit, nempe quòd putauerit animam rationalem eſse formam hominis, qua homo eſt homo; argumenta verò, quibus ad hoc probandum vtitur Achillinus, potius oſtendunt eam eſse rei veritatem, & abſolutè ita credendum eſse, quam hanc fuiſse Auerrois opinionem, ut ea conſiderantibus manifeſtum eſt. Quod autem dicat Achillinus Auerroem quandoque dicere rationalitatem eſse hominis quidditatem, & diffei ētiam conſtituentem, quod quidem apud Auerroem legimus in commentario vndecimo, & duodecimo libri ſeptimi Metaphyſicorū hoc certè nihil eſt, quoniam Auerroes exempli gratia loquit̄; & eſt apud Philoſophos vulgatiſſimum, vt exempli gratia ſumant animal rationale tanquam hominis definitionem, ita vt rationale ſignificet formam, & differentiam diuidentem animal genus, & conſtituentem humanam ſpeciem; exemplorum autem non eſt exquirenda veritas, ſed ſolum rei propoſitę declaratio, poſſunt tamen Auerroiſtæ etiam veritatem huius exempli defendere duobus modis, primò quidem dicēdo Auerroem per rationale ſignificare cogitatiuam, tanquam diſcurrentem, & ratiocinantem in particularibus, quàm etiam in contextu vigeſimo libri tertij de Anima putat vocari ab Ariſtotele intellectum paſſiuum, quippe quæ poteſt appellari anima rationalis, & intellectus, quatenus propinqua illi eſt, & ei miniſtrat, & eſt apta obedire animæ rationali, altero autem modo dicendo Auerroem ſignificaſſe animam rationalem propriè ſumptam, & hanc dixiſſe eſſe hominis quidditatem, non quidem illam quidditatem, qua homo in ſpecie conſtituitur, ſed per quam adipiſcitur præſtantiſſimam quandam operationem, & quoddam eſse eminentius, quod eſt ultimum, ac ſupremum hominis complementum, ad quod aſſequendum habet homo poteſtatem naturalem, tanquam ad quoddam humana natura excellentius: hæc quidem conſona eſse doctrinę Ariſtotel. in co 7. Metaphyſic. ego nunc non aſſero, ſolum dico Auerroem, qui prædictam ſententiam pertinaciter tutatus eſt, alterum horum intelligere potuiſse, ſententia nāque Auerrois illa reuera eſt, quam diximus, & quam cæteri omnes illi attribuunt. Eandem opinionem Themiſtius ſequutus eſt, ut legere apud eum poſſumus in contex. vigeſimo, lib.

3. de

3. de Anima, putauit enim intellectum patientem vnum numero eſſe in tota humana ſpecie, ſicut etiam Auerroes; ideò prçter hunc poſuit in homine aliam humanam animam multiplicatam, per quam homo ſit homo, ſignificans imaginatiuam humanam, & hanc dixit habere potentiam recipiēdi intellectum tanquam ſupremam hominis perfectionem; quare non putauit Themiſtius intellectum eſſe formam hominis, & hoc ita clarum eſt in memorato loco, vt mirandum ſit, quomodo Thomas in opuſculo decimoſexto, cōtrariam ſententiam Themiſtio attribuerit, nēpe quòd dixerit intellectum eſſe veram hominis formam, quæ ſub genere animali humanam ſpeciem conſtituat. Videtur etiam huius ſentētiæ fuiſſe Ioannes Grammaticus; nam in ſua Præfatione in ſecundum librum de Anima, & in declaratione 1. context. eiuſdem libri, apertè dicit animam rationalem non eſſe actum corporis ſecundum ſubſtantiam, ſed ſolum ſecundum operationem, cuiuſmodi eſt nauta in naui; alias verò animas eſſe actus etiam ſecundū ſubſtantiam; negat igitur animam rationalem eſſe formam informantem, & aſſerit eſſe ſolū aſſiſtentem, & dantem operationem, non dantem eſſe ſubſtantiale. Idem tamen Ioannes in 1. contextu libri tertij de Anima inquit, animā rationalem dare eſſe homini, & hominem cōſtituere: quare vel dicendum eſt, ipſum ſibimet aduerſari, vel illud intellexiſse, quod etiā Auerroiſtç exiſtimarunt, animam rationalem dare homini eſse eminentius, quod ſupra hominem eſt, quemadmodum antea declarauimus.

Aliorum contraria opinio, quòd anima rationalis ſit vera hominis forma. Cap. IIII.

ALTERAM verò contrariam ſententiam, quòd anima rationalis ſit vera forma hominis, quæ informando materiam conſtituat hominem in eſse ſpecifico ſub animali genere, tutati ſunt Latini ferè omnes, nec ſolum tanquam abſolutè veram ſententiam, vt reuera eſt, ſed etiam vt Ariſtotelis opinionē, quod ipſi efficaciter oſtendere nixi ſunt, præſertim Diuus Thomas in prima parte Summæ, quæſtione ſeptuageſimaſexta, & in opuſculo decimoſexto, vt ibi videre eſt. Fuit etiam eius ſententię Alexander, licet enim ipſe in alio à Latinorum ſententia, & à veritate diſſenſerit, in hoc tamen, de quo in præſentia loquimur, non diſſenſit, ſed exiſtimauit animam rationalem eſſe formam hominis, quæ materiā informet, & ſub animali genere humanam ſpeciem conſtituat. Hanc eandem tribuit Ariſtoteli Olympiodorus in interpretatione Phædonis Platonis. Plotinus quoque cenſuit hanc fuiſse opinionem Ariſtotelis; nam in primo lib. 1. Ennead. capitulo quarto, & quinto eum reprehendit, quòd in contextu octauo lib. ſecundi de Anima dixerit, animam eſse ſicut acumen in ſecuri, quod eſt ponere eam eſse formam informantem; & ſimiliter refert Ariſtotelis verba in contextu 64. libri 1. de Anima, quando dixit operationes animæ omnes eſse coniuncti, non eſse ſolius animæ, & perinde eſſe dicere animam cogitare, vel iraſci, ac dicere animam texere, vel ædificare; in principio etiā ſecundi libri 4. Enneadis refert verba Ariſtotelis in definitione animæ, neque admitrit aīam dici ἐντελέχειαν, vt eam appellauit Ariſtoteles, inquit enim non declarari per hoc eſsentiam animæ. Hanc igitur Ariſtotelis ſententiam fuiſſe Plotinus prædicta omnia Ariſtotelis dicta recenſendo conſtanter affirmat; ſed quum Ariſtotelem in hoc reprehendat, videtur contrariam opinionem ſequi, quum præſertim in eodem primi libri 1. Enneadis, capitulo quarto, dicat, animam rationalem eſse formam ſeparatam, & in ſecundo libro 4. Enneadis dicat animam non rectè ab Ariſtotele appellari ἐντελέχειαν, propterea quòd eſt potius dicenda vtens corpore, quàm perfectio corporis; quia dum dicitur perfectio corporis, dicitur inſeparabilis à materia, dum autem dicitur vtens, dicitur domina, & ſeparabilis. In tertio etiam libro 4. Enneadis inquit, animam non eſſe in corpore vt in loco, neque vt in vaſe, neque vt forma eſt in materia, neque vt pars in toto, neque vt totum in partibus: igitur negare videtur animam eſse formam corporis, immo & rationem addit, dicens: eſset enim inſeparabilis, & ipſo corpore poſterior, proptereà quòd materiæ iam prius exiſtenti aduenit forma: ſed dicendum potius eſt (inquit) corpus eſse in anima: anima enim tanquam domina corpus complectitur, qua in re nos ſenſus decipit, corpus enim videmus, animam nō videmus, ob id credimus animam eſse in corpore: at ſi animam quoque videremus, corpus in anima eſse cognoſceremus, & animā complecti, & regere corpus, & ipſo vt inſtrumento vti. Attamen hæc Plotinus non ideò dicit, quòd neget hominem conſtitui per animam rationalem, ſed ſolum vt oſtendat eam à materia non pendere, & ab illa ſeparabilem eſse; immo Platonici omnes non ſolum affirmant nos habere eſse ab anima rationali, ſed dicunt nos eſse animam ipſam: quod certè non dicerent, niſi putarent eam eſse formam, qua homo eſt homo: negarunt igitur eam eſse formam immerſam materiæ, & ab ea inſeparabilem, non omninò negarunt eſse formam hominis. Ideò Marſilius Ficinus in primum librum primæ Enneadis Plotini, capitulo ſecundo, inquit, ſententiam Platonis eſse mediam inter Auerrois, & Alexandri opiniones: nam Alexander putauit eſse ſolum formam infor-

ma:atem,& dantem eſſe; Auetroes verò aſſiſtentem ſolum, & vtentem corpore, at Plato vtrumque ſimul aſſeruit, animam & perficere corpus, & ipſo à ſe perfecto vti: quomodo autem dicant Platonici animam perficere corpus, legete poſſumus apud Plotinum in toto primo libro 1. Ennead. vbi etiam docet hominem eſſe animam ipſam. Illud tamen quod Marſilius de Alexandro dicit, mihi videtur nõ omnino verum eſſe: fortaſſe enim ſententia Platonis dici poteſt media inter duas prædictas, at non eo modo, quem Marſilius ponit: etenim Alexander non negauit animam rationalem regere corpus, & ipſo uti: eſt igitur alia potius ratione media, quatenus ſecundum Auerroem eſt ſeparata à corpore, nec dat eſſe homini, ſed ipſum regit ſolum, ſecundum Alexandrum verò regit quidem, ſed neque eſt ſeparata à corpore, neque ſeparabilis; at ſecundum Platonem non ita eſt abiuncta à materia, vt non det eſse homini, ſed eatenus eſt abiuncta, quatenus continet, & imperat, & eſt à corpore ſeparabilis; fatentur ergo Platonici informationem, non tamen eo modo, quem ſtatuit Alexander, ſed eo potius modo quem Diuus Thomas poſuit, ipſi namque ponunt informationem cum ſeparabilitate. Patet autem hoc, conſiderantibus ea, quæ à Simplicio dicuntur, qui in omnibus Platonicorum ſententias defendere niſus eſt: ipſe enim non negat animã rationalem eſſe formam hominis, & informare materiam, vt apud eum legere in multis locis poſſumus, præſertim in 1. libro de Anima, cõtextu quinquageſimotertio, ſexageſimotertio, ſexageſimoſexto, octuageſimoſexto, octuageſimoſeptimo, & in 2. lib. contextu 4. & 10. ſed videtur cum Platonicis dicere duo eſse genera formarum materiam informantium. & aliam ita dare eſse materiæ, vt nihil aliud ſit, ꝙ actus talis rei, proinde inſeparabilem eſse ab eo, cuius eſt actus, aliam verò eſse formam; cuius eſsentia non in hoc tantum eſt conſtituta, vt ſit actus alterius, ſed ipſa quoque ſecundum ſe eſt aliquid eo reſpectu abſolutum; proinde poteſt eſse ſine illo, cuius eſt forma; talem igitur eſse putauit animam rationalem humanã, ideò duas ei uires attribuit, unam informandi corpus, alteram vtendi corpore iam à ſe informato, etenim illi dominatur, & ab eo ſeparabilis eſt, ideò Simplicius, & Platonici ſentẽtiam Auerrois non admitterent, quòd homo conſtituatur in ſpecie per imaginatiuam, ſeu per aliam formam præter animam rationalem, ſed clara eſt eorum ſententia, quòd anima rationalis ſola ſit illa forma, per quam homo eſt homo. Galenus quoque in libro illo, ꝙ mores animi ſequantur temperaturam corporis, hãc ſententiam tuetur, quod anima rationalis ſit forma hominis, & vere materiam informans, & eandem inquit ſequutum eſse Andronicũ Rhodium, & eam Ariſtoteli attribuit, idemq. exiſtimaſse ait eundem Andronicum. Hæ sũt aliorum ſententiæ a me breuiter relatæ, ſequitur ut argumẽta, quæ ab vtraque ſecta afferuntur, conſideremus.

Argumenta pro opinione Auerrois, quòd anima rationalis non ſit forma hominis

Cap. V.

AVERROES, & illi, qui eius ſententiam ſequuntur, eam multis argumentis, iiſque potiſſimè ex varijs apud Ariſtotelem locis deſumptis comprobare nituntur. Primum argumentantur ex cognitione vniuerſalium hoc pacto, cognitio uniuerſalium ſit cum abſtractione à materia, ergo non conuenit niſi facultati a materia abiunctæ, igitur anima rationalis humana, quum cognoſcat vniuerſalia, eſt abiuncta à materia, proinde non dat eſse homini. Secundò ſumunt aliqui argumentum ab Intellectu agente, Intellectus patiens eſt vna & eadem ſubſtantia cum intellectu agente, at intellectus agens conſenſione omnium eſt forma abiuncta a materia, ergo eiuſmodi eſt etiam intellectus patiens, qui eſt anima noſtra rationalis. Tertiò conſiderant verba Ariſtotelis in contextu nonageſimoſecundo libri primi de Anima, ubi dicit, ne fingi quidem poſſe quam corporis partem occupet intellectus: vult igitur eum non eſse formam corporis, proinde eſse abiunctum a materia. Quarto adducunt verba Ariſtotelis in ſecundo lib. de Anima, contextu vndecimo, vbi apertè dicit aliquam animæ partem nullius eſse corporis actum, ſignificans rationalem partem, & ſtatim ſequentibus verbis inquit eam ita eſſe actum corporis, ut nauta eſt actus nauis, aſſerit ergo eam non eſſe formam informantem, ſed aſſiſtentem ſolum. Quinto perpendunt uerba Ariſtotelis in contextu 21. eiuſdem libri, ubi ait intellectum eſſe aliud animæ genus, & eum ſolum poſse ſeparari, non vult igitur ipſum eſse actum corporis, cuiuſmodi ſunt aliæ partes animæ, ſed a corpore ſeparatum. Sextò ſumunt argumentum ex Ariſtotele in tertio libro de Anima, contextu quatto, & ſexto, ubi dicit intellectum humanum eſse immiſtum, hoc eſt, nõ commiſtum cum materia, quare negat eſse formam informantem. Septimo vtuntur teſtimonio Ariſtotelis in 10. lib. de Moribus, cap. 7. vbi dicit, intellectum reſpectu hominis eſſe quoddam diuinum, proinde hominem, qui ſecundum intellectum uiuat, & uitam contemplatiuam traducat, non quatenus homine ita viuere, ſed quatenus diuinum quiddam in ipſo eſt, ideò hæc uerba ſubiungit. *Non oportet (vt quidam monent) vnumquemque, quum ſit homo humana, & quum ſit mortalis, cogitare mortalia, ſed, quatenus licet, immortalem ſe reddere, om-*

ruque efficere vt ex præſtantiſſimo omnium, quæ in eo ſunt, vitam traducat. His igitur verbis ſignificat Ariſtoteles hominem non per intellectum eſſe hominem, ſed intellectu eſſe quodd am anima humana diuinius, quo homo adipiſcitur non quidem eſſe ſpecificum ſub genere animali, neque eſſe humanum, ſed quoddam eſſe nobilius humana natura. Octauo adducunt verba Ariſtotelis in 4. lib. de Partibus animalium, cap. 10. quæ ſunt hæc, *ſolus homo erectus omnino eſt, quoniam eius natura, & ſubſtantia diuina eſt, officium autem diuini eſt ſapere, & intelligere.* Non vocaret enim Ariſtoteles hominem diuinum, niſi mens humana eſſet forma diuina, & ſeparata à materia. Nono perpendunt ea, quæ dicuntur ab Ariſtotele in libro 12. Metaphyſic. contextu 51. vbi quum de primo intellectu docuiſſet, idem in illo eſſe intelligens, & intellectum, & intellectionem, quæſtionem ſubiungit an ille intellectus ſit compoſitorum, hoc eſt intelligat compoſita: quia ſi eſſet compoſitorum, ſequi videretur ipſum intelligere ordinatim partes cuiuſque compoſiti, & modò vnam, modò aliam; ſic igitur in eius intellectione eſſet aliqua mutatio, dum tranſiret ab vna parte ad aliam intelligendam. Soluit Ariſtoteles, dicens primum intellectum eſſe à materia abiunctum, proinde indiuiſibilem; quia omne abiunctum à materia eſt indiuiſibile; ideoque eius intellectionem indiuiſibilem eſſe, & totam ſimul, non partem poſt partem: idque declarat Ariſtoteles, exemplo ſumpto ab intellectu humano, & eius verba ſunt hæc. *An omne non habens materiam eſt indiuiſibile, quemadmodum humanus intellectus.* Patet igitur Ariſtotelem aſſerere intellectum humanum non habere materiam, quia non poſſet eſſe indiuiſibilis, niſi eſſet à materia ſeparatus. Poſtremò adducunt verba Ariſtotelis in ſecundo libro de Generatione animalium, capit. 3. & is locus ita difficilis eſſe exiſtimatur, vt Auerroiſtæ putent argumentum demonſtratiuum, & inſolubile inde pro Auerroe ſumi: Ariſtoteles ibi quum quæſtionem propoſuiſſet de partibus animæ, an omnes extrinſecus aduenianit, an nulla extrinſecus, an aliqua extrinſecus, & aliqua non extrinſecus; poſtea ad quæſtionem reſpondens inquit, ſolam mentem extrinſecus accedere, eamque ſolam diuinam eſſe, quia nihil cum eius actione communicat actio corporalis: quum igitur apertè dicat Ariſtoteles humanam mentem extrinſecus accedere, aſſerit eam eſſe formam non informantem, ſed abiunctam à materia, & aſſiſtentem ſolum; idem confirmant alia ſequentia verba in eodem loco, nam paulò poſt inquit mentem humanā eſſe diuinum quoddam, ſignificans eam non dare eſſe homini, ſed excedere humanam naturam. Alia quoque tum Ariſtotelis loca, tum argumenta, quibus Auerroiſtæ vtuntur, adducere poſſemus; ſed ea tanquam leuiora conſultò omiſimus, ſatis eſſe arbitrantes, ſi pauca hæc, quæ validiora, & magis præcipua ab ijs habentur, diligenter conſideremus.

Dicta ſententia confutatio, & alterius contraria comprobatio. Cap. VI.

HANC Auerrois ſententiam ego & abſolutè ſecundum ipſam rei veritatem, & ſecundum philoſophiam Ariſtotelis falſam eſſe exiſtimo, veram autem alteram illorum, qui dicunt animam rationalem humanam verè formam hominis eſſe, qua homo eſt homo, & in ſpecie conſtituitur: ad huius igitur veritatem, & alterius falſitatem demonſtrandam argumentis prius vtar, deinde conſideratione verborum Ariſtotelis, quæ ſententiæ noſtræ manifeſtiſſimè atteſtantur, opinioni autem Auerrois refragantur. Primùm vtor argumento D. Thomæ, quod ab eo adducitur in contextu 7. libri 3. de Anima, & opuſculo 16. ſi anima rationalis non daret homini eſſe ſpecificum, homo non diceretur intelligens; quia ſi intellectus eſt in homine vt forma ſeparata à materia, & ſicuti nauta eſt in naui, ergo quemadmodum nauta quum ſit ſecundum ſubſtantiam ſeparatus à naui, ſpeculatur in naui, neque ob id nauis ſpeculari dicitur, ita intellectus in homine intelligeret, neque ob id homo diceretur intelligens; igitur quomodo homo intelligat, oſtendi nullo modo poſſet. Si quis verò pro Auerroe dicat, intellectum iungi homini per phantaſmata, & ita fieri, vt intellectu intelligente homo intelligat; hoc (inquit ibi Thomas) nihil eſt: dum enim ponitur intellectus ſecundum ſuam eſſentiam à natura humana ſeparatus, nihil facit illius coniunctio per phantaſmata ad reddendum hominem intelligentem, quia phantaſmata ſunt quidem humana, ſed reſpectu intellectus, non habent niſi locum obiecti mouentis, & rei cognitæ, at non cognoſcentis; ita igitur per ſua phantaſmata homo non fit intelligens, vt paries per ſuum colorem, quo mouet oculum, non fit videns: immo neque illa poteſt vocari coniunctio, neque iungitur intellectus phantaſmatibus; phantaſmata enim ſunt in phantaſia, nec recipiuntur in intellectu, ſed producunt in intellectu ſpeciem intelligibilem, & hæc iungitur intellectui, non phantaſma ipſum, ſicuti neque talis color iungitur oculo, ſed ſpeciem ſuam in oculo producit; vel ſi cum alijs dicamus nullam ſpeciem produci in intellectu, ſed ſolum excitari a phantaſmate intellectum ad intellectionem, ipſum certè phantaſma omnibus conſitentibus

bus non iungitur intellectui: patet igitur vanum prorſus eſſe hoc ſubterfugium, quia dicere intellectum iungi homini per phantaſmata, perinde eſt ac dicere oculum, ſeu facultatem viſiuam iungi parieti per colorem, dum ſtatuimus intellectum nō eſſe hominis formā, ſed eſſe à natura humana ſeparatum ſecūdum ſubſtantiam, quòd ſi etiam concedamus hanc, qualiſcunque ſit, poſſe vocari coniunctionem quandam intellectus cum homine, quatenus homo offert intellectui phantaſmata, à quibus moueatur, ita vt iſte reſpectus intellectus ad obiectum poſſit vocari coniunctio, ſicut etiam relatio viſus ad obiectum coniunctio quædam appellari poteſt ea ſaltem non eſt talis, quæ faciat hominem eſſe intelligentem, aut rem coloratam eſſe videntem, ſed ſolùm facit hanc eſſe rem viſam, & hominem, vel phantaſmata eſſe rem intellectam; ſed ſolus intellectus, non homo, dicetur intelligens, quum ſit ſubſtantia quædam ſeiuncta à natura hominis: hoc igitur Thomæ argumentum ego efficaciſſimū aduerſus Auerroem eſſe arbitror. Aliqui tamen ſunt, qui licet Auerroem non ſequantur, putant argumentum hoc parum habere efficacitatis: dicunt enim Thomam non animaduertiſſe Auerroem dicere intellectum iungi homini non ſolum per phantaſmata, ſed etiam per naturam; iungitur enim homini ſtatim vt genitus eſt, nec tamen iungitur tunc per phantaſmata, quia nondum poteſt ſuam edere operationem, ſed ſoli adulto iungitur per operationem, proinde tunc ſolum dici poteſt iunctus per phantaſmata, infanti autem non per phantaſmata, ſed per naturam tantum; qua de re legere Auerroem poſſumus in comment. 20. lib 3 de Anima. Quamobrem ad argumentū Thomæ reſpondere Auerroes poſſet, aliam eſſe maiorem coniunctionem humanæ mentis cum homine, quàm per phantaſmata, proinde eo argumento non oſtendi hominē non eſſe intelligentem. Ego verò puto argumētum Thomæ eſſe demonſtratiuum, quod ſic oſtendo: Auerroes inquit ita coniungi intellectum cum homine, vt vniatur cum illo, vtitur enim nomine vnionis; conſiderandum igitur eſt, quidnam ſit vnio illa, quam vocant vnionem per naturam: vnio certe dicitur quando ex pluribus fit vnum, nec ſatis eſt duorum congregatio, & vnius præſentia reſpectu alterius, vt vniri dicantur; ſi namq; ponatur aliquis homo in naui, qui eam non moueat, non dicetur vnitus naui, licet illi inſit; eſt enim, veluti ſi lignū lapidi apponeretur: & huius ratio eſt: quia non fit vnum ex duobus actibus, ſed ex poteſtate, & actu: ex nauta igitur & naui non fit vnum ſecundum eſſe, ſed ſolum ſecundum operationem, quatenus fit vnum nauigabile conſtans ex poteſtate & actu; at ſecūdum eſſe ſunt duo entia actu completo, ex quibus non fit vnum: ſic igitur quando ponitur intellectus in infante, antequam ſit per ætatem aptus ad intelligendum, nulli fit vnio, ſi intellectus non dat eſſe homini; ſed eſt ſolum præſentia intellectus ipſi homini iam per cogitatiuam conſtituto, & perfecto in ſpecie humana, non ſecus ac homo in naui non nauigans dicitur præſens ipſi naui, non tamen illi vnitus: quum enim homo habeat ſuum eſſe actu perfectum per cogitatiuam, intellectus non vnitur illi ſecundum eſſe, quia non facit eſſe hominem; reſtat igitur, vt per ſolam operationem dici poſſit vniri, quam vocant vnionem per phantaſmata. nulla enim reuera eſt illa vnio, quam vocant per naturam. Sed id, quod multos decepit, & fecit apparentiam quandam vnionis, fuit, quòd intellectus eſt incorporeus, quare eius à corpore diſtinctio non cernitur, qualem Auerroes ſtatuit, ſicuti cernitur diſtinctio nautæ à naui, dum exiſtit in naui, quo fit, vt etiam ſtatuendo ipſum nō eſſe formam hominis, non videatur à corpore ſeparatus ſecundum ſubſtantiam, ſed potius illi vnitus tanquam facultas quædam inſita toti corpori, quæ tota eſt in toto, & tota in qualibet parte, ſicut ipſi dicunt; attamen dum ponitur non informare materiam, non poteſt dici vnitus corpori per naturam; quia ex his non fit vnum, quemadmodū diximus: ſic enim idem prorſus eſſet, quod euenit in homine dæmoniaco; dæmon enim in eo exiſtens non eſt illi vnitus, licet illi aſſiſtat, & membra etiam mouere ſtatuatur: quemadmodum igitur dæmone illo intelligente homo illum habens non intelligit, ita ſi eo modo ſit mens humana in homine, vt non det eſſe homini, ea intelligente homo non intelligit. quocirca argumētum D. Thomæ, ſi eius vis bene perpendatur, validiſſimum eſt: at ſtatuendo intellectum eſſe formam hominis, qua eſt homo, abſurdum hoc non ſequitur: quum enim ipſo tāquam forma homo ſit homo, & corpus ad ipſum referatur tanquam materia ad actum, materia inquam habens potentiam ad eſſe, ita vt ſolus intellectus locum habeat actus, intellectum intelligere, eſt hominem intelligere: ideò Ariſtoteles dixit hominem eſſe intelligentem vt quod, intellectum verò non vt quod, ſed vt quo. Aliqui etiam pro Auerrois defenſione vtuntur exemplo luminis in perſpicuo: lumen enim aduenit aeri extrinſecus, neque eſt eius forma, eſt tamen ratio recipiendi colores, & receptio attribuitur aeri propter lumen: ſic igitur intellectus, etſi non eſt forma hominis, ſed homini extrinſecus accedit, eſt tamen ratio, qua homo dicitur intelligens. Sed hæc comparatio congrua nō eſt, quoniam aer non quatenus eſt aer recipit lumen, ſed quatenus perſpicuus: lumen autem eſt forma perſpicui, & ipſum conſtituit quatenus perſpicuum eſt, neque in ipſo lumine recipiuntur colores, ſed in corpore perſpi-

cuo; lumen enim non eſt receptiuũ colorum, ſed eſt ratio recipiendi, ideo iure attribuitur receptio aeri perſpicuo: at intellectus ſecundum Auerroem non eſt ita forma hominis, vt lumen eſt forma perſpicui, & recipit ipſe ſpecies ſine vllo vſu corporis in recipiendo: nam ſi ad recipiendas ſpecies vteretur corpore, iam eſſet organicus quod Ariſtoteles negat in contex. 6. lib. 3. de Anima: vnde colligit ſolum intellectum eſſe locum ſpecierum, non ſenſum: loci enim eſt recipere, ſenſus autem non recipit, ſed organum recipit, ideo non ipſa anima ſenſibilis eſt locus ſpecierum, ſed organum eſt locus; aſt anima rationalis dicitur locus ſpecierum, quia nullum habet organum, quod ſpecies recipiat, ſed ipſamet recipit; quocirca non rectè comparatur cum lumine, quod eſt forma perſpicui, neque eſt recipiens colores, ſed ſolum ratio recipiendi, quo fit, vt iure attribuatur receptio aeri, non ſic intellectio poteſt attribui homini, quia neque intellectus ſecundum Auerroem eſt forma hominis, neque in homine fit receptio ſpecierum, ſed in ſolo intellectu. Præterea ſi intellectus non eſt forma hominis, & ex operatione intellectus homo dicitur intelligens, intellectio eſt actio tranſiens, at hoc falſum eſt, quia omnium conſenſione intellectio eſt actio immanens; conſequentia autem probatur per ipſammet comparationem, qua aduerſarij vtuntur, intellectus cum nauta actio enim, qua nauta mouet nauim, eſt abſq; dubio tranſiens, quum nauta non ſit forma nauis, ſed ſit ſubſtantia diſtincta à ſubſtantia nauis; ſic actio, qua intelligentia cœleſtis mouet orbem, eſt actio tranſiens: ſimiliter igitur ſi ex actione intellectus homo dicitur intelligens, illa eſt actio tranſiens, attamen eſt immanens, vt omnes concedunt; ergo ex ea homo non poteſt dici intelligens, niſi intellectus ſit forma hominis, hoc enim negato, non video cur non idem de intellectu ſit concedendum, quod & de nauta, & de intelligẽtia cœleſti manifeſtum eſt; nam ſi ſumatur aliqua nautæ operatio immanens, vt contemplatio, vel loquutio, ea neque cum naui, neque cum toto cõiuncto communicatur, loquente enim nauta neque nauis, neque totum coniunctum dicitur loquens, ſic intelligentia contemplante ſeipſam, neque orbis dicitur contemplans, neque totum coniunctum, quod ex intelligentia & orbe conſtat, ſed ſola intelligentia dicitur cõtẽplans, quemadmodum ſolus nauta dicitur loquens, ſic igitur ſolus intellectus dicetur intelligens, non homo, cui aſſiſtere dicitur. Neque alicuius momenti eſt illud, quod aduerſarij dicunt, intellectum pendere à corpore obiectiuè, quatenus à phantaſmatibus humanis pendet vt ab obiecto, à quo mouetur; nã, vt rectè Thomas conſiderat, hoc facit potius hominem intelligi, quàm intelligere, quod ex eadem comparatione manifeſtum eſt: nam ſi ſtatuamus nautam videre nauim, & ab ea moueri, vt ab obiecto, non ob id nauis dicitur videns, ſed viſa ſolum, neque totum coniunctum dicitur videns, ſed ſolus nauta, ſic ſi intelligentia ſtatuatur intelligere orbem, non ob id orbis dicetur intelligens, ſed ſola intelligentia; quamuis ergo intellectus moueatur à phantaſmate, vt ab obiecto, non tamen ob id homo eſt intelligens, ſed eſt tanquam paries habens colorem, à quo mouetur viſus, quare ſicuti paries non eſt videns, ita homo non eſt intelligens. Non eſt etiam admittendum id, quod dicit Auerroes de cogitatiua; omnino enim confiteri cogitur hominem in ſpecie cõſtitui, & à brutis diſtingui per formam aliquam ſubſtantialem; vel igitur cogitatiua eſt forma ſubſtantialis diſtincta ab anima ſenſibili, vel eſt ſolum facultas quędam animæ ſenſibilis, quorum neutrum dici poteſt, primum quidem dici non poteſt, neque id diceret Auerroes, quia de hac forma diſtincta ſecundum ſubſtantiam & ab anima rationali, & à ſentiente, Ariſtoteles nihil vnquam dixit; ſed neque ſecundum, quia ſic homo diſtinguerętur à brutis, non per formam ſubſtantialem, neque per animam, ſed per facultatem animę, quare non diſtingueretur ab eis ſpecie, quum enim facultates animæ ſint qualitates, vt aliàs oſtendimus, per facultatem diſtingui eſt ſola accidentali differentia diſtingui. Præterea, vel iſta cogitatiua eſt illamet imaginatiua, de qua loquitur Ariſtoteles in calce 2. libri de Anima, vel alia; ſi eadem eſt, homo à brutis ſpecie non differt, quum etiam bruta habeant imaginatiuam. Nec refert dicere eam eſſe perfectiorem phantaſia brutorum, quia magis & minus non variant ſpeciẽ, & Ariſtoteles ibi agens de phantaſia, nullum in ea diſcrimen conſiderat, ſed de ea agit cõmuniter, prout omnibus animalibus competit, ſi verò eſt alia, non poteſt hominẽ conſtituere & à brutis ſeparare, niſi ſit alia forma ſubſtãtialis. Cur ergo Ariſtoteles de hac eſſentialiter ab alijs diſtincta phãtaſia nihil vnquam dixit? Sed hæc omnia fabulas eſſe manifeſtum eſt, quoniã Ariſtoteles in 3. lib. de Anima apertè docuit proprium eſſe ſolius animæ rationalis diſcurrere, & affirmare, & negare; ideo hoc alicui alij parti animæ attribuendum non eſt; quum igitur homo enuntiet, ac ratiocinetur, id per imaginatiuam facere nõ poteſt, ſed per ſolum intellectum, ob id poſſumus ita argumentari, idque eſt argumentum firmiſſimum, & tum Ariſtoteli, tum veritati abſolutæ maximè conſentaneum, per illam animæ partem ſpecies humana conſtituitur, & à brutis diſtinguitur, per quam homo enuntiat, & ratiocinatur, at per ſolam animam intellectiuã hæc præſtat, ergo hæc ſola eſt forma humanam ſpeciem conſtituens, & eam à cæteris animalibus ſeparans, immo eſt ipſiuſmet Ariſtotelis argumentum

mentum hoc, qui in contex. 24. libri 2. de Anima probare volens animam eſſe formam corporis, ita argumentatur; anima eſt id, quo primò viuimus, ſentimus, mouemur, & ratiocinamur, ergo anima eſt forma viuētis, ſentientis, mouentis, & ratiocinantis: quoniam enim manifeſtum eſt hominem ratiocinari, & intelligere, ex hoc infert animam, per quam hoc agimus, eſſe formam, à qua conſtituimur.

Quòd prædicta ſententia Ariſtotelis fuerit. Cap. VII.

HANC ſententiam Ariſtotelis fuiſſe non eſt difficile demonſtrare, conſiderando illa, quæ ab ipſo in libris de anima ad animæ eſſentiam declarandam traduntur. Clarum hoc erit, ſi duas propoſitiones oſtenderimus, vna eſt, Ariſtotelem in toto 1. lib. de Anima dum ex mente antiquorum de anima loquitur, & in 2. libro dum loquitur de anima ſecundum mentem propriā ab initio libri ad contextum vſque 41. ampliſſimè animam ſumere prout omnes animæ partes complectitur, etiam animam rationalem, de qua agit poſtea in 3. libro. Altera eſt. Ariſtotelem docuiſſe omnem mortalium animam nulla excepta eſſe formam vere informantem materiam, & conſtituentem animata corpora ſub genere corpore naturali. Prior propoſitio facilè demonſtratur, qđ enim ad primum librum attinet, manifeſtum eſt Ariſtotelem in toto eo libro recenſentē antiquorum de anima ſentētias. plurimum ſermonem facere de mente humana, immo in contex. 7. reprehendit antiquos, quòd in agendo de anima ſolam humanam animā conſiderauerint, quaſi omnes animæ ſint eiuſdem ſpeciei, & ſola detur anima humana, quare tantum abeſt vt ſermo in 1 lib. factus de anima. ſit cum excluſione animæ rationalis, vt potius antiqui de anima loquentes hanc vnam reſpexiſſe videātur, ob id carpit eos Ariſtotel. quòd non vniuersè omnem animam conſiderarint, ſed ſolam fermè humanam, quum de animalium anima parum loquuti ſint, plantarum verò animam vel ignoraſſe penitus, vel tanquam nomine animę indignam ſpreuiſſe videantur; propterea in vltimo capite eius libri probat ſtirpes quoque eſſe animatas, quoniam aggredi ſtatim volens tractationem de anima iuxta mētem propriā, redigere prius ſtatuit ad genus animæ omnes animæ partes, vt tractatio integra, & perfecta eſſet, nullam igitur animam ab antiquis conſideratam ipſe a ſua tractatione excluſit, ſed potius adiecit animam ſtirpium, vt animæ conſideratio vniuerſalis eſſet, & omnes prorſus animas complecteretur. Quum igitur in 2. lib. incipiat ex animi ſententia de anima loqui, neceſſarium eſt, vt omnem animam comprehendat, præcipuè verò rationalem, quia ſi hanc excluſiſſet, multò maiorem, quàm antiqui, errorem ipſe commiſiſſet, quandoquidem illi plantarum animam neglexerunt, quæ viliſſima eſt, & vix aliquod animæ veſtigium habere videtur; aſt anima rationalis nobiliſſima, & maximè omnium præcipua, nullo pacto prætermittenda erat. Sed res per ſe clara eſt, quum enim in eo 2. lib. Ariſtoteles de illa anima loqui incipiat, de qua in primo priſcorum ſententias expenderat, & illi vel ſolam rationalem, vel hanc præcipuè reſpexerint, neceſſe eſt vt tractatio Ariſtotelis rationalem animam complectatur, idque ita eſſe, multifariam oſtēdere poſſumus, ea conſiderando, quæ in illo 2. lib. dicūtur, nam in ipſo libri initio inquit, poſtquā antiquorum de anima ſententias recenſuimus, videamus quid ſit anima, & quæ ſit communiſſima eius definitio; certè ſuperlatiuo vtens ſignificat nullam animam à ſe omittendam eſſe, deinde in contex. 7. concludens definitionem animæ dicit. *Si quid commune omni animæ dicere oportet, erit vtique actus primus corporis naturalis inſtrumentalis.* Et poſtea in contex. 8. inquit. *Vniuerſaliter igitur dictum quid ſit anima.* Quare quum toties admoneat, ſe omnem animam nulla prorſus excluſa conſiderare, ac definire, abſque dubio animam rationalem ea definitione cōplexus eſt. Hoc idem teſtatur diuiſio, quam poſtea facit, nam in cōtex. 13. diuidit animam latiſſimè ſumptam in quatuor partes, vegetantem, ſenſibilem, loco motricem, & intelligētem, prius igitur nomine animę late accepto etiam rationalem animam complexus erat, poſt eum autem locum de illis quatuor vitæ gradibus multa dicit, & ſemper ab alijs tribus diſtinguit intellectiuum, quem modò vocat διάνοιαν, modò διανοητικὸν, modò λογισμὸν, modò δοξαστικὸν, modò νοῦν, modò νοητικὸν; his enim omnibus nominibus eundem quartum animæ gradum intellexit, de quo etiam in 3. lib. diligentiſſimè pertractauit, vt ipſa eorum librorum ſeries indicat, agit enim ordinatim de illis omnibus gradibus, in 2. lib. de vegetante, ac de ſentiente, in 3. autem de intelligente, ac de mouente ſecundum locū. Quare dubitandum non eſt, intellectum, de quo agitur in 3. lib. eſſe illam ipſam quartam animæ partem, quam in 2. lib. in ipſa animæ partitione ijs omnibus, quæ commemorauimus, nominibus appellauerat, quod etiam affirmat ipſemet Ariſtoteles in contex. 5. lib. 3. quando declarans quiſnam ſit ille intellectus, quem ibi conſiderandum ſibi propoſuerat, inquit. *Dico autem intellectum, quo anima διανοεῖται.* Iam enim in 1. parte 2. lib. quartum vitę gradum vocauerat διανοητικὸν, & ita etiam in 3. lib. ſæpe eum vocat, dum de ipſius operationibus loquitur, Latinus autem interpres eam dictionem conuertēs modò dixit cogitatiuum, modò intellectiuum, rectius dixiſſet diſcurſiuum, quia διανοεῖσθαι propriè eſt ratiocinari, & à

noto

noto ad ignotum diſcurrere. Manifeſtum igitur eſt, Ariſtotelem in initio 2. lib. de Anima ita amplè acceptam animam definiuiſſe, vt animam rationalem ea definitione, totaque illa naturæ animæ declaratione cōplexus ſit, quare de priore propoſitione dubitandum nō eſt. Sequitur altera propoſitio declarãda, quæ fuit, Ariſtotelem docuiſſe eam eſſe omnis animæ naturam, vt omnis anima, nulla excepta, ſit forma verè materiam informans, & dans eſſe animato corpori, & in ſpecie collocans ſub genere corpore naturali, hanc demonſtrare multifariam poſſumus, quoniam omnia Ariſtotelis verba ita clarè huic ſententiæ atteſtantur, vt pertinacis admodum hominis ſit eam inficiari. In primis volens Ariſtoteles communem omnis animæ definitionem inueſtigare, præmittit in 2. contex illius 2. libri diuiſionem ſubſtãtiæ in materiam, formam, & compoſitum, vt horum aliquod acciperet, ſub quo tanquam ſub genere animam collocaret, eſt igitur conſiderandum, quam materiam, & quã formam ibi Ariſtoteles ſumat; certè non ſumit aliam formam, quàm informãtem, neque aliam materiam, quàm habentem poteſtatem ad eſſe, & hoc recipientem à forma; nam dicit materiam ſecundum ſe non eſſe hoc aliquid, ſed eſſe ens poteſtate, & à forma fieri hoc aliquid. Quum igitur hoc aliquid ibi ſignificet eſſe ſpecificum, & determinationem in ſpecie, negari non poteſt, materiam ibi ſumi cum poteſtate ad eſſe, & id à forma recipientẽ, quare formam quoque talem intelligit, quæ informet materiam, & tribuat eſſe ſpecificum. Apertè etiam dicit formam facere hoc aliquid, quod ſignificat dare eſſe, & in ſpecie conſtituere: nam de forma, quę ſolum aſſiſtat, hoc dici nullo modo poteſt, ſi namque cœleſtem orbem conſideremus & ad intelligentiam illi aſſiſtentem referamus, certè non recipit eſſe ab illa, ſed eſt hoc aliquid ſecundum ſe, & habet determinatam naturam, neque habet poteſtatem ad eſſe, ſed ex ſe eſt aliquid actu ſine ope intelligentiæ, ſic nauis ſecũdum ſe eſt actu hoc aliquid ſine nauta, & homo quoque ſecundum Auerroem per cogitatiuam formatus iam eſt hoc aliquid, & habet actum ſpecificum etiam ſine anima rationali, iam enim eſt homo, & à cogitatiua in ſpecie humana conſtitutus ſub animali genere, quamobrem neque orbi cœleſti, neque naui, neque homini ita formato conuenit id, qđ ibi Ariſtoteles de materia dicit, proinde neque formæ aſſiſtenti conuenit id, quod dicit de forma, nec dicere aduerſarij poſſunt, hominem nō eſſe hoc aliquid, ſed habere poteſtatem ad eſſe, dum conſideratur prout reſpicit formam nobiliorem, à qua recipit quoddam eſſe eminentius, etenim has fabulas reijciũt verba Ariſtotelis, qui non dicit materiam non eſſe hoc aliquid reſpectu alicuius formę, ſed dicit materiam ſecundum ſeipſam non eſſe hoc aliquid, talem ergo materiam conſiderat, quæ ſecundum ſe nullum habet eſſe ſpecificum, & illud à ſola forma recipit, proinde non aliã formam ſumit, quàm informantem, & in ſpecie conſtituentem, neque etiam dici poteſt Ariſtotel. tribuere materiæ potentiam non ad eſſe, ſed ad operari, etenim hoc aliquid non ſignificat operans, ſed habens ſtatutum eſſe ſpecificum. Prę terea inquit formam facere hoc aliquid, & eſſe actũ, & quum duplex ſit actus, dicit formam eſſe actum primum, non actum ſecundum, eſt autem actus ſecundus operatio, non igitur ſumit formam vt tribuentem operationem, ſed vt dantem eſſe, hoc enim ſignificat actus primus, ideo neque materiam ſumit cum poteſtate ad ſolam operationẽ, ſed ad eſſe. Hoc idem oſtendamus ex conſideratione actus, quem ibi loco formę accipit Ariſtoteles, inquit enim formam eſſe actum, & ſtatim diuidit actum in primum & ſecundum, & dicit formam non eſſe actum ſecundum, ſed actum primũ. Sciendum igitur eſt, duo eſſe vocabula apud Græcos, quæ ſignificant id, quod nos actum vocamus, vnum eſt ἐνέργεια, alterum verò ἐντελέχεια, quorum ea eſt differentia, quòd ἐντελέχεια habet ſignificationem reſpectiuam tãtum, ſignificat enim perfectionem alterius, & præterea dicitur tum de forma, tum de operatione, quia & forma & operatio dicitur actus alterius, & complemẽtum alterius, ἐνέργεια verò habet ſignificationem abſolutam, ſed ſtrictiorem, quia ſignificat ſolam operationem, nam ἐνεργεῖν eſt operari, ideo vbi forma ab operatione tãquam ab accidente diſtinguitur, non poteſt vocari ἐνέργεια, ſed ſola operatio dicitur ἐνέργεια, aſt vbi operatio idem eſt, quod ſubſtantia, ibi etiam ipſa ſubſtantia dicitur ἐνέργεια, quatenus eſt idẽ, quod ſua operatio; ob id ſubſtantiæ à materia abiunctæ vocantur ἐνέργειαι, & Ariſtotel. in contextu 19. lib. 3. de Anima, de intellectu agente loquens, dixit ipſum ſecundum ſuam ſubſtantiam eſſe ἐνέργειαν: non ſic in rebus materialibus; nam operationem quidem ignis vocare poſſumus ἐνέργειαν, vt eam vocat Ariſtoteles in contextu 32. lib. 8. Phyſic. ſed ipſam formam ignis ſubſtantialem nunquam vocaremus ἐνέργειαν, quia dictio hæc ſolam operationem ſignificat, nec poteſt attribui formę, niſi quando forma eſt idem, quod ſua operatio, cuiuſmodi eſt omnis forma per eſſentiam abiuncta à materia; ob id nos quoque talem formam ſolemus intelligentiam appellare, quia nomẽ hoc propriè ſignificat operationẽ, quæ vocatur etiam intellectio. Non rectè autem ſubſtantiæ à materia abiunctæ vocarentur ἐντελέχειαι, quia ſunt actus abſolutè, non ſunt perfectiones alterius: Ariſtoteles tamen in contextu 49. lib. 12. Metaphyſic. primam intelligentiam vocauit ἐντελέχειαν, ſatis impropria loquutione, neque vllum

alium

alium locum inueniemus, in quo dictio hæc ſubſtantijs à materia abiunctis attribuatur; neque abſque ratione ibi Ariſtotel. ita loquitur, nam primam intelligentiam ibidem vocat appellatione reſpectiua primum quod quid eſt, quia eam conſiderat vt modo quodam perfectionem vniuerſi, propterea ἐντελέχειαν quoque eam appellat nomine ſimiliter reſpectiuo, certiſſimum enim eſt huius vocis ſignificationem eſſe reſpectiuam, & Ariſtoteles ibi eam ſumit, vt ad propoſitum accommodatam. Hac dictione vtitur Ariſtoteles in principio 2. lib. de Anima, dum diuidit actum in primum & ſecundum, & poſtea definiens animam, dicit animam eſſe ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, & manifeſtum ibi eſt actũ ſumi pro perfectione alterius, non pro actu abſoluto, quum Ariſtot. dicat actum corporis naturalis organici, quod videns Themiſtius rectè dixit ἐντελέχειαν ibi ſignificare τελειότητα, nam τελειότης non ſignificat niſi reſpectiuè perfectionem, & complementum alterius: quod etiam cõfirmatur teſtimonio Plotini, qui in initio 2. lib. 4. Ennead. carpit Ariſtotelem, quòd dixerit animam eſſe ἐντελέχειαν; ipſe enim cogitauit ἐντελέχειαν non ſignificare niſi id, quod eſt perfectio alterius, & quod non habet aliud eſſe, quàm hoc, vt ſit alterius complementum; hoc tamen negat Plotinus, de anima rationali, quia putat animã rationalem eſſe etiam aliquod abſolutum abſque vlla relatione ad corpus: quòd ſi cognouiſſet nomen hoc ſignificare poſſe actum abſolutum, certè appellationem hanc Ariſtotelis non reprehendiſſet; cognouit ergo Plotinus ſententiam Ariſtotelis fuiſſe, quòd omnis anima ſit forma corporis, quæ verè materiam informet. Hoc idem colligimus ex ipſa diuiſione actus in primum, & ſecundum, nam formæ à materia abiunctæ non conuenit appellatio primi, neque ſecundi actus, & illi, qui putant eiuſmodi formam eſſe actum primum, decipiuntur; dicitur enim abſolutè actus, ſed non primus, neque ſecundus; quia operatio non diſtinguitur à ſubſtantia, actus autem primus dicitur reſpectu ſecundi, qui diſtinguatur à primo: propterea non dicitur actus primus niſi forma materialis, quæ à ſua operatione diſtinguitur; & ſignificat formam dantem eſſe, quia res materialis duas habet diſtinctas perfectiones: vna eſt proprium eſſe ſpecificum, quod habet à forma, ideo forma dicitur prima perfectio corporis naturalis; ad differentiam ſecundæ perfectionis, quæ eſt operatio) vt actus primus ignis nihil aliud eſt, quàm forma per quam eſt ignis, hæc enim eſt prima perfectio, quæ rei eſſentiam ſignificat, aſcendere autem eſt ſecunda ignis perfectio; res enim non habet ſuam integram perfectionem dum eſt otioſa: ſed quando edit ſuam naturalem operationem. Ex his igitur patet, formam, quæ non informet materiam, ſed ſolum aſſiſtat alicui corpori, non poſſe dici illius actũ, nec primum, nec ſecũdum: nam intelligentia non eſt primus actus orbis, quum orbis iam ex ſeipſo ſit actu, & habeat eſſe ſpecificum ſine ope intelligentiæ; Non poteſt etiam dici actus ſecundus, quia licet orbi det actum ſecũdum, ipſa tamen per ſe non eſt actus ſecundus: forma igitur aſſiſtens non poteſt dici perfectio alterius, nec prima, nec ſecunda, ſed ſolum abſolutè dicitur actus, ſicut antea dicebamus. Quũ igitur Ariſtot. animam vniuerſè ſumptam dicat eſſe actum primum corporis naturalis, non poteſt ſignificare, niſi formam informantem, tum quia dicit ἐντελέχεια, tum quia dicit ἡ πρώτη, tum quia dicit σώματος φυσικοῦ, hæc enim omnia formam non informantem excludunt, vt quiſque iudicioſus vir, ea, quæ diximus conſiderans cognoſcere facilè poteſt. Eandem ſententiam ſumimus ex iis, quæ in eodem 2. lib. poſt traditam animæ definitionem ab Ariſtotele dicuntur, nam in contex. 7 inquit, non eſſe quærendum, an ex corpore, & anima vnũ fiat, ſicuti non eſt quærendũ, quomodo fiat vnum ex cera, & figura, quoniã ex poteſtate, & actu non fiunt duæ res, ſed vna; eadem enim, quæ prius erat poteſtate, poſtea eſt actu: ergo loquitur Ariſtoteles de forma informante, non de aſſiſtente, quia de hac id minimè verum eſt, aduenit enim enti perfecto, quod nõ habet poteſtatem ad actum, à quo recipiat eſſe, non fit autem vnum ex duobus actibus, ſed ex poteſtate, & actu: exemplum etiam Ariſtotelis eſt de forma verè informante, figura enim ſtatuæ eſt forma informans cerã, & faciens eſſe ſtatuam: quare vult Ariſtoteles animam eſſe in corpore vt figuram in naui, non vt nautam in naui. In contex. autem 8 Ariſtoteles ita clarè loquitur, vt nullum relinquat ſubterfugiẽdi locum: inquit enim ſe vniuerſè dixiſſe quid ſit anima, & ſtatim ſenſum definitionis alijs verbis referens clariorem ſubiungit. *Eſt enim ſubſtantia, quæ ſecundum rationem, id eſt, quod quid eſt talis corporis.* Quæ verba formæ aſſiſtenti aptari nõ poſſunt, ſed ſolam ſignificant informantẽ, ſumit enim ibi οὐσίαν pro eſſentia & dicit animã eſſe illam eſſentiam animati corporis, quæ per definitionem ſignificatur, quod adhuc magis declarãs dicit, id eſt, quod quid eſt talis corporis: at forma aſſiſtens non ſumitur in definitione illius, cui aſſiſtit, nec dicitur eius eſſentia, ſeu quod quid eſt, nam intelligentia non ſumitur in definitione corporis cœleſtis, nec eſt eius quidditas, ita neque nauta nauis, neque auriga currus, vt manifeſtum eſt: nam etiam quando genera cauſarum enumerat, vt in lib. 2. Metaphyſic. & in 2. Phyſic. & in 2. Poſterior. non aliam formam in cauſis numerat, quàm informantem, quia ſemper eam vocat eſſentiã, & quod quid eſt, & hanc ſolam dicit eſſe rei naturam in co. 2. Phyſ. lib. nam forma aſſiſtens non vocaretur

caretur

caretur natura, quod etiam ex eo patet, quòd in 2. lib. non aliam formam vocat naturam, quàm illam, de qua in 1. lib. loquutus erat, tanquam de tertio principio rerum naturalium; ea autem eſt forma dans eſſe materiæ, & terminus ad quem generationis: ſic igitur declarat Ariſtoteles, quid in definitione animæ intellexerit per actum primum, & aſſerit ſe intellexiſſe eſſentiam, quæ ſecundum rationem, & quod quid eſt corporis naturalis organici. Idē ſignificat in eodem contextu, dum comparat corpus animatum cum ſecuri, & animam cum figura. & acumine ſecuris, non enim dicit animam eſſe vt hominem vtentem ſecuri, vel vt nautam vtentem naui, ſed eſſe vt figuram, quę eſt quod quid eſt ipſius ſecuris & nauis. Similiter in cōtex. 9. & 16 dicit ita ſe habere animam reſpectu totius corporis animati, vt ſe habet facultas viſiua reſpectu oculi, hæc autem eſt eſſentia, & quod quid eſt ipſius oculi, & forma dans eſſe oculo, ſine qua non eſſet oculus, niſi æquiuocè, quemadmodum igitur facultas viſiua non eſt forma aſſiſtens oculo vt nauta naui, ſed forma dans eſſe oculo, ita anima eſt forma dans eſſe toti animato corpori. In hoc itaque declarando laborat Ariſtoteles ab eius libri initio ad eum vſque locum, & nihil dicit, quod non manifeſtiſſimè informationem ſignificet: multi tamen ſunt inuenti ita pertinaces, vt hoc negare auſi ſunt. Ex 11. autem contextu poſſumus noſtræ ſententiæ confirmationem ſumere, ſed quia aduerſarij eum locum pro ſe adduxerunt, ideo illum poſtea in argumentorum ſolutione conſiderabimus. Ex ijs quoque, quæ ab Ariſtotele dicuntur in contex. 24. & 25. hæc ſententia manifeſtiſſimè comprobatur, nam oſtendere ibi volens animā eſſe formam corporis, hoc fundamentum ſtatuit; id, quo aliquid dicitur tale, duplex eſt, vnum vt materia, alterum vt forma; dicimur enim ſani tum corpore vt materia, tū ſanitate vt forma, primariò tamen quodlibet dicitur tale per formam, ſecundariò autem per materiam, quod quidem fundamentum patet intelligi nō poſſe niſi de forma informante, hæc enim eſt illud, quo primò res dicitur talis, & conſtituitur, vt ipſa quoque Ariſtotelis exempla declarant, hoc igitur iacto fundamento facit ibi Ariſtoteles ſyllogiſmum talem, anima eſt illud, quo primo dicimur viuentes, ſentientes, moti, & intelligentes, ergò anima eſt vt forma, & ratio animati corporis, nō vt ſubiectum & materia, medius terminus abſque dubio ſignificat informationem, id enim, quo viuens eſt viuens, & quo ſentiens eſt ſentiens, eſt forma dans eſſe, quare concluſio Ariſtotelis non poteſt niſi de tali forma intelligi, quod etiam per ſe manifeſtum eſt, dicit enim animam eſſe formam, & rationem, id eſt, eſſentiam, ac definitionem, quod quidem de forma aſſiſtente dici non poteſt, ſicut antea notauimus in contextu 8. eiuſdem libri, deinde verò in contextu 25. repetit ſubſtantiæ diuiſionem, quam in 2. contextu fecerat, in materiam, formam, & cōpoſitum, & inquit animam eſſe ſubſtātiam vt formam, quare eandem formam ſignificat, quam in 2. contextu, ſcilicet informantem. Tandem hoc colligimus ex contextu 36. & 37. eiuſdem lib. & eſt locus clariſſimus, ibi namque Ariſtoteles dicit animam eſſe cauſam viuentis corporis in triplici genere cauſæ, nempe vt effectricem, vt finem, & vt formam, nec poteſt aliam formam ſignificare, quàm illam, quam in libro 2. Phyſicæ auſcultationis in cauſis numerauerat, hæc autem non eſt niſi forma dans eſſe, quod etiam in prædicto loco expreſsè aſſerit, inquit enim animam eſſe cauſam vt formam, & hoc declarans ſubiungit, id eſt, vt eſſentiam animatorum corporum, poſtea verò dicit, id quod eſt cauſa ipſius eſse omnibus, eſſe eorum eſsentiam, animam verò eſse cauſam ipſius eſse omnibus viuentibus, ideo eſse ipſorum viuentium eſsentiam, ad quod etiam confirmandum ſubiungit, quoniam anima eſt actus eius, quod erat poteſtate, expreſsè igitur aſserit animam eſse formam dantem eſse corpori animato, & perficere materiam, quę habebat poteſtatem ad eſse. Quoniam igitur anima ſecūdum Ariſtotelem eſt forma dans eſse corpori animato, & hoc docens Ariſtoteles, cōplectitur nomine animæ etiam animam rationalem, negari non poteſt hanc ſecundum Ariſtotelem eſse formam, qua homo eſt homo, & in ſpecie conſtituitur ſub animali genere.

Variæ Auerroiſtarum euaſiones, & earum impugnatio. Cap. VIII.

CAETERVM quāuis hæc omnia ita clara ſint, vt nullū ſubterfugiēdi locū relinquere videātur, tamē ſectatores Auerrois auſi ſunt varijs modis verba Ariſtotelis extorquere, ac ſubterfugere. Primum quidem multi ad hoc confugerunt, quòd quartus ille gradus animę, quem Ariſtoteles in tota illa ſecundi libri parte varijs illis, quæ recenſuimus, nominibus appellauit, non eſt anima illa rationalis, de qua in 3. libro Ariſtoteles agit, ſed eſt præſtantiſſima illa hominis propria imaginatiua, quę ab Auerroe cogitatiua vocata eſt, & ad hoc aſserēdum inani argumento ducti ſunt, quòd Ariſtoteles in contextu 18. & 29. illius 2. libri (vt in Latinis Codicibus legimus) quartum illum gradum vocat cogitatiuum: ridiculum certe argumentum, propterea quòd vbi Latinus Codex habet cogitatiuum, Græcus habet διανοητικὸν, quod ſignificat diſcurſiuum, & ita vocauit Ariſtoteles in contextu 30. libri 3. animam intellectiuam vt à phantaſia diſtinctam, vt ibi videre eſt, & ibi quoque Latinus Codex habet co-

cogitatiua autem animæ. Nemo tamē eſt, qui non fateatur, verba illa ſignificare intellectum diſtinctum à phantaſia, quum Ariſtoteles ibi dicat cogitatiuam animam ita moueri à phantaſmate, vt mouetur ſenſus ab obiecto externo. Sed illa omnia, quę antea diximus, quiſquis bene conſideret, cognoſcet negari non poſſe quartum illum vitæ gradum eſſe animam rationalem. quæ etiam vocata eſt intellectus, & in tertio libro diligentiſſimè ab Ariſtotele conſideratur: iam enim diximus Ariſtotelē in primo libro multa de intellectu ſecundum antiquos, ac de eius excellentia, & diuinitate dixiſſe, quæ nemo ſanæ mentis referret ad imaginatiuam humanam; illam igitur eandem animæ partem poſtea in ſecūdo libro nomine animæ complexus eſt, quod etiam progreſſus Ariſtotelis, ac verba teſtātur, quum enim animam in quatuor illos gradus diuiſiſſet, eos poſtea ſumit ſingillatim, & ordinatim conſiderando; dicant igitur, vbinam conſideretur ab Ariſtotele illa humana cogitatiua, nullus enim apparet locus in libris de anima, nam in poſtrema quidem ſecundi libri parte agit de phantaſia, non tamen vt de hominis propria, ſed vt de facultate omnibus animalibus communiter competente: ea igitur non eſt quartus ille animæ gradus, qui ſolius hominis proprius eſt, vt aſſeruit Ariſtoteles in contextu 29. eiuſdem libri; figmentum igitur eſt hæc humana cogitatiua, de qua Ariſtoteles nuſquā aliquid dixiſſe comperitur: ſed quum in tertio libro accuratę agat de humano intellectu, omnino dicendum eſt eum eſſe quartum illum vitæ gradum, quem in prima parte 2. libri cum alijs connumerauerat. Præterea in contextu 22. quartum gradum vocat opinatiuum; atqui in calce ſecundi libri ſeparat manifeſtè opinionem ab imaginatione, & vult eam ſub intellectu contineri: ergo non poteſt per opinatiuum ſignificare imaginatiuam. In contextu etiam 32. quartum gradum vocat λογισμὸν, & διάνοιαν, & ab hoc poſtea diſtinguit imaginationem ampliſſimè acceptam, vt etiam fecit in contextu 29. quare per quartum vitæ gradum non poteſt imaginatiuā ſignificare: adde, quòd ſolus intellectus vim ratiocinandi, ac diſcurrendi habet, vt Ariſtoteles apertè aſſerit in tertio libro, neque hoc eſt phantaſiæ attribuendum: quum igitur in prima parte ſecūdi libri quartum vitæ gradum vocet διάνοιαν, & διανοητικὸν, & λογισμὸν, quæ omnia ratiocinium, & diſcurſum ſignificant, non poteſt per hæc phātaſiam ſignificare. Sed quid dicemus de illa dictione νοῦς; quam nos mentem, ſeu intellectum dicimus, & nobiliſſimam habet ſignificationem, & hoc nomine cœleſtes quoque intelligētias, ac Deum ipſum appellare ſolemus? abſonum enim eſt rationi, phantaſiam appellare intellectum, neque vnquam Ariſtoteles ita eā appellauit: quod enim multi dicunt de contextu 20. tertij libri, ita vanum eſt, vt nihil vanius. patet enim de quo intellectu loquatur ibi Ariſtoteles, quum paulò ante duos intellectus diſtinxiſſet, vnum agentem, & alterum patientem quanam autem ſit vera eius loci interpretatio, non eſt hîc opportunum conſiderare. In contextu etiam 155. ſecundi libri videtur Ariſtoteles phantaſiam vocare intellectum, ſed ibi patet eum id dicere iuxta id, quod apparet, non ex propria ſententia, inquit enim intelligere videri aliud eſſe imaginationem, aliud exiſtimationē, vtitur enim verbo, videtur, quod ſignificat rem dubiam, & apparentem, nec omnino veram, nam videtur vulgares homines exiſtimare omnē internam animæ facultatem, præſertim abſente obiecto operantem, eſſe intellectum: ideo Ariſtot. hāc communem opinionem accipiens, diuidit facultatem animæ internam cognoſcentem abſente obiecto, in phantaſiam, quæ eſt reuera facultas animæ ſenſibilis, & exiſtimationē, quæ eſt verè intellectus, de quo in tertio libro agitur, ſed nunquam Ariſtoteles cōperietur phantaſiam abſolutè intellectum vocaſſe quare prima hæc aduerſariorum euaſio vaniſſima eſt, quum enim Ariſtoteles in diſtinguendis quatuor gradibus vitæ quartum ſæpe vocet νοῦν, non poteſt ſignificare humanam imaginatiuā. Ideo hęc alij Auerroiſtæ cōſiderantes, ad aliud figmentum confugerunt, ad diſtinctionem duplicis hominis, dicentes vnum eſſe hominem, qui eſt ſpecies animalis conſtituta per phantaſiam humanam ab Auerroę vocatam cogitatiuam, quam dicunt ſignificari per rationale, quando diuidimus animal per rationale, & irrationale: dicitur enim rationalis, quia eſt apta ad ſuſcipiendam animam rationalem, & ad obediendum rationi, alterum autem eſſe hominem diuinum, qui per intellectum conſtituitur, & conſtat ex homine illo, qui eſt ſpecies animalis, & intellectu ſuperueniente tanquam diuina quadam forma, priorem igitur hominem dicunt eſſe in genere ſubſtantiæ, vt ſpeciem animati corporis, ſed alterum poſteriorem eſſe eminentiorem, & ſupergredi totam ſubſtantiæ categoriam, vtpote formatum diuina potius forma, quàm naturali, eamque eſſe in homine vt lumē in perſpicuo, ideo inquiunt diuinam hanc formam dici poſſe modo quodam informātem, & modo quodam non informantem, informat enim, quatenus dat eſſe illi homini eminentiori, non informat autem, quia nō perficit materiam, quæ habeat poteſtatem ad eſſe, ſed aduenit homini iam perfecto per imaginatiuam, ſicuti nauta aduenit naui iam conſtitutæ, atque completæ, quare non conſtituit hominem vt ſpeciem animalis, neque modo vllo ipſum collocat in aliqua noua ſpecie, ſed ſolum diuiniorem reddit illum ipſum hominem, qui in categoria

ſub-

ſubſtantiæ eſt ſpecies animalis: quam ſententiam nituntur colligere ex Ariſtotele in 10.lib. de Morib.cap.7. quem locum nos poſtea perpendemus; nunc enim ſatis eſt, ſi à definitione animæ ab Ariſtotele tradita non recedentes oſtendamus huius commenti vanitatem; ex ijs enim quæ in verbis Ariſtotelis conſiderauimus, manifeſtum eſt hæc omnia idem ſignificare, dare eſſe materiæ, informare, conſtituere in ſpecie, facere hoc aliquid, & eſſe actum primum talis corporis; igitur ſi anima rationalis non conſtituit hominē in ſpecie, non facit hoc aliquid, non dat eſſe, non eſt actus primus corporis naturalis organici, proinde ſub definitione animæ non continetur; hoc tamen falſum eſt, & contrarium priori fundamento à nobis iacto & cōprobato; Ariſtoteles enim in 2 contextu libri 2.de Anima, ſubſtantiam diuidit in materiam, & formam, & compoſitum, & intelligit illam materiam, quæ ſecundum ſe non eſt hoc aliquid, ſed habet poteſtatem ad eſſe, proinde & illam formā, quæ facit hoc aliquid, & rem in ſpecie collocat; quare ſub tali forma tanquam ſub genere animam ſumit, & vult omnem animam eſſe formam dātem eſſe ſpecificum: deinde in 3.contex. diuidit corpus naturale in habens vitam, & non habens vitam, vt colligat animam eſſe formam conſtituentem corpus illud naturale, quod habet vitam: aſſerit ergo animam ſub genere corpore naturali ſpeciem conſtituere: poſtea in contextu 4. probat animam non eſſe corpus, eo quod corpus non eſt in ſubiecto, anima verò eſt in ſubiecto: vult igitur omnem animam eſſe formam verè informantem, quia forma aſſiſtens eſſe in ſubiecto non dicitur; nam intelligentia aſſiſtēs orbi non dicitur in eo eſſe vt in ſubiecto, & eſt res manifeſtiſſima. Quoniam igitur poſtea mutat nomen talis formæ in nomen actus primi, quem diſtinguit ab actu ſecundo, putat idem ſignificari per actum primum corporis naturalis organici, quod prius in 4.contex. ſignificauerat per formam corporis naturalis viuentis; & viuens in contextu 3. dixerat ſe intelligere illud, quod nutritionem, & accretionē habet, & eſt verè in categoria ſubſtantiæ: ergo negari non poteſt Ariſtotelem cenſuiſſe omnem animam eſſe formam verè dantem eſſe, & ſub naturali corpore in ſpecie collocantem, proinde figmentū illud eſt ab Ariſtotele alieniſſimum. Hæc igitur omnia aliqui Auerroiſtæ conſiderantes, & cognoſcentes ita manifeſta eſſe, vt negari non poſſint, ad hoc tandem confugerunt, quòd reuera omnia illa quę ab Ariſtotele dicuntur in principio 2. libri de Anima, etſi proferuntur de anima latè accepta, & omnes animæ partes complectente, tamen propriè conueniunt alijs partibus animæ præter rationalem, ipſi autem rationali non omnino accommodantur; proinde non eſt mirum, ſi ea, quæ ab Ariſtotele dicuntur in definitione animæ, atque in eius definitionis declaratione, reſpiciunt actum informantem, propterea quòd Ariſtoteles præcipuè conſiderauit alias animę partes præter rationalem: huius autē rationem eſſe dicunt, quia nomen animæ eſt commune analogum, & alio modo competit animæ rationali, alio cæteris partibus, ob id Ariſtoteles reſpicere voluit alias partes animæ tanquam præcipuum analogatum, nec per hoc tamen ſtat, quin conſideretur anima in communi etiam ad rationalem; quia quando conſideratur aliquod cōmune analogum, ſatis eſt ſi ea, quæ de illo dicuntur, cōueniant præcipuo analogato, etiamſi cæteris non competant. Sed quàm inane ſit hoc ſubterfugium, quiſque ſanè mētis intelligere poteſt. Primùm in eo peccant, quòd ſi anima eſt commune analogum, rationalis potius, quàm reliquæ, vocāda eſt pręcipuum analogatum, tum ratione dignitatis, tum quia continet ac perficit alias, tum etiam ratione familiaritatis; quia anima noſtra eſt & nobis maximè omnium rerum familiaris, & omnes ob cauſas nomine animæ dignior, quā reliquæ; hanc potiſſimè reſpexerunt antiqui Philoſophi de anima diſſerentes, vt Ariſtotel. ait in contex.7. lib. 1.de Anima, & vt totum illum librum legentibus manifeſtum eſt. Nulla igitur eſt ratio, cur reliquæ partes animæ dicantur præcipuum analogatum, & cur Ariſtot. in declaranda animæ eſſentia eas potius, quàm rationalem, reſpicere debuerit. Præterea hæc dicentes & Ariſtot. & ſibi aduerſantur, & eſt in eorum dictis repugnātia manifeſta: nam ſi definitio animæ, & ea quæ poſtea ad eius declarationem dicuntur, rationali parti non competunt, quomodo dicunt Ariſtotelem definire animam in communi ad omnes animę partes, etiam ad rationalem? dicere igitur ea non competere animæ rationali, & dicere Ariſtotelem ea proferre communiter de omnibus, etiam de rationali, eſt implicare contradictionem: attamen patet Ariſtotelem apertè dicere definitionem animæ cōpetere omni animæ, & hoc ſæpius repetere, & animā latè ſumere vt quatuor illos gradus complectentem, manifeſtum igitur eſt ipſum exiſtimaſſe definitionem illam competere etiam animæ rationali, ideo hæ fabulæ dimittantur.

Solutio argumentorum pro Auerroe adductorum. Cap. IX.

RESTAT vt argumēta quę pro Auerroę adducta ſunt, ſoluamus. Ad primū ſumptū ex cognitione vniuerſalium dicimus hanc eſſę propriā intellectus operationē, & cum abſtractione fieri, proinde in ipſo quoque intellectu aliquam abſtractionem poſtulari, non tamen ſecundum eſſe, ſed ſecundum operationem;

ea enim ratione eſt abſtractus, quatenus in operando eſt abiunctus ab organo, & hoc ſatis eſt vt poſſit intelligere vniuerſalia: quādo igitur dicunt, intellectus cognoſcit vniuerſalia, ergo eſt abiunctus à materia; ſi intelligant abiunctionē ab organo in operando, concedimus omnia: at ſi intelligant ſecundum eſſe, negamus conſequentiam; quia ex abſtractione vniuerſalium nil aliud inferri poteſt, quàm intellectum non eſſe organicum, nam organum reſpicit operationem. Ad ſecundum negamus intellectum agentem, & intellectum patientem eſſe vnam & eandem ſubſtantiam; quare, licet intellectus agens ſit forma abiuncta penitus à materia, quod & nos ex ſententia Ariſtotel. aſſerimus, non ob id fit vt etiam intellectus patiens ſit forma immaterialis, ſed de intellectu agēte quid ſit, & quomodo ad noſtram intellectionē conferat, poſtea fuſius loquemur. Ad tertium acceptum ex contextu 91. lib. 1 de Anima, facilis eſt reſponſio: dicens enim Ariſtot. intellectum non occupare aliquam corporis partē, nil aliud ſignificat, quàm nō eſſe organicum, quod quidem nos concedimus: at ſi inde colligant, ergo non dàt eſſe homini, neganda eſt conſequentia, & Ariſtot. ſi hoc ſignificare voluiſſet, abſurdè loquutus eſſet, quia forma informans occupat totum corpus, ideo inepta quæſtio eſſet, quam corporis partem occupet informando; ſed congrua eſt quæſtio de parte, quam occupet in operando, quæ eſſet de organo quæſtio, ideo inquit Ariſtot. intellectum nullam corporis partem tāquam ipſius proprium organum occupare. Ad quartum acceptum ex contextu 11. lib. 2. de Anima, reſponſio ſumitur ex vera illius loci intelligentia, à qua aduerſarij longiſſimè abſunt: tres in eo contextu ſunt partes, in prima inquit Ariſtot. manifeſtum eſſe vel omnem animam, vel aliquas eius partes eſſe à corpore inſeparabiles, & rationē affert, quia ſunt actus partium corporis, in ſecunda dicit nihil prohibere, quin aliquæ partes ſint ſeparabiles, quia nullius corporis ſunt actus, & cum ipſis aduerſarijs affirmo Ariſtotel. in prima parte reſpicere animam vegetantem, & animam ſentientem, in ſecunda verò rationalem, in tertia demum inquit, nondum eſſe manifeſtum, an anima ſit ita actus corporis vt nauta nauis. Ad primæ igitur, ac ſecundæ partis veram intelligentiam ſciendum eſt, Ariſt. ibi velle ſatisfacere vulgatæ illi, & optatæ quæſtioni, an anima ſit à corpore ſeparabilis, nō quidem quòd eam plenè ibi ſoluere ſtatuat, id enim fieri minimè poterat, ſed ſolum conſiderare, quid hac de re per illa, quæ eo in loco manifeſta erant, dici poſſit: duo autem ibi erant manifeſta, vnū iam in definitione animæ acceptum, quia erat omnis animæ communis conditio, animam eſſe actum corporis, hoc eſt, formam dantē eſſe viuenti corpori, alterū verò quod aliquæ partes animæ ſunt alligatæ proprijs corporeis organis, ſine quibus nullā edere operationem poſſunt, aliquæ verò nulli organo ſunt alligatæ, de omnibus enim vegetantis, ac ſentientis animę facultatibus nemo eſt qui ignoret eas per proprias quaſdam corporis partes tāquam per inſtrumenta ſuas edere operationes, neque vnquam Ariſtot. hoc declarauit, quia declaratione nō indiguit dubitare quidem potuit, quodnam alicuius facultatis organum ſit, aut quomodo aliqua per ſuum organum operetur, ſed an habeant propria organa nunquam dubitauit, quia res per ſe manifeſta omnibus eſt, rationalem autem animam nulli proprio organo in operādo eſſe addictam, manifeſtum eſt, inquit enim Ariſtotel. in contextu 91. libri 1. de Anima, ne fingere quidem facile eſſe quam corporis partem occupet intellectus, hæc igitur duo manifeſta erant, ſed ſecundum in definitione animæ poni non poterat, quum in eo non conueniant omnes animæ partes, & alia organum habeat, alia verò non habeat. Quod igitur ad animæ à corpore ſeparationem attinet, nihil ex priore communi conditione colligi manifeſtè poterat, ex eo enim quòd anima eſt forma verè materiam informans, nō licuit Ariſtoteli inferre, omnem animam eſſe à corpore inſeparabilem, non enim manifeſta fuiſſet illatio, quia quicquid ipſe hac de re ſenſerit, id alij plures negaſſent, quemadmodū etiam ſecundum rei veritatem negādum eſt omnem animam informantem eſſe à corpore inſeparabilem. Quoniam igitur ex actu accepto in definitione animæ nihil manifeſtè colligi poterat, Ariſtot. id colligere voluit ex altera conditione, hoc eſt, ex coniunctione cum organo. Videamus igitur, quid ex hac colligi poſſit, certè ſi bene rem conſideremus, ex eo quòd forma ſit organica, neceſſariò infertur eam eſſe à corpore inſeparabilem, ſed ex eo quòd nō habeat organū, nihil neceſſariò colligi poteſt, hoc eſt, neque ſeparabilē, neque inſeparabilē eſſe, prioris dicti ratio clara eſt; quia nihil eſſe poteſt in natura otioſum, & carens propria operatione, forma igitur, quæ ita organo addicta eſt, vt ſine illo operari non poſſit, ſi à corpore penitus ſepararetur, non poſſet operari, facultas enim viſiua ſine oculo non videret, neque ambulatiua ſine pedibus ambularet, omnes igitur animæ partes, quæ certis corporis partibus addictæ ſunt in operando, ſunt à corpore prorſus inſeparabiles. Alterius autem dicti ratio eſt; quia licet nullum extet organum, quod ſeparationem prohibeat, aliquod tamen aliud eſſe poteſt, quod prohibeat, nam forma elementi nullum habet organum, neque ob id eſt à materia ſeparabilis, quia licet ab organo non impediatur quin ſeparetur, impeditur tamen à propria ſua natura, cui eſſentiale eſt vt ſit forma talis materiæ, nec ſine illa exiſtere poſſit,

clarum

clarum igitur eſt quid dicat Ariſtot. tum in prima, tum in ſecunda parte illius contex. in prima enim dicit, eſſe de aliquibus ſaltem animæ partibus manifeſtum eas eſſe à corpore inſeparabiles, & affert rationem, quia illarum actus eſt ipſarũ corporis partium, hoc eſt, quia actus, qui de illis prædicatur, eſt addictus certis partibus corporis, nempe tanquam inſtrumentis: nam quum dicat Ariſtotel. ipſas corporis partes, non poteſt eas conſiderare, niſi vt inſtrumenta partium animæ in operando, quare accipit quidem actum poſitũ in definitione animę, ſed vt addictum ſtatutę corporis parti, qua vt inſtrumento vtatur: hæc igitur eſt manifeſtiſſima ratio, cur partes animæ, quæ organis ſunt alligatæ, à corpore inſeparabiles ſint, & hanc eandem rationem legimus clariorem ab Ariſtotele adductam in lib. 2. de ortu animalium, cap. 3. quem locum poſtea in argumentorum ſolutione conſiderabimus, & huic conſonum eſſe oſtendemus, ita vt ex illo hunc, & ex hoc illum interpretari poſſimus, ac debeamus. In 2. verò parte eiuſdem contextu conſiderans Ariſtot. illas animæ partes, quæ organo addictę non ſunt, cuiuſmodi eſt ſola rationalis, non poteſt aliquid de his certi colligere, ſed ſolum dicere eas ab organo non prohiberi ne ſeparari poſſint, quum nullum organum habeant, per hoc enim non fit vt abſolutè ſeparabiles dici poſſint, quum alia conditio eſſe poſſit prohibens ne ſeparentur, ideo quando rationem ſubiungens dicit. *Propterea quòd nullius corporis ſunt actus.* Non poteſt intelligere niſi vt organi, vt hæc verba præcedentibus ex aduerſo reſpondeant, & perinde ſit, ac ſi dicat, quia nullius partis corporis ſunt actus, non aſſerit ergo ibi Ariſtot. eas eſſe à corpore ſeparabiles, ſed ſolum dicit non prohiberi ab organo quin ſeparari poſſint, quum nullum organum habeant, ideo optima eſt illorum verborum interpretatio, quam Alexander Aphrodiſienſis adduxit, dicens Ariſtotel. ibi de intellectus ſeparabilitate non aſſeueranter, ſed ſub dubio loqui. Nullum igitur argumentum ex eo loco ſumere Auerroiſtæ poſſunt, quia quando Ariſtotel. negat intellectum eſſe alicuius corporis actum, non negat vt informantem, ſed ſolum vt organicum, idque aſſeueranter profert, ſeparabilitatem verò ſub dubio, adeo vt ſiue ſeparabilem à corpore, ſiue inſeparabilem eſſe animam rationalem Ariſtot. exiſtimauit, pro neutra tamen parte colligi argumentum poſſit. Quòd autem ex tertia quoque illius cõtextus parte argumentũ aduerſarij ſumãt, ridiculum eſt, quum enim Ariſt. dicat immanifeſtum eſſe an anima ſit ita actus corporis, vt nauta nauis, nõ magis affirmare ipſi poſſunt animã eſſe vt nautã quàm nos negare, ideo mirandũ certè eſt, quomodo inde ſumere audeant Ariſtot. aſſeueranter dicere animã eſſe vt nautã, quum ipſe apertè dicat hoc non eſſe manifeſtũ: imò oſtendo eſſe in Ariſtot. ſecundum eorũ interpretationem, repugnantiam inſolubilẽ, neceſſe enim eſt omnem animã eſſe actũ corporis, vel vt informantẽ, vel vt aſſiſtentẽ, ergo ſi pars aliqua animæ non ſit actus informans, manifeſtum eſſe debet eam eſſe actũ aſſiſtentẽ: Itaque ſi ſecundum eos præcedentibus verbis Ariſt. aſſeueranter dixerat, animam rationalem non eſſe actum informantẽ, quomodo dicere poſtea poteſt non eſſe manifeſtũ an ſit ita actus, vt nauta nauis? Dicere enim potius debuiſſet eſſe manifeſtum eam eſſe actum aſſiſtentem, qualis eſt nauta in naui; patet igitur eos in eius loci intelligentia longè abeſſe ab Ariſtotelis mente. Nos igitur veram illius loci interpretationem afferamus, quæ plurimorum errorem patefaciet, eamq; ita claram, vt ſi primus ego eam inueniſſem, aſſerere auderẽ id ſolum Ariſtotel. voluiſſe, & alios omnes fuiſſe deceptos, eam tamen ego non inueni, ſed apud Simplicium in eodem loco legi, eamque ſtatim veriſſimam eſſe cognoui: dico igitur nautã ad nauim referri duobus modis; vno modo quatenus non dat eſſe naui, & ab illa abiunctus eſt; altero modo quatenus eã gubernat, & mouet: multi igitur putant Ariſtotel. comparare animam cum nauta, quatenus nauta non dat eſſe naui, in hoc tamẽ decipiuntur; quia in eo non conſiſtit Ariſtotel. comparatio, neque in eo anima eſt ſimilis nautæ, ſed in eo tantum, quòd regit corpus, ſicuti nauta regit nauim, & hoc animæ regimen non eſt contrarium informationi, ſed ſimul eſt cum informatione; quocirca ratione informationis anima eſt diſſimilis nautæ, ratione autem regiminis eſt ſimilis, & hoc tantum Ariſtot. reſpexit. Hæc fuit Simplicij, & Platonicorũ opinio, qui dixerũt animam & informare corpus, & ipſum regere, vt nauta nauim regit, ipſoque vti vt inſtrumento, ſicuti nauta vtitur naui: hoc igitur reſpiciens Ariſt. ibi ſignificare vult ſe dixiſſe quidem animã eſſe actum corporis vt informantem, & dantem eſſe corpori viuenti, ſed nihil dixiſſe de gubernatione, ideoq; immanifeſtum eſſe, an anima præterquã quòd eſt actus informans, ſit etiam actus gubernans, ſicuti nauta dicitur actus nauis. Huius veritatis argumentum clariſſimum eſt, quòd Ariſtoteles nõ de ſola anima rationali hoc dicit, ſed de anima vniuerſè, dicit enim eſſe immanifeſtum, an anima ſit ita actus corporis, vt nauta nauis, reuera enim hoc competit etiam animæ ſentienti, quæ eſt forma conſtituens animal, & eſt vt nauta in naui, quia regit corpus, & ipſo tanquàm inſtrumento vtitur: hoc idem legimus apud Ariſtotelem in contextu 28. octaui Phyſic. vbi ſimiliter animam comparat cum nauta, & corpus cum naui, nec loquitur de ſola anima rationali, ſed de omni animalium anima, vt ipſi quoque ad-

uerſarij non negarent, quia ibi eſt manifeſtiſſimum; inquit enim animam mouere corpus animalis, & ita animal diuidi in partem mouentem, & partem motam, ratione quarum dicitur à ſeipſo moueri. Si quis autem quærat vbi nam poſtea Ariſtot. declarat an anima ſit actus vt nauta in naui, certum eſt id nullibi ab Ariſtotele expreſsè declarari, colligi tamen facilè poteſt ex illis, quæ de ſingulis animæ partibus poſtea dicuntur; anima enim regere corpus, & imperare illi dicitur per cognitionem, vt aſſerit ipſe Ariſtotel. in contextu 4. libri 3. de Anima. Omnis igitur anima cognoſcēs dicitur regere corpus, & illi imperare tanquam nauta: ideo ſimilis eſt nautæ, tum anima ſentiēs, tum anima rationalis, quia vtraque cognoſcitiua eſt; anima verò vegetalis, quum cognitione careat, non dicitur ſimilis nautæ, neque imperās corpori: Ariſtoteles igitur nullibi docet expreſsè animam eſſe vt nautā, quia ex eo quòd & anima ſentiens, & anima intelligens ſunt cognoſcentes, colligere quiſque poteſt vtranque ipſarū inſtar nautæ regere corpus. Hinc etiam ſumitur ratio, cur Ariſtotel. ibi dicat eſſe immanifeſtum an anima ſit vt nauta, & cur hanc conditionem in definitione animæ non poſuerit; ratio enim eſt, quia non competit omni animæ, non enim animæ vegetanti, quia non cognoſcit: ob id quum in eo contextu 11. abſolutè de omni, anima quærat abſq; vlla diſtinctione, an ſit ita actus corporis, vt nauta nauis, iure dicit eſſe immanifeſtum, quia non omnibus animæ partibus cōpetit; vel ſatis eſt ſi dicamus Ariſtotel. per immanifeſtum nil aliud ſignificare voluiſſe, quàm non expreſſum in definitione animæ propter rationem prædictam. Ad quintum argumentum, quod ex contextu 21. eiuſdem ſecundi libri ſumebatur, reſpōſio colligitur ex ipſis Ariſtotel. verbis in eodem loco: duo namque ibi ſunt Ariſtotelis dicta, quę nos conſiderare oportet; vnum eſt. *De intellectu autem, & ſpeculatrice facultatę nihil adhuc manifeſtum eſt*. Alterum verò eſt, quod ſtatim ſequitur. *Sed videtur aliud genus animæ eſſe, & hoc ſolum poſſe ſeparari, tanquàm perpetuum a corruptibili.* Patet autem & præcedentia, & ſequentia conſiderantibus Ariſtotelem de ſeparatione partium animæ loqui, hanc igitur vtraque hæc dicta reſpiciunt: ideo ſi vtraque ab Ariſtotele aſſeueranter vt vera proferantur, eſt in iis verbis manifeſta, & inſolubilis contradictio; nam ſi de intellectu ſpeculatiuo, hoc eſt, de eius ſeparatione nil adhuc manifeſtum eſſe aſſerit, quomodo poteſt ſequentibus ſtatim verbis aſſeueranter dicere ipſum eſſe aliud animæ genus, & formam abiunctam à materia? quum præſertim in promptu ſit ratio cur nihil de illo manifeſtum ſit, nondum enim de ipſo actum erat, ſed agendum in tertio libro relinquebatur. Ad tollendam igitur in dictis Ariſtot. repugnantiam fateri cogimur non vtrunque dictum aſſeueranter, & ex animi ſententia proferri ab Ariſtotele, ſed vnum aſſeueranter & ſecundum mentem propriam, alterum verò dubium, & iuxta aliorum, vulgarium præſertim opinionem: ita vt omnium verborum ſenſus clariſſimus hic ſit; de intellectu autem ſpeculatiuo, nempe de eius ſeparatione à corpore, ſi ſecundum rei veritatē loqui velimus, nihil adhuc manifeſtum eſt; at ſi ſequamur id, quod alijs apparet, multis videtur ipſum eſſe aliud animæ genus; vtitur enim ibi Ariſtoteles verbo, *videtur*, quod ſignificat rem dubiam, & apparētiam potius, quàm propriam ipſius opinionē, hanc enim ad alium locum declarandam remittit. Non eſt autem ignorandum, Ariſtot. eo in loco non omnino quartum animæ gradum excipere tanquàm immanifeſtum, & obſcurum, nam ſtatim in contex. ſequente 22 inquit manifeſtum eſſe de opinatiuo, neque aliud per hoc ſignificat, quā eum ipſum quartum gradum; quanquam ibi non amplius loquitur de ſeparatione à corpore, ſed de ſeparatione partium animę ſecūdum locos iuxta Platonis opinionem, de qua antea loquebatur, cuius methodi rationem non eſt hic opportunum conſiderare: in contextu igitur 21. ſolum excipit intellectū ſpeculatiuum, hoc eſt eundem quartum gradum vt exercet tem præſtantiſſimam ſuam operationem, quæ eſt ſpeculari eſſentias rerum, & vniuerſalia; quum enim hoc facere non poſſit, niſi ope intellectus agentis, qui eſt forma verè abiuncta à materia, adeo vt ex vtroque intellectu cōſtare quodammodo videatur intellectus ſpeculatiuus, ideo non abſque ratione fit vt hic videatur eſſe aliud animæ genus, & forma abiūcta à materia, euenit enim hoc propter interuentum agētis; & Auerroes quoque dicit intellectum ſpeculatiuum conſtare ex intellectu poſſibili, & phantaſmatibus, & intellectu agente: hanc igitur ob cauſam Ariſtoteles, & in illo contex. 21. & poſtea in 32. excipit intellectū ſpeculatiuum, tanquàm illum, de quo nihil ibi manifeſtū erat, quoniam ratione intellectus agētis nō cōtinetur reuera ſub animę definitione, neque eſt actus corporis: at ratione aliarum ignobiliorum operationum Ariſtot. nunquam excipit intellectum, neque dubitat ne ſub animæ definitione contineatur, ſed pro comperto habet eum eſſe formam viuentis corporis, & ſub animæ definitione non minus, quàm alias animæ partes contineri: nam in contex. 22. inquit nullum dubiū eſſe de opinatiuo, & in eo ipſo 32. vocat quartū gradum λογισμὸν, & διάνοιαν, neque vllum dubium de illo eſſe dicit, ſed ſtatim ſubiungit, de intellectu ſpeculatiuo aliam eſſe rationem, & eſſe poſterius conſiderandum: de intellectu igitur ſpeculatiuo, tota dubij ratio prouenit ab intellectu agente, qui eſt aliud animæ genus, neque eſt actus corporis, vt Ariſtot.

poſtea

poſtea in libro 3. declarat. Ad ſextum argumẽtum ſumptum ex contextu 4. & 6. libri 3. de anima, dicimus, intellectum dici poſſe commiſtum corpori, vel immiſtum duobus modis: vno modo ſecundum eſſe, altero modo ſecundum operationem: & hoc adhuc duobus modis; vel enim ratione obiecti recipiendi, vel ratione corporis, quo vtatur ad recipiendum: adeo vt tribus modis dici poſſit intellectus cõmiſtus, vel immiſtus, ſed primus modus non fuit ab Ariſtotele conſideratus in libro tertio de Anima, quoniam ibi propoſuit ſibi conſiderandam naturam intellectus reſpectu operationis tantum, nam ſecundum ſuum eſſe iam dixerat in principio libri ſecundi, omnem animam eſſe actum primum corporis naturalis organici, hoc eſt, formam informantem, quare neceſſe eſt intellectum hac ratione eſſe cũ corpore commiſtum, non quidem vera miſtione, quæ non eſt niſi corporis cum corpore, ſed illa, quæ competere poteſt incorporeo cũ corporeo, nam forma corpus aliquod conſtituens inſinuat ſe in omnes partes materiæ, in qua ineſt, & ita dicitur commiſceri cum materia, ſic igitur intellectus ſecundum ſuum eſſe non eſt immiſtus, ſed potius commiſtus cum corpore, prout nomine commiſtionis nil aliud denotamus, quam veram materię informationẽ, & conſtitutionem ſpeciei. Ratione autem obiectorum recipiendorum intellectus eſt immiſtus, quia in ſua natura non habet aliqđ ex obiectis recipiendis, nam intus apparens prohibet alienum, vt inquit Ariſt. in illo contextu quarto, lib. 3. quare ſi in ipſa eſſentia intellectus contineretur aliquod ex obiectis recipiendis, prohiberetur alia recipere; quemadmodum materia prima, ſi in ſua natura formam aliquam haberet, nullam poſſet aliam recipere: de hac tantum immiſtione loquitur Ariſt. in eo contextu 4. lib. 3. vt manifeſtiſſimum eſt, neque ex illa poteſt inferri immiſtio cum corpore ſecũdum eſſe, quoniam etiam cuilibet ſenſui competit talis immiſtio reſpectu ſui obiecti; organum enim viſus recepturum colores debuit eſſe ſine colore, & organum auditus debuit eſſe ſine ſono, & ſic de alijs: attamen certum eſt ſenſum eſſe formam materialem, & verè informantẽ materiam, quare ex eo 4. contextu nullum poteſt argumentum pro Auerroe ſumi ad probandum intellectum non eſſe formam informantem. In ſexto autem contextu loquitur Ariſt. de altera immiſtione reſpectu operationis, nempe quæ opponitur illi commiſtioni, ex qua inferretur intellectum eſſe organicum, quum enim Ariſt. prius docuiſſet intellectum patiendo, ac recipiendo intelligere, ibi oſtendere vult ipſum in recipiendo non eſſe commiſtum cum corpore, hoc eſt, non uti miniſterio corporis in recipiendis obiectis, ſed ipſummet recipere, ad quod probandum hoc argumento vtitur, quia ſi in recipiendo eſſet cum corpore commiſtus, iam extaret aliquod eius organum in humano corpore, propterea ꝙ ſi in recipiẽdo egeret corpore ſimul recipiente, iam poſtularet certam aliquam corporis temperaturam idoneam ad recipiendum, proinde ſtatutam aliquam corporis partem, in qua hæc receptio fieret, quod eſſet ipſum eſſe organicum; nullũ enim aliud eſt officium organi ſenſus, quam recipere ſpecies, quoniam igitur nullum apparet organum proprium, quo vtatur intellectus in recipiendis obiectis, dicendum eſt eum in operando non eſſe cum corpore commiſtum, ſed ipſummet recipere ſpecies, vnde poſtea colligit ſolam animam intellectiuam dici poſſe locum ſpecierum, locus enim recipit locatum, anima autem ſenſibilis non recipit ſpecies rerum ſenſilium, ſed organum animatum eas recipit, proinde non anima ipſa, ſed organum eſt locus ſpecierum, anima verò intellectiua non vtitur organo corporeo in recipiendis ſpecieb. ſed ipſa recipit, ideò rectè vocatur locus ſpecierum. Quum igitur talem immiſtionẽ tribuat ibi Ariſt. intellectui, quæ ſolum reſpicit operationem, nullum inde ſumere argumentum Auerroiſtæ poſſunt, nam ſi hinc colligere velint immiſtionem cum corpore etiam ſecundum eſſe, negamus conſequentiam, quia licet intellectus in recipiendis ſpeciebus non vtatur aliquo proprio corporeo inſtrumento, ꝑ hoc tamen non ſtat quin ſit forma hominis, & hominem in ſpecie conſtituat ſub animali genere, nam ex eo ꝙ aliqua forma non habeat organum proprium, non licet inferre eam nõ eſſe formam informantem, ſed abinnctam à materia. Alia multa ad illius loci declarationem, & ad huius argumenti vanitatem oſtendendam pertinentia dicta à nobis ſunt in illius libri interpretatione, quæ hic recenſenda non ſunt. Ad ſeptimum, quod ſumitur ex cap 7. lib. 10. Ethic. dicimus hominem apud omnes Philoſophos eſſe mediæ naturæ inter mortalia, & immortalia, inter terrena, & diuina, pluribus. n. facultatibus præditus eſt, quarũ aliæ faciunt eũ ſimilem brutis animalibus, & rebus ignobilioribus, aliæ verò reddunt eum ſimilem diuinis, vt intellectus, pręſertim ſpeculatiuus, inter quę duo extrema datur medius quidam ſtatus, ſm quem homo neque ad inferiora vergit, neque ad ſuperiora, & huiuſmodi eſt vita ſecundum intellectum practicum, ideò dici ſolet, hoĩem, ſi viuat ſecundum ſenſus, viuere vt beſtiam, ſi verò ſecundum intellectum ſpeculatiuum, viuere vt Deum, ſi verò ſecundum intellectum actiuum viuere vt hominem, ſed tamen quando Philoſophi ita loquuntur, non propterea negant vitam contemplatiuam homini competere quatenus eſt homo, ſed id dicunt comparatione illius vitæ mediæ, ſecundum quam homo neutri extremorum ſimilis eſſe dicitur: ſic

ſic enim per comparationem vocatur ſtatus ille ſuprahumanus, abſolutè tamen non eſt ſuprahumanus, ſed eſt penitus humanus, quicqd enim eſt in homine, humanum eſt, & eo humanius, quò magis proprium hominis eſt, quo circa contemplatiua hominis vita eſt maximè humana, idque aſſerit ipſe Ariſt. clarè in calce eiuſdem capitis, dum ait. *Quod natura vniuſcuiuſque eſt accommodatum, id præſtantiſſimum, ac iucundiſſimum unicuique eſt, ergo etiam homini uita, quæ ex intellectu traducitur, ſiquidẽ maximè id eſt homo.* Vult igitur abſolutè loquendo intellectum eſſe humanæ naturæ maximè accommodatum, & hominem per eum maximè eſſe hominẽ; dum enim abſolutè quid natura humana ſit conſideramus, eam eſſe dicimus, per quam homo maximè conſtituitur, & ab alijs diſtinguitur, conſtituitur autem, & diſtinguitur per id, quod eſt ſumma ipſius perfectio; ſumma autem perfectio cuiuſque ſpeciei eſt præſtantiſſimę eius partis operatio, qualis eſt in homine contemplatio, hac igitur nihil in homine humanius eſt, dum abſolutè hominem conſideramus, dum autem nomine hominis non oẽs humanas vires, & operationes intelligimus, ſed aliquas tantum ignobiliores, tunc vita contemplatiua dicitur eſſe ſupra hominem, non quidem abſolutè ſupra hominem, ſed ſupra hominem ita conſideratum, quia homo eſt quidem naturæ mediæ, ſicuti dictum eſt, non tamen per veram extremorum participationem, ſed ſolum per eorum ſimilitudinem, ideo nomine hominis quandoque perfectionẽ, & nobilitatem ſignificare volumus, quandoq. imperfectionem, & ignobilitatẽ, denotamus enim nobilitatem, quando dicimus hominem eſſe animal præſtantiſſimum, & ad imaginem Dei eſſe factum, imperfectionem verò, quando excuſare alicuius errorem volẽtes dicimus, homo eſt, & quando dicimus, humanum eſt peccare, & memento homo quòd cinis es, & alia eiuſmodi. Quando igitur Ariſtoteles dicit vitam ex intellectu non eſſe humanam, ſed diuinam, non abſolutè negat eſſe humanam, ſed ſolum prout humanum notat imperfectionem, neque vult eſſe propriè diuinam, quum propriè ſit humana, ſed per quandam ſuperiorum ſimilitudinem, & cum inferioribus comparationem, non eſt enim eiuſdem generis mens, & intellectio in homine, & in ſuperioribus, habent tamen quandam ſimilitudinem, ob id homo reſpectu ignobiliorum uocatur diuinus, abſolutè tamen nihil eſt in homine, qđ humanum non ſit, & nihil in eo humanius eſt mente, atque intelligentia. Ad octauũ argũ, ꝙ ſumitur ex cap. 10. lib. 4. de Partib. Animalium, dicimus debilem eſſe rõnem, q̃ ſumitur a ſola appellatione diuini, nam in contextu octauo, libri primi Phyſicorum auſcult. Ariſtotel. omnem formam naturalem uocat diuinam, & optimã, & in lib. 2. de ortu aĩalium, c. 3. dicit quamlibet aĩæ facultatem participare diuino quodam corpore p̃ter illa, quæ elementa appellãtur, neque ꝓpterea putat oẽm formam nãlem, vel oẽm aĩam eſſe à mã abiunctam, ꝙ igiť mẽtem humanam vocet diuinam, nullius momẽti eſt oſtendendum eam non eſſe formam informantem, ſed abiunctam à mã. Rõ aũt, cur Ariſt oẽs aĩæ partes, & oẽs formas nãles appellauerit diuinas, eſt illa, quæ ex eius verbis ſumitur in contex. 100. lib. 1. de Cœlo, ibi eñ dicit rebus omnib. à Deo cõicari eſſe, & viuere, his q̃dem clarius, illis verò obſcurius, quælibet eñ res illud quod eſt, eſt per participationem perfectionis diuinæ, ſed ea participatio eſt inæqualis, quoniam aliæ res magis, aliæ minus ad diuinam perfectionẽ accedunt. Qm̃ igitur eſſe cuique rei tribuitur à forma, quælibet forma diciť diuina, quatenus eſt imago alicuius gradus perfectionis diuinæ, ideò non malè à Platone dictum eſt, omnia ex duobus principijs conſtare, ex ente, & non ente, per ens enim Deum ſignificabat, per non ens verò primam mãm, quaſi ex mã & forma conſtare, ſit conſtare ex mã, & Deo Solet ẽt Ariſt. aliquid appellare diuinum comparatione rerum ignobiliorum, ut in primo Phyſ. loco p̃dicto formam vocat diuinam ẽt reſpectu mãæ, à qua appetitur, & in c. 3. li. 2. de ortu aĩalium, oẽm aĩæ facultatem diuinam vocat reſpectu elementorum, & rerum anima expertium, maximè igitur homini hæc appellatio conuenit, quia omnium ſublunarium corporum p̃ſtantiſſimus eſt, & proximè oĩum ad Deum accedit, quid igitur mirum, ſi Ariſto. dixit ſubſtantiam hominis eſſe diuinã, & oſtm̃ diuini eſſe ſapere, & intelligere? appło eñ diuini apud Ariſt. nõ denotat abiunctionẽ à mã. Ad nonum ex contex. 51. 12. Metaphyſ. reſpõſio ſumitur ex ipſis Ariſt. verbis in eodem loco, & ex Alex. interpretatione, quę plana, & facilis eſt; aduerſarij namque verba Ariſt. tũ mutilata in medium afferunt, tum perperã interpretantur, citant enim verba hæc. *An oẽ non habens materiam eſt indiuiſibile, quemadmodum humanus intellectus,* & ſubticent ſequentia illa, *aut qui compoſitorum eſt, in aliquo tempore ſe hẽt.* Dico igiť Ariſt. his verbis primum intellectum cũ humano non in eo cõparare ꝙ careat mã, ſed in eo ꝙ intelligat obiectum totum ſimul. & indiuiſibiliter, neque dicere humanum intellectũ ita ſẽp ſe hr̃e ſed aliquo tm̃ tp̃e, adeo vt talis ſemp ſit primus intellectus, qualis aliquo tp̃e eſt intellectus humanus, ꝙ ſi putaret Ariſt. humanũ intellectum eſſe formã abiunctã à mã, vt illi uolunt, certe nõ dixiſſet ipſum aliquo tm̃ tp̃e talem eſſe, ſed oĩ tp̃e, qui ſi non dat eſſe, eſt ſemp à mã abiunctus, licet corpori aſſiſtat. Eſt igitur ſenſus verborũ talis: oẽ non habens mãm eſt indiuiſibile, quẽadmodum humanus intellectus aliquo tp̃e ſe habet; eſt enim q̃uque eius

intelle-

intellectio indiuiſibilis, nempe quando intelligit obiectum totum ſimul, non per diſcurſum à parte ad partem: verba autem illa, *aut qui compoſitorum eſt*, ad maiorem declarationem ab Ariſt. adijciuntur, & habent ſenſum vniuerſalem, vt inquit ibi Alexander, ita vt ſenſus ſit. Quemadmodum ſe habet aliquo tempore humanus intellectus, aut vniuerſè loquendo, omnis intellectus, qui compoſita intelligat, ſi alius præter humanum datur, qui ſit eiuſmodi; dicit ergo humanum intellectum eſſe compoſitorum, proinde intelligere quandoque cum diſcurſu à parte ad partem, nec ſemper intelligere indiuiſibiliter, ſed aliquando, immo raro, hoc enim euenit, quando ad perfectionem ductus eſt, & fruitur felicitate contemplatiua, hoc eſt, omnia nouit, quæ homini in hac vita mortali cognoſcere datum eſt, tunc enim intelligit etiam intellectum agentem, proinde rem indiuiſibilem, & indiuiſibiliter, quod ipſemet Ariſtot. declarat, quando ſubiungit, *Non enim ſemper habet id, quod bene eſt, in hoc, aut in illo. ſed in toto quodam id, quod optimum eſt, aliud ab eo exiſtens*, quæ verba Auerroiſtæ ſic interpretantur, intellectus humanus non habet ſuam perfectionem in hoc, aut in illo indiuiduo, vt in Socrate, vel in Platone, ſed hæc interpretatio ab Ariſt. alieniſſima eſt, neque ad id, de quo ibi ſermo fit, vllo modo pertinet, nam Ariſt. ibi nec de indiuiduis, nec de ſpecie loquitur, ſed docere vult Deum intelligere ſeipſum indiuiduè, & id declarat per humanum intellectum, quemadmodum enim humanus intellectus quandoque intelligit indiuiſibiliter, nempe quando ad perfectionem peruenit, & intelligit intellectum agentem: ita Deus ſemper ſeipſum indiuiſibiliter intelligit: hoc igitur ſignificant verba illa Ariſtotelis, & eorum ſenſus hic eſt, perfectio humani intellectus non ſemper conſiſtit in intellectione diuiſibili, quæ eſt quando partibiliter intelligit modo hoc, modo illud, & comparat hoc cum illo, & diſcurrit ab hoc ad illud, quod quidem ei euenit in ipſa habituum acquiſitione, ſed quandoque habet in toto quodam, hoc eſt, in temporis momento indiuiſibili id, quod eſt optimum, id eſt, cognitionem intellectus agentis, qui eſt diuerſum quiddam ab ipſo, & ei iungitur tanquam forma extrinſecus adueniens; ſic locum illum interpretatur Alexander; nam momentum temporis vocatur totum quoddam, quia quum partes non habeat, eſt totum ſimul, & indiuiduum; tunc igitur intellectus humanus in momento intelligit, ſed quando intelligit diſcurrendo ab hoc ad illud, tunc intelligit in tempore. Quando autem ſubiungit Ariſtotel. *Sic autem ſe habet ipſa ſuipſius intellectio toto æuo.* profert hæc verba de primo intellectu, & ſenſus clarus eſt; ſicut enim ſe habet quandoque, & raro humanus intellectus, videlicet quando indiuiſibiliter intelligit intellectum agentem, ſic ſe habet Deus in tota æternitate, nam ſeipſum ſemper intelligit indiuiſibiliter. Patet igitur nullum argumentum contra nos ex eo loco ſumi poſſe, immo ridiculus eſſet Ariſt. ſi id vellet, quod illi Auerroiſtæ attribuunt, nam docere volens primum intellectum eſſe abiunctum à materia, non bene faceret hoc declarans per intellectum humanum, non enim ita immaterialis Deus eſt, vt humanus intellectus, & multo euidentius eſt immaterialem eſſe Deum, quam intellectum humanum, quocirca Ariſtotel. declararet notius per ignotius, & per id, quod eſt diſſimile, tanquam per ſimile; ideo nos ex eo loco contrarium colligimus; nam ſecundum Ariſtot. omne carens materia eſt ſemper indiuiſibile, & indiuiſibiliter intelligens; ergo humanus intellectus, quum non ſemper indiuiſibiliter intelligat, ſed raro, non eſt abiunctus à materia. Ad poſtremum, quod ſumitur ex lib. 2. de ortu animalium, cap. 3. ſectatores Alexandri varijs modis reſponderunt. Simon Portius in libro ſuo de mente humana traxit verba illa Ariſt. ad operationem reſpectu intellectus agentis, & dixit eſſe intelligenda de actu ſecundo. operatio enim intellectus dicitur extrinſecus accedere, quatenus pendet ab intellectu agente, qui extra eſt, & ſine quo non fit intellectio. Sed alij poſteriores Alexandræi ſententiam Portij non receperunt, quia re uera verbis Ariſtot. accommodari non poteſt: Ariſtotel. enim ibi quæſtionem proponit de ipſa animæ ſubſtantia, de actu primo, non de actu ſecundo, quærit enim de facultatibus animæ, an extrinſecus adueniant, nec ne; nomen autem facultatis apud Ariſtot. ſemper ſumitur pro anima ipſa, nunquam pro operatione, neque pro intellectu agente, hic enim non eſt pars animæ noſtræ; vt alio in loco demonſtrauimus, proinde facultas animæ appellari non poteſt. Præterea ſi dictum illud Ariſtotel. ſic intelligatur, falſum eſt, quia non ſolius intellectus operatio ratione mouentis extrinſecus accedit, ſed etiam operatio ſenſus, nam etiam viſio fit per actionem obiecti externi in oculum, & præterea ad eam neceſſarium eſt lumen externum, quod proportione reſpondet intellectui agenti ſecundum Ariſtotelem, quare non minus viſio extrinſecus aduenit, quam intellectio. Ideo alij hac reſponſione relicta confugerunt ad intellectum ſpeculatiuum, & de hoc dixerunt eſſe intelligenda verba Ariſtotelis, qui eundem exceperat in contextu 21. & 32. lib. 2. de Anima, & diſtinxerat a quarto gradu vitæ; hic enim dicitur extrinſecus accedere ratione intellectus agentis, qui in eo comprehenditur, ſicut antea diximus. Sed hi mihi videntur in eaſdem difficultates incidere, in quas Portius incidit: nam dicere intellectum ſpeculatiuum nil aliud eſt, quàm dicere præſtantiſſimam intellectus operationem, tunc

enim

enim dicitur ſpeculatiuus, quõ eſſentias rerum actu ſpeculatur; quoniam igitur dicentes hunc extrinſecus accedere, reſpicimus vel intellectũ agentem, vel operationem vt pendentem ab intellectu agente, reſponſio hæc in idem cadit cum rñſione Portij, nec cõuenit cũ verbis Ariſtot. qui eo in loco de ſolis facultatibus animæ loquitur, quare nomine mentis nil aliud intelligere poteſt, quàm mentem humanam, quæ vocari ſolet intellectus poteſtate, de quo in præſentia diſputamus, idque confirmatur ex ſequentib. Ariſt. verbis, quibus rationem afferens dicit, *Nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis*: ſic enim diſtinguit intellectum à ſua operatione, & cur extrinſecus accedat, hãc rationem adducit, quoniam in ſua operatione corporeo inſtrumento non vtitur, hæc autem rõ probat de ipſa ſubſtantia intellectus poſſibilis, hunc igitur Ariſtot. reſpicit, quare neutra horum ſolutio recta eſt, & difficultas integra manet, quomodo Ariſt. dicat ſolam inter animæ partes humanam mentem extrinſecus aduenire. Petrus Pomponatius meo quidem iudicio proximè omnium ad Ariſt. mentem, & ad veram argumenti ſolutionem acceſſit, eam tamen nõ perfectè aſſequutus eſt, quia ipſam quidem veritatem iuxta Ariſtotelis mentem optimè declarauit, ſed ad illa Ariſtotelis verba, in quibus aduerſarij maximam vim faciũt, nihil reſpondit, nam in libro 1. ſuæ Apolog. c. 7. locum illum declarans, inquit Ariſt. aſſerere non ipſam mentis ſubſtantiam extrinſecus accedere, ſed ſolum principium effectiuum, qđ externum eſt, hoc enim ibi paulò poſt ab Ariſtotele apertè dicitur. Attamen quoniam Ariſtotel. eo in loco non ſolum intellectum, ſed quamlibet etiam aliam animæ partem dicit habere principium actiuum cœleſte, ac diuinũ, quod nobilitate excellit naturas elementorũ, difficultas manet, quam Pomponatius non ſoluit, quomodo prius dicat ſolam mentem hac ratione extrinſecus aduenire. Vt igitur nos veram huius argumẽti ſolutionem, quam nemo vidit, afferamus, declaranda ſunt verba, & conſilium Ariſtot. eo in loco, his enim intellectis, nõ modo difficultas omnis tolletur, ſed etiam validum pro nobis argumentum inde ſumetur, & eò validius, quo ab interpretatione ipſiuſmet Auerrois in eo ipſo loco non recedemus, adeo ut mirandum profectò ſit, quomodo Auerroiſtæ loco illo tanquam Achille pro Auerroe aduerſus ſententiam noſtram vtantur, illius tñ interpretationem, quam ibi affert Auerroes, non animaduertãt. Quum in primo eius libri capite Ariſtot. docuiſſet ſemen maris proiectum in fœminam non eſſe materiam animalis, neque fieri partem vllam ipſius; ſed ſolum agentis officio fungi, ſanguinem autem menſtruum fœminæ eſſe totam materiam animalis generandi, & poſtea in 2. cap. de ipſius ſeminis natura loquutus eſſet, mox in initio tertij, quod nobis conſiderandum proponitur, tres quæſtiones ſoluẽdas in medium affert, ſed propoſita prima ſtatim ſubiungit ſoluendas prius eſſe alias duas ſequentes, etenim earum ſolutio ad primam ſoluendam conferebat, prima quæſtio eſt, quum ſemen maris nõ ſit pars aliqua ipſius conceptus, neque habeat locum materiæ, in quod nam eius corpulentia conuertatur, quum certum ſit ipſum non poſſe tranſire in nihil, ſecunda eſt, an ſanguis menſtruus fœminæ, qui eſt materia conceptus, accipiat aliquid à ſemine maris; tertia demum eſt, an in ſemine, & in conceptu inſit anima qua animal eſt animal. Hanc tertiam quæſtionem ſtatim primo loco ſoluit, quia cognouit eius ſolutionem ad ſecundæ ſolutionem conferre, & ſolutio in hoc conſiſtit, quod omnes animæ partes in conceptu nondum ſeparato ab vtero, inſunt prius poteſtate, quàm actu, quia in materia apta ad formam recipiendam neceſſe eſt vt forma prius inſit poteſtate q̃ actu. Sciendum autem eſt hoc poſſe intelligi tum de primo, tũ de ſecundo actu, nam embryum antequam accipiat animam, habet poteſtatẽ reſpectu actus primi, ea verò recepta habet poteſtatem reſpectu actus ſecundi, quoniam anima illa nõdum vtitur inſtrumentis proprijs, quia his non incipit vti, niſi poſt ſeparationem conceptus ab vtero. quare antequam ſeparetur, viuit illud animal inſtar membri illius fœminæ, non enim nutritur ſumens ore proprio cibum, nec proprio ventriculo concoquit, ſed per vmbilicum recipit a matre ſanguinem, ſicut alia membra omnia illius fœminæ, & hac ratione dicitur habere animam poteſtate, quoniam eius anima nondum poteſt per propria organa operari, quum imperfecta atque imbecilla ſint, ita vt conceptus, dum eſt in vtero, dicatur habere animam poteſtate ſolum, non actu, id eſt, non actu completo Hæc igitur ad tertię quæſtionis ſolutionem ab Ariſt. ibi dicuntur, & alia etiam multa, quæ non refero, quia ad nos in præſentia non attinent. Poſtea verò quando dicit, *Sed aut omnes contingere. quum ante non fuerint, neceſſe eſt*, multi putant nouam aliam quæſtionem diſcutiendam proponi relictis alijs duabus, ſed hi conſilium Ariſtotelis non penetrant, quum enim non multo poſt, quando dicit, *Corpus autem genituræ, in quo ſemen animalis principij contentum una prouenit*, ſoluat primam quæſtionem de ſemine, in quodnam eius corpulentia conuertatur, neceſſe eſt vt prius ſecundam ſoluerit, vult igitur alijs prædictis verbis eam ſoluere, ſed id facit proponens aliam nouam quæſtionem, quod quidem alios decepit, vt crediderint non ſecundam quæſtionem ibi ſolui, ſed aliam nouam, quæ ibi proponitur, nos autem dicimus proponi quidem quæſtionem nouam, & ſolui, ſed eam eſſe ſecundariam; & ab

Ariſto-

Ariſtotele eo conſilio proponi, vt ex eius ſolutione ſecundæ præcipuæ quæſtionis ſolutionē colligamus, & niſi hoc dicamus, nullus alius apparet locus in quo ſecunda illa quæſtio ſoluatur, quæ fuit, an ſanguis menſtruus fœminę accipiat aliquid a ſemine maris, an nihil; hanc igitur vt ſoluat Ariſt. aliam nouam quæſtionē proponit, eaque eſt, quum in conceptu nondū ſeparato anima pro actu primo accepta inſit prius poteſtate, quàm actu, vndenam adueniat actu; &. ſtatim tria membra diſcutienda proponit, vt declaretur, quodnam illorum aſſerendum ſit, neceſſe enim eſt, vel omnes illas animæ facultates præfuiſſe, & poſtea illi materiæ aduenisse, quod eſſet eas omnes extrinſecus accedere, vel omnes in illa materia innaſci, quū ante non fuerint, & ita nullam extrinſecus aduenire, vel tandem aliquas innaſci, quum prius non fuerint, aliquas verò induci, quum prius fuerint, non eſt autem ignorandus verus ſenſus quæſtionis huius, in quo manifeſtum eſt plurimos fuiſſe deceptos; cognoſcere enim oporter quid ibi ſignificet extrinſecus accedere; certum eſt quæſtionem illam non proponi de anima ſecundum ſpeciem, quia nulli dubium eſt eandem ſecundum ſpeciem præfuiſſe, ſed proponi de eadem numero anima an præextiterit, & extrinſecus materiæ inducta ſit, ita ut prius extra materiam generationis fuerit, & illi poſtea inducta ſit, certè in hoc ſenſu accipit ibi Ariſt. extrinſecus accedere, quo fit vt tum ſecundum ſententiam Ariſt. tum abſolutè ſecūdum rei veritatē nulla prorſus anima hoc modo extrinſecùs accedat, ſed omnes nulla excepta in ipſa generationis materia innaſcantur, cum hoc tamen diſcrimine, quòd cæteræ præter rationalem ita in illa materia innaſcūtur, vt de illius poteſtate educantur, & hac ratione ab agente naturali dicantur attingi, hoc eſt produci; anima vero rationalis ita in materia innaſcitur, vt ab agente naturali non attingatur, neque de materiæ poteſtate educatur, ſed a Deo creetur, non enim ita creari animam humanā dicendum eſt, vt prius extra corpus a Deo producatur, deinde creata inducatur in corpus, ſed vt in ipſomet humano corpore a Deo immediatè creetur, & eodem momento creata, & infuſa dicatur, agentis vero naturalis opera in eo tantum cōſiſtere intelligatur, vt materiam diſponat, ac pręparet ad eam recipiendam, hoc dico ſecundum rei veritatem, nam quid hac de re Ariſtot. ſenſerit, & an talem creationem cognouerit, dubium eſt, idque diſcutere ad propoſitam nobis conſiderationem non attinet, hæc autē dicere volui, ut omnes intelligerent, nullam animæ partem, ne ipſam quidem rōnalem extrinſecus accedere, prout ibi ab Ariſtotele ſumitur extrinſecus accedere, nempe ut ita præextiterit, ut potuerit ante ingreſſum corporis operari. Hac igitur quæſtione, & ijs tribus membris propoſitis antequam Ariſt. ex animi ſententia eam ſoluat, diſputationem, vt plerūque facere ſolet, præmittit: nam etiam in cap. 1. lib. 1. de partibus animal. quum quæſtionem ꝓpoſuiſſet an de omni anima agere ad Philoſophum naturalem pertineat, antequam eā ſolueret, voluit dubitando argumentari; hoc idē igitur etiam in eo loco facit, quod quum alij non viderint, omnes decepti ſunt, putantes Ariſt. ſtatim ſoluere difficultatem propoſitam, & ex animi ſententia loqui, quum tamen hoc facere non incipiat, niſi vbi in Latino codice ita legitur, *Sed enim omnis animæ facultas*. Adeo ut omnia præcedentia verba diſputatiua ſint, & nihil in ijs ab Ariſtot. certi ſtatuatur, ſed omnia dubitandi, ſeu argumentandi gratia dicantur; argumentatio autem talis eſt. Quum Ariſt. tria, vt prædiximus, membra propoſuiſſet, voluit vnum ex eis tantummodo impugnare diſputādi gratia, nempe illud, quo dicebatur omnes partes animæ extrinſecus accedere, hoc enim falſum eſſe oſtendit, & quia vniuerſalis affirmatiua ſatis euertitur per probationem contradictoriæ, quæ eſt negatiua particularis, ſcilicet, aliquas animæ partes extrinſecus aduenire non poſſe: ideò hanc probat Ariſt. & argumentum ſumit ab illis, quæ organicæ ſunt, & per ꝓpria organa operantur, hunc in modum, ſi hæ extrinſecus accedunt, vel cum corpore aliquo adueniunt, vel ſine corpore; non ſine corpore, qa quum ſint organicæ, operari ſine corpore non poſſunt, proinde neque ſine corpore eſſe, quia ſic eſſent otioſæ, & ſine operatione, quod dicēdum non eſt, eas igitur extra corpus ſine ullo corpore præfuiſſe impoſſibile eſt, quum ſine corporeo organo non operentur, ſed neque cū corpore extrinſecus aduenire poſsūt quia nullum aliud corpus apparet, cum quo aduenire dicantur ſanguini menſtruo, niſi ſemen maris, cum hoc tamen aduenire extrinſecus nequeunt, ergo cum nullo; aſſumptum patet per fundamentum modo iactum, tales enim animæ partes eſſe non pñt ſine corpore hñte organa quędam ſtatuta, quæ ad ſingulas requiruntur, vt facultas ambulatiua non pōt eſſe ſine pedib. nec viſiua ſine oculis; at ſemen non huiuſmodi corpus eſt, his inſtrumētis præditum, ſed eſt ſimilare quoddam, immo eſt excremētum vltimi alimenti ex cibis geniti, igitur hæ facultates neque ſine corpore, neque cum corpore aduenire extrinſecus poſſunt: hæc eſt Ariſt. argumentatio, in quo notare manifeſtè poſſumus Ariſt. ſumere extrinſecus accedere pro eo, qđ eſt p̄fuiſſe extra corpus, ita ut ante corporis ingreſſum operari potuerint, deinde in corpus induci, patet em̄ Ariſt. ex eo ꝙ extra corpus non poſſunt operari, probare eas extra corpus non extitiſſe. Hanc argumentationē ſtatim ſequuntur verba illa, *Reſtat igitur ut mens ſola extrinſecus accedat, eaque ſola diuina ſit, nihil enim cum eius,*

actione communicat actio corporalis. Quæ abſque dubio in diſputatione comprehenduntur, & nihil certi ſtatuunt, ſententia namque Ariſto, hæc eſt, oēs animæ partes extrinſecus accedere impoſſibile eſt, nam multæ ſunt organicæ, idq. extrinſecus accedere nequeunt, ſed ſola relinquitur mens, quæ extrinſecus accedere poſſit, ac diuina eſſe dicatur propterea quod in ſua operatione nullo corporeo inſtrumento vtitur, quaſi dicat Ariſt. quantum attinet ad vim rationis huius, quæ ab organis ſumitur, ex ea non ꝓbatur de intellectu, ꝙ extrinſecus accedere nō poſſit, etenim non habet organum, ex quo argumentari, vt de alijs poſſimus, ſed ſatis eſt, ſi de reliquis facultatibus probetur ꝙ extrinſecus aduenire non poſſint, hoc eñ ſufficit ad impugnandam illam vniuerſalem, qua dicebat oēs extrinſecus aduenire; igitur manifeſtum eſt id, quod antea diximus, maximam eſſe huius loci conſonantiam cum cōtex. 11. lib. 2. de Anima, vbi de ſeparabilitate ſermo erat, ex illis enim animæ partibus, q̃ proprijs inſtrumentis vtūtur, Ariſt. vtroque in loco argumentum ſumpſit; ex illis verò, quæ non ſunt organicæ, vtrobique dixit nullum poſſe argumentum ſumi ad probandum ꝙ ſeparari non poſſint, & quòd nequeant extrinſecus aduenire, nam ex organis quidem probatur aliquas animæ partes accedere extrinſecus non poſſe, at ex organi defectu non probatur aliquas extrinſecus accedere, ſed ſolum eas a nullo organo ꝓhiberi quin extrinſecus accedere poſſint: per hoc tamen non ſtat, quin ab aliquo alio prohiberi poſſint, quemadmodum in eo quoque 11. contex. conſiderauimus. Hæc eſt abſque dubio ſententia Ariſto. eo in loco, eaque in Græcis verbis multò manifeſtior eſt, nam errorem in Latinis notaui non parui momenti: quum enim Græcè legatur λείπεται δὲ, Theodorus Gaza vertit, *reſtat igitur*, quum vertere debuerit, *reſtat autem*, quare verū non eſt id, quod alij pro comperto ſumunt. Ariſt. ibi ex dictis concluſionem colligere, qua propriam ſententiam proferat: ſed vtitur dictione aduerſatiua, quæ nil aliud ſignificat, quam id, quod modo diximus, nō poſſe ex intellectu idem argumentum ſumi, quod ex alijs animæ partibus ſumptum erat, propterea ꝙ ipſe non eſt organicus, adeo vt dubium de ipſo maneat, an extrinſecus accedat, necne. Sic interpretatur Auerroes ibi verba illa in ſua paraphraſi, nā eorum loco, & ad ea interpretanda ipſe hæc ponit. *De intellectu tamen dubium eſt, quum eius operatio non videatur communicare cum organo corporeo*. Cognouit enim Auerroes verba illa ab Ariſtotele ſub dubio eſſe prolata, & rectè vſus eſt dictione aduerſatiua *tamen*. ideo & admiratione, & riſu dignum eſt, quòd Auerroiſtæ, dum Auerrois ſententiam tueri volunt, ita illis Ariſtotel. verbis innitantur, & ita inflati incedant, vt putent ſe demonſtraſſe, neque animaduertāt ipſiuſmet Auerrois interpretationem huic eorum ſententiæ refragari. Patet igitur nullū prorſus argumentum inde ſumi poſſe ad probandum mentem humanam non eſſe formā hominis, quum neque dicat hoc Ariſtoteles, neque omninò informationem, vel informationis negationem reſpiciat, quum huius conſideratio ab illis propoſitis quæſtionibus ſit penitus aliena. Quod autem prædicta verba non ſint ab Ariſtotele ex animi ſententia prolata, ſed ſub dubio, & in parte diſputatiua cōtineantur, non id ſolum, quod antea diximus, declarat, nempe quòd falſum eſſet Ariſt. dictum, quia non poteſt mens extrinſecus accedere eo modo quo ibi ſumitur extrinſecus accedere: verū etiam illa, quæ ſtatim ſequuntur, apertiſſimè demonſtrant: nam quæſtionis ſolutio, ac propriæ ſententiæ determinatio in ijs ſequentibus verbis incipit, *Sed enim omnis animæ facultas*. Sed in eorum quoque conuerſione errauit Theodorus Gaza, quum enim Græca verba ſint πάντως μὲν οὖν ψυχῆς δυνάμεις, non bene dictio illa, *ſed enim*, refert vim illarum dictionum μὲν οὖν, ſed ita abſque dubio vertendum fuit. *Omnis igitur animæ facultas*. Certum autem eſt, poteſtque apud Ariſt. frequentiſſimè obſeruari dictionē, οὖν, tunc poni, quando concludere, & ex dictis colligere aliquid vult, ſed μὲν οὖν, tunc dici, quādo aliquid, quod antea propoſuerit, aggredi, atque incipere vult, & rarò comperietur Ariſtotelem in concludendo dicere, μὲν οὖν, ſed frequentius in aggrediendo, ſeu incipiendo; incipit ergo ibi quæſtionem ſoluere poſt p̄miſſam diſputationem, & ſolutio manifeſta eſt; quum enim quæſtio propoſita eſſet de partibus animæ, an extrinſecus accedant, ſeu omnes, ſeu aliquæ, cognoſcens Ariſt. nullam extrinſecus accedere in eo ſenſu, vt ipſa animæ ſubſtantia dicatur prius extra corpus exiſtere, & operari, poſtea in corpus induci, alium modum in mediū affert, quo dici poteſt, non ſolum aliquam partem, ſed etiam omnes extrinſecus accedere, nempe ratione cauſæ efficientis; formæ namq. inanimatorum de materia educuntur ab agente elementari; nam calor elementaris in generatione miſti locum habet agentis in educēda forma miſti de poteſtate materiæ, vt alio in loco declarauimus, ſed anima non poteſt a facultate elementari produci; quare principium actiuum habet externum, nempe cœleſte, atq. diuinum; itaque cauſam agētem in productione omnium partium animæ refert Ariſtotel. in facultatem cœleſtem, hoc eſt, in aſtrorum vires, quas etiam inquit inter ſe diffidere maiore, ac minore nobilitate, prout etiam animę producendę nobilitate diſcrepant, & ſunt aliæ alijs nobiliores, adeo vt a facultate cœleſti nobiliore nobilior etiam animæ pars produci dicatur: in hanc igitur cauſam agentem refert Ariſt. productionem animarum; nam anima-

lia,

ſia, quæ ex putri materia generantur, ibidem aſſerit à tali cœleſti principio generari; illa verò, quæ per propagationem, & ex ſemine gignuntur, inquit habere in ſeminibus facultatē generatricem a celeſtibus corporibus inditam, quàm dicit eſſe calorem, non quidem elementarem, & igneum, ſi quidem calor igneus non eſt productiuus viuentis, ſed calorem cœleſtem, & a cœlo impreſſum, proinde referentem naturam: quinti elementi, quod eſt elementum ſtellarum; calor enim vitalis, qui in ſemine eſt, locum tenet illius quinti elementi, quum ab eo proueniat, & tanquam illius inſtrumentum eſt productiuus animalis: poſtea verò alijs ſequentibus verbis, inquit duas in ſeminibus vires ineſſe, vnam ab ipſis ſeparatam, alteram verò non ſeparatam; agit enim ſemen, tum virtute propria tanquā agens proximum, tum ēt virtute cęleſti tanquā inſtrumentum cœleſtis agentis, & hac rōne dicitur in ſemine ineſſe principium actiuum ab ipſo ſeparatum, hoc eſt rectum, & gubernatum ab agente ſeparato, vnde dici ſolet, Sol, & hō generant hominem: propria aūt ipſius ſeminis virtus non poteſt eſſe alia, quam elementaris, quum ſemen ex elementis conſtet: nam hæc quoque virtus ſuam actionem contribuit, ſed ad animalis generationem nullius momenti eſſet ſine altera, quam ſemen à Cœlo accipit. Hoc igitur modo inquit ibi Ariſtotel. omnes partes animæ extrinſecus accedere, non quidem ratione ſuæ ſubſtantiæ, ſed ratione principij agentis, quod non eſt elementare, ſed cœleſte. Hoc autem Ariſtot. dictum, vtcunq. ab ipſo intellectum ſit, de quo in præſentia non diſputo, verum etiam abſolutè eſt, ſi ſano modo intelligatur: nempe, vt dicamus alias partes animæ præter rationalem ita produci ab illo cęleſti principio, vt ipſæ de poteſtate materiæ educi ab illo dicantur: animam verò rationalem, à ſolo Deo immediatè creari in corpore, pendere tamen ipſam quoque à cęleſti principio nobiliſſimo, quod materiam tantummodò præparet, & idoneam reddat ad ipſam recipiendam, ſed ipſammet animam nō producat. Quod autem Ariſtotel. prædictis verbis dicat, ſolam mentem eſſe diuinam, id nullius momenti eſt ad probandum eam eſſe à materia abiunctam, quia ibi diuinam vocat conſtituens eam extrinſecus accedere. nam ſi extrinſecus adueniret eo modo, quem antea declarauimus, vtique diuinum quiddam abſolutè eſſet, maximè verò comparatione aliarum partium animæ; ideò etiam paulò poſt eam vocat Ariſtot. diuinam; quippe hanc comparationem reſpiciens, & ibi mentem ipſam exēpli gratia nominat, quando dicit (*qualis eſt quæ mens appellatur*) id enim, quod ibi dicit de pendentia ab agente externo, verum eſſe prius dixerat de omnibus animæ partibus: ſed quia de intellectu eſt manifeſtiſſimum, quum ſit pars omnium nobiliſſima, ideo ipſum exempli gratia ibi nominare voluit: quòd autem quælibet pars animæ nobilior reſpectu ignobilioris dici poſſit diuina, ipſemet Auerroes ſępe aſſeriti nam in Comment. 59. lib. 2. de Anima, animā quoque ſentientem diuinam appellat, inquit enim Ariſtotel. exiſtimaſſe in ſenſibus actum primum produci ab intelligentia agente, & à diuino principio, & citat Ariſtotel. in libris de Animalibus, innuens caput illud 3. libro 2. de Animalium generatione: ſimiliter in Comment. 31 ſeptimi Metaphyſ. & in 18. duodecimi loquitur Auerroes de hac omnium partiū animæ diuinitate, ſecundùm Ariſtote. & citat eundem locum Patet igitur cur Ariſtot. mentem humanam, & ibi, & alijs in locis diuinam appellet: at nos, qui veriorem philoſophiam ſectamur, aliam quoq; rationem afferimus, cur inter omnes animæ partes ſola humana mens dicatur diuina; eſt enim diuina non ſolùm comparatione aliarum, ſed etiam quia ſola eſt à Deo immediatè creata, aliæ verò partes nō ſic, ſed per media agentia naturalia de materiæ poteſtate eductæ ſunt.

Auerrois ac Themiſtij opinio de intellectus vnitate, & eorum argumenta.

Cap. X.

Licet per ea, quę hactenus dicta ſunt, aliud quoque Auerrois dogma ſit reprobatū, nempe id, quod dixit, mentem humanam vnam tantùm numero eſſe in tota humana ſpecie; quia ſi eſt forma materiam informans, & qua homo eſt homo, neceſſe eſt vt iuxta numerum indiuiduorum hominum ſit multiplicata: attamen ad vberiorem huius erroris confutationem, & vt argumentorum, quibus ad hoc probandum Auerroes vſus eſt, vanitas manifeſta fiat, libet aliquā ſeparatim de hac re ſcribere: Fuit itaq. Auerrois, atque etiam Themiſtij ſententia, quam poſtea multi poſteriores ſequuti ſunt, animam rationalem humanam, quæ ab Auerroe vocatur intellectus poſſibilis, non eſſe iuxta hominum numerum multiplicatam, ſed vnam tantùm numero in tota humana ſpecie, & eſſe intelligentiam omnium infimam, cui aſſignata ſit tota humana ſpecies tanquam proprius, & illi æquatus orbis, & quæ intereunte aliquo homine non intereat, ſed in reliquis hominibus eadem numero maneat, vt apud eum legere poſſumus in Comment. 5. lib. 3. de Anima, & apud Themeſtinm in context. 20. eiuſdem tertij, & in ſexageſimo primi. Cæteri verò omnes Ariſtot interpretes Græci, & Latini putarunt eam eſſe multiplicatam, vt non modò ſecundùm Ariſtotelem, ſed etiam ſecundùm veritatem aſſerendnm eſt. Videtur quidem Simplicius in 2. context. il-

ſius lib. 3. dicere animam rationalem ſecūdum ſe vnam eſſe, per ſuam autem in corpus progreſſionem multiplicari: ſed hoc alijs pluribus Simplicij figmentis annumerandum eſt, multa enim dicit, quæ ſimul eſſe nequeunt, & manifeſtam repugnantiam habent, veluti animā rationalem totam eſſe in ſe manentem, & perfectam, & totam eſſe lapſam in corpus, & imperfectam: eamque vnam numero eſſe ſecundum ſe, in hominibus autem eſſe multiplicatam, & alia eiuſmodi, quæ neque eſſe, neque cogitatione comprehendi à nobis pñt. Ideo his omnibus dimiſſis, ſatis nobis erit illā Simplicij confeſſionem accipere, ꝙ anima rationalis in hominibus multiplicata numero ſit, nō vt Auerroes, ac Themiſtius voluere, vna numero in omnibus. Hac igitur de re ſermonem habituri, ante omnia in medium afferemus Themiſtij, & Auerrois argumenta, poſtea veritatē demonſtrare, & omnia illa argumenta ſoluere nitemur. Primum quidem hoc argumēto ambo vtuntur, quamuis enim Themiſtius illud adducat ad oſtendendam vnitatem intellectus agentis, idem tamen aptari poteſt ad patientis quoque vnitatem demonſtrandam, ſicut eo vſus eſt Auerroes, nec minus roboris iuxta eorum ſententiam habet in intellectu patiente, quam in agentē; argumentum autem tale eſt. Si anima rationalis eſset iuxta hominum numerum multiplicata, eſſet forma materialis, conſequentia ſumitur ex Ariſto. in contex. 49. duodecimi Metaphyſ. vbi dicit multitudinem indiuiduorum ſub eadē ſpecie a materia prouenire; conſequentis autem falſitas ita probatur, omne materiale eſt poteſtate intellectum, vt ait Ariſt. in contex. 16. lib. 3. de Anima, omne autem poteſtate intellectum eſt obiectum motiuum intellectus patibilis; ergo idem intellectus eſt obiectū ſibi ipſi, & mouet ſeipſum, & recipit ſe, vel intellectus non eſt intellectus, ſed eſt ſolummodo obiectum intellectus; quū igitur hæc ſint abſurda, id quoque, ex quo deducuntur, abſurdum eſt, quare intellectus non eſt forma materialis, proinde neque multiplicatus. Secundum argumentum in prædicto loco affert Auerroes tale; ſi intellectus patibilis multiplicatus eſt, ergo etiam intellectiones ſūt multiplicatæ, hoc eſt, intellectio eiuſdem rei mea, & tua, ſunt penitus diſtinctę numero: hoc autem dato, ſequitur, rem intellectam habere rem intellectam, & illam adhuc habere rem intellectam, & ſic in infinitum: conſequens eſt abſurdum, conſequentia vero ita probatur: ſingularia ſunt intellecta poteſtate, vniuerſale autem eſt actu intellectum, ideo ſingularia dicuntur habere rem intellectam, quatenus habent vniuerſale, quod eſt actu intelligibile; ſingulares igitur intellectiones habebunt ſuum vniuerſale tanquam actu intellectum, quum ipſæ ſint poteſtate tantum intellectæ, nam intellectio communiter accepta de illis prędicabitur, vt vniuerſale de ſingularibus; hanc igitur intellectus intelliget vt rem vniuerſalem: atqui intellectio ipſa intellectionis eſt intellectio quædam ſingularis, quia eſt in animo huius hominis ſingularis; igitur ſi plures ſingulares homines intelligant intellectionem vniuerſalē, erūt plures ſingulares intellectiones intellectionis vniuerſalis, ergo adhuc habebunt rem intellectam, nempe aliud vniuerſale eas comprehendens, & ſic in infinitum. Dicendum igitur eſt (inquit Auerroes) tuam intellectionem, & meam, non eſſe penitus numero diſtinctas, ſed eſſe aliquo modo plures, & aliquo modo vnā; plures enim ſunt ratione diuerſorum phantaſmatum, vna autē numero ratione intellectus, qui eas recipit, quia vnus numero eſt. Tertio Auerroes, ac Themiſtius in prædictis locis, ita argumentantur; Si intellectus huius hominis eſſet penitus numero diſtinctus ab alterius hominis intellectu, non poſſet magiſter in animo diſcipuli ſcientiā producere; quum enim ſcientia non ſit qualitas actiua, non poteſt aliam numero ſciētiam in alio generare eo modo, quo calor ignis producit in aliā re aliū numero calorē; igitur fateri cogimur vnū & eundem numero eſſe intellectū magiſtri, atq; diſcipuli, & diſcipulum eādem, quam magiſter habet, ſciētiam acquirere, quoniā à magiſtro excitatur ad eandem, quæ in animo magiſtri eſt, recipiendam.

Prædictæ ſententiæ confutatio.
Cap. XI.

AD huius ſententiæ falſitatem demonſtrandam ſatis eſt (vt paulò ante dicebamus) illud vnum argumentum, quod deducitur ex prædemonſtratis; nam ſi anima rationalis eſt forma dans eſſe homini, ſicut oſtendimus, neceſſe eſt vt ſit multiplicata; quia ſi eſſet vna numero in omnibus, omnes homines eſſent vnus homo ſingularis, vel ego eſſem per eſſe tui, & tu eſſes per eſſe mei, quæ vtraq; abſurda, & inexcogitabilia ſunt: conſequentia autem manifeſta eſt, & ab Auerroiſtis conceſſa; quia neceſſe eſt formam hanc ſingularem conſtituere indiuiduum vnum, quare vel omnes homines eſſent vnus homo, vel ſi plures, vnus eſſet per eſſe alterius, & vnius conſtitutio eſſet omnium conſtitutio, quæ omnia ſunt abſurda, & implicant contradictionem. Solus tamen Achillinus hanc conſequentiam negare auſus eſt in Quolibeto 3. dubio 2. inquit enim animam rationalem eſſe formam verè informantem & eſſe vnam numero in tota humana ſpecie, nō multiplicatam; negat autem prædicta abſurda ſequi, quia putat omnem tolli difficultatem dicēdo vnam quidem eſſe, diuerſa tamen indiuidua conſtituere, & dare diuerſa eſſe pro diuerſitate cogitatiui,

quæ in diuerſis hominibus ſunt, quia propter has fit vt eſſe meum non ſit eſſe tuum, nec ſimus omnes vnus homo, nam ab eadem forma numero recipimus diuerſa eſſe, quatenus illa eſt coniuncta cum diuerſis cogitatiuis: ſic igitur ſumus multiplicati, & numero diſtinguimur, licet ipſa vna & eadem numero maneat. Sed Achillini ſnīa eſt omnino abſona rationi, quia vel à forma pendet ſingularitas, vel a materia; ſi a forma, ergo vna numero forma vnū numero ſingulare conſtituit, proinde valida eſt conſequentia noſtra, ſi verò a materia, ſiue (quod idem eſt) a conditionibus materialibus, neceſſe eſt ab his formam indiuiduari, & fieri hanc, numeroq; diſtinctam a forma alterius: proſus enī neceſſarium eſt formam aut indiuiduare, aut indiuiduari a mā, in qua eſt, & quā informat; quia, vt inquit Ariſt. in 2. Phyſic. materia & forma inuicem referuntur, & ad aliam formam refertur alia materia; quo fit vt quicquid eſt ī hoc indiuiduo, ex neceſſitate ſit hoc, & numero diſtinctum ab alijs eiuſdem ſpeciei. Eſt etiam rationi conſentaneum, vt forma vltima reſtringat, & determinet alias, ſed nō ipſa ab vlla illarum determinetur, ac reſtringatur: quare dicendum potius eſt animam rationalē determinare, & coarctare imaginatiuam; quā ab illa coarctari. Ex his igitur patet, efficaciſſimum eſſe argumentum noſtrum, neque recipiendam eſſe Achillini ſolutionem in Ariſtot. philoſophia, immo neque abſolutè in philoſophia. Cognouit hoc, atq. confeſſus eſt Auerroes: videns enim poni ſimul non poſſe vnitatē numeralem animæ rationalis in tota humana ſpecie cum informatione, negauit eā informare materiam, quum vnam numero in omnibus eſſe exiſtimauerit. Qm̄ igitur nos demonſtrauimus eam eſſe formam verè informantē; valida eſt Auerroe quoque confitente hæc conſequentia, intellectus eſt forma, qua homo eſt homo, ergo eſt multiplicatus, nec poteſt eſſe vnus numero in tota humana ſpecie. Ad hoc idem demonſtrandum efficaciſſima eſt rō ab Auerroe aduerſus ſeipſum adducta in prædicto loco, nec bene ſoluta, quæ ab operatione ſumitur, & talis eſt: actus ſecundus nempe ipſa intellectio, multiplicatur iuxta numerum indiuiduorum, ergo etiam actus primus: patet conſequentia, quia diuerſitas operationum indicat diuerſitatem formarum: aſſūptum autem manifeſtum eſt, quia mea intellectio non eſt tua, & me intelligente alij homines non ex neceſſitate eandem rem intelligūt. Soluit hoc argumentum Auerroes, confugiēs ad diuerſitatem phantaſmatum, ex qua inquit, prouenire diuerſitatem intellectionum; quia licet vnus ſit intellectus in pluribus hominibus, tn̄ quum phantaſmata in iis diuerſa ſint, & ſine his homo non intelligat, diuerſas quoque eſſe intellectiones neceſſe eſt. Hanc Auerrois euaſionē euertere nititur Thomas in 1. par. Sum. q. 66. art. 3. & in opuſculo 16. vana enim reuera eſt, quoniam phantaſma, vt rectè Thomas cōſiderat, in intellectione hēt locum mouentis, non formæ vt perperam Auerroes accipit, ſed locum formę habet ſpecies intelligibilis a phātaſmate in intellectu producta. Quemadmodū ēt color realis reſpectu oculi non habet formę locum, ſed mouentis, ſpecies aūt coloris recipitur in oculo ad modum formæ: igitur phantaſma quidem huius hominis non poteſt eſſe illius, quia phantaſia huius differt numero a phātaſia illius, ſed ſpecies intelligibilis neceſſe eſt vt vna & eadem in omnib. ſit; quum enī vnus numero intellectus in omnibus hominibus inſit, neceſſe eſt vt quicquid in eo recipitur, in omnibus ſimiliter recipiatur: dum igitur phantaſma, ꝙ in me eſt, agit in intellectum, neceſſe eſt omnium hoīum intellectum ex ea actione pati, & intelligere, quemadmodum ſi vnus numero eſset oculus omnium hominum, neceſſe eſſet vt eo patiente a quolibet colore omnes ſimul homines illum colorem viderent. Nonnulli tamen hoc Thomæ argumentum paruī momenti eſſe putant, & dicunt ſolui duob. modis poſſe: Primò quidem, negando ſpecies in intellectu impreſsas, vt ipſi eas negant, nam dicunt nullam reuera ſpeciem in intellectu imprimi, ſed ſatis eſse phantaſma præſens ad promendam intellectionem, per eius enim præſētiam intellectus fit illa met res, & ita dr̄ intelligere: negata igitur impreſſione ſpeciei, argumentum inane redditur. Secundo, conceſſa ēt ſpecie impreſsa, dicunt argumentum ſolui dicendo, imprimi quidem in intellectu ſpeciem, non tamen eandem numero in intellectu omnium, ſed eandem ſpecie, numero autem differentem, proinde neque eādem numero in omnibus fieri intellectionem. Ego tamen puto in firmam eſse vtramq. ſolutionem, & argumentum Thomæ firmiſſimum, atque inſolubile eſſe. Quod enim ad priorem ſolutionem attinet, nos quidem poſtea oſtenſuri ſumus, non poſse abſque ſpeciei impreſſione intellectionem fieri, ſed mittamus hoc, ſiue imprimatur ſpecies, ſiue non imprimatur, argumentum efficaciſſimum eſt, quia ſi intellectus ex præſentia phantaſmatis fit res illa, cuius eſt phantaſma, & ita eam intelligit, id autem numero eſt omnium hominum intellectus, ergo omnium intellectus eodem momento eſt factus res illa, & eam intelligit, etenim ne imaginabile quidem eſt fieri in aliquo homine intellectionem, quin ſimul fiat in omnibus, ſi intellectus patiendo intelligit, & idem numero in omnibus eſt. Altera quoque ſolutio inanis eſt, nos enim in præſētia non conſideramus varia diuerſorum hominum, aut etiam eiuſdem hominis phantaſmata, quæ diuerſas numero ſpecies, aut intellectiones in intellectu producant, ſed vnum & idem phan-

phantaſma,quod moueat intellectum,& dicimus vnam numero ſpeciem imprimi ab vno phantaſmate in intellectu vno ſecundum numerum, proinde ex neceſſitate eandem numero in omnibus hominibus;ineſſe. Sed age, cōcedamus ex vnius phantaſmatis actione nō eandem numero ſpeciem, & intellectionem produci in intellectu omnium hominum, ſed eandem ſpecie,numero autem plures pp eorū hominum diuerſitatem:quid hoc ad nos?ſatis enim nobis eſt, ſi oſtendatur neceſſarium eſſe vt eodem tempore omnes homines eandem rem intelligant, etiāſi diuerſæ numero ſpecies atque intellectiones fieri dicantur. Argumentum igitur Thomæ efficaciſſimum eſt, & de eius efficacitate plura legi poſſunt apud Gregorium Ariminenſem in lib.2.ſent.diſtinc.16. & 17.q.2.Alio quoque argumento hoc idē confirmare poſſumus ſi vnus numero eſſet intellectus in omnibus hominibus, in eodem ſimul ineſſent opiniones contrariæ de eadem re, qđ eſt penitus impoſſibile, hic enim homo putat mundum eſſe æternum,alius verò non eſſe æternum;hic animam mortalem eſſe opinatur: ille verò immortalem , & ſic de pluribus alijs rebus. Sed Achillinus hanc quoque rōnē ſolui putauit dicendo,non poſſe quidem in eodem ſubiecto recipi duo ꝯria ſecundum eſſe reale, at ſecundum eſſe cognitum,ac ſpiritale recipi duo ꝯria abſque vlla abſurditate poſſe,quod cōfirmauit dicto illo vulgato,contrariorum eadē eſt ſciētia:idem enim homo,qui cognoſcit calidum,cognoſcit etiam frigidū , & qui cognoſcit album,cognoſcit etiam nigrū. Sed in hoc quoque deceptus eſt Achillinus, & hæc ſolutio vim argumenti non tollit,quia aliud eſt cognitio contrariorum,aliud eſt cognitio contraria;contrariarum enim cognitio in eodem intellectu contrarietatem in ſe non habet,& in hoc ſenſu verum eſt illud Achillini dictū, contraria ſecūdum eſſe ſpiritale poſſunt eſſe in eodem, quia ſunt quidem repræſentatiua rerum contrariorum, ſed ipſa ſecundum ſe non ſunt contraria;at contrariæ opiniones habent inter ſe veram contrarietatem,quia non eatenus habent contrarietatem,quatenus ſunt repræſentatiuæ rerum cōtrariarum, quum potius de eadem re ſint,ſed quatenus ſecundum ſe conſiderantur vt qualitates reales in animo inhærētes;ideo iure dicuntur contrariç,nec poſſunt ſimul eſſe in eodem, quemadmodum quiſq; in ſeipſo experitur:non poteſt enim idem homo ſimul opinari eandem rem eodē tpe eſſe albā, & eſſe nigram ſecundum eandem partem,nec poteſt ſimul credere animam humanam eſse mortalem,& immortalem. Quod igitur in animo eiuſdem hominis impoſſibile eſt,non minus eſt impoſſibile in tota ſpecie, ſi idem numero intellectus eſt in tota ſpecie humana, & id,quod Achillinus dicit,quum in vno,& eodē homine locum non habeat, falſum abſolutè eſse deprehenditur, nam ſi contrariæ de eadē re opiniones non ſunt reuera contrariæ, & tanquam ſpiritales poſſunt ſimul eſſe in eodem intellectu, cur non poſsunt ſimul eſse in eodē homine? ſicut igitur in eodem homine ſimul eſse non poſsunt, ita neque in eodem intellectu,ſi vnus numero eſt in tota ſpecie. quare argumentum eſt validiſſimum,& Archillini ſolutio vana eſt. Si quis verò dicat ſolui argumētum hoc per phantaſmatum diuerſitatē,nempe dicendo poſse in eodem intellectu contrarias opiniones recipi ratione diuerſorum phātaſmatum, quæ in diuerſis hominibus ſunt; hæc quoque ſolutio vana eſt, quia phantaſmata(ſicut antea dicebamus)in intellectione non habent locum niſi mouentium, intellectus autem recipit ſpecies,& intelligit; at impoſſibilitas tota in recipiente conſiſtit,nulla in agente: poteſt enim contingere,vt duo contraria agentia,vnum calidum,alterum frigidum, ſimul agant in idem patiens: at nō poteſt idem numero patiens recipere ſimul eodem tempore calorem,& frigus, tanquam diſtinctas qualitates contrarias.Quemadmodum igitur hic diuerſitas agentium, & ꝯtiarum actionum poſſibilitas nō tollit impoſſibilitatem , quæ in ſubiecto eſt,recipiendi ſimul duas cōtrarias qualitates: ita neque diuerſitas phantaſmatum mouentium,quam quidem nos cencedimus, non tollit impoſſibilitatem recipiendi contrarias opiniones in intellectu patiente.

Solutio argumentorum Themiſtij,& Auerrois. Cap. XII.

ARGVMENTA verò a Themiſtio, & ab Auerroe adducta facilè ſoluuntur. Primū erat. Si intellectus eſt mulriplicanis,ergo eſt forma materialis,ergo eſt ptāte intellectum,ergo eſt obiectum ſibimet, & mouet ſeipſum. Nos verò hæc omnia cōcedere poſsumus, dūmodo per formam mālem nil aliud intelligamus,quam formam informantem mām,& dātem eſse rei naturali, hoc eſt,prout materiale ſumitur ut oppoſitum illi,quod eſt abiuuctū a materia: intellectum autem intelligere ſeipsū aſsertit clarè Ariſtoteles in contex. 8. lib.3. de Anima,ita tamen non intelligamus eum non primò ſeipſum intelligere, ſed ſecundariò, & per intellectionem aliorum:dum enim alia intelligit,poteſt animaduertere ſuam intellectionem, & eam, atque ſeipſum cognoſcere; dictum autem illud Ariſtotelis, intus apparens prohibet alienum, intelligendum eſt de ſolo obiecto primario, non de ſecundario; oculus enim recepturus colores tanquam obiectum primarium, debuit eſse abſcolor, quia color oculo naturaliter inexiſtens eum prohibuiſſet receptione aliorum colorum: at propria

oculis

oculi quantitas non impedit oculum, ne aliarum rerum quantitates recipiat,ac videat,quia quantitas non eſt obiectum primarium,ſed ſecũdarium, quòd igitur intellectus dicatur eſſe ſibimet obiectum ſecundarium, nihil abſurdi eſt,quare totum argumentum concedi poteſt. Sed quoniam aduerſarij,dum ita argumentantur, videntur obiectum primarium intelligẽre,ideo aliter reſpondemus,& quando dicunt, eſt forma materialis,& eſt poteſtate intelligibilis,ergo eſt obiectum ſibimet, negamus hanc conſequentiam: dicimus enim obiectum primum & adæquatum intellectus non eſſe materiale quatenus materiale,nec poteſtate intelligibile quatenus poteſtate intelligibile, ſed quoddam nomine carens, nempe omne ens quatenus eſt ens,vno excepto ipſo intellectu, quicquid enim eſt præter ipſum, continetur ſub obiecto eius primo, Ipſe autem ſibi eſt obiectum ſecundarium,quare ex eo quòd ſit poteſtate intelligibilis, non infertur ipſum eſſe ſibi obiectum primum, quia obiectum eius primum non eſt omne poteſtate intelligibile,ſed omne,quod eſt præter ipſum:argumentum ergo nihil roboris habet, de ipſo autem intellectus obiecto nos alibi accuratius loquemur. Ad ſecundum argumentum reſpondere duobus modis poſſumus. Primò dicimus, intellectionem noſtram poſſe dupliciter conſiderari, vno modo ſecundum ſuum eſſe formale,altero modo ſecundum eſſe repræſentatum: formaliter accepta omnis noſtra intellectio eſt ſingularis; eſt enim qualitas hæc ſpiritalis in animo huius hominis indiuidui; at per repræſentationem pōt eſſe tum vniuerſalis, tum ſingularis,ſcilicet vel rei vniuerſalis, vel rei ſingularis,nam ſi intelligam equum vniuerſalẽ, hæc mea intellectio eſt vniuerſalis per repreſẽtationem, ipſa tamen ſecundum ſe formaliter eſt vna intellectio ſingularis; ſi verò intelligam equum ſingularem,eſt intellectio utroque modo ſingularis,ſic dicendum eſt de intellectione intellectionis, nam ſi intelligam intellectionẽ vniuerſalem,mea hæc intellectio eſt ſingularis formaliter,ſed eſt vniuerſalis per repręſentationem, quia repreſentat intellectionem,tanquã rem intellectam vniuerſalem. Ad argumentũ igitur dico omnem intellectionem eſſe ſingularem,& hac ratione dici poſſe poteſtate intellectam,etiam comprehendendo intellectionẽ intellectionis vniuerſalis,nam hæc quoque formaliter accepta ſingularis eſt; habet igitur rẽ intellectam,hoc eſt,intellectionem vniuerſalẽ tanquam rem, quare omnes intellectiones cõplectitur, ipſa verò intellectio vniuerſalis, quatenus eſt vniuerſalis, non habet amplius rem intellectam, quia ſi habet, habet vt ſingularis, non vt vniuerſalis,& dum ſumitur formaliter vt ſingularis, eſt poteſtate intellecta, & continetur ſub intellectione vniuerſali repræſentata,tanquam indiuiduum ſub ſpecie; non procedimus igitur in infinitum, ſed gradum ſiſtimus in intellectione vniuerſali, quia nō habet amplius rem intellectam,ſiquidem ſolum ſingulare dicitur habere rem intellectam. Sed reſpondere etiam aliter poſſumus, negando intellectionem dici poſſe poteſtate intellectam, quod enim dicitur,omne ſingulare eſt poteſtate intellectum,verum eſt de ſingulari tantum materiali,quod per ſenſum ad phantaſiam trãſiens ab ea offertur intellectui: vt lapis in intellectu,licet ſit conceptus hic ſingularis, non eſt tamen res poteſtate intellecta, ſed eſt res actu intellecta,quia eſt ſine materia; idem igitur de intellectione dicendum eſt, intellectu enim intelligente vnum fiunt hæc tria, intellectus,& res intellecta,& intellectio, quare ſicuti res intellecta eſt ſine materia,intellectio quoque dicitur eſſe ſine materia, & ipſe quoque intellectus, etſi eſt forma dans eſſe materiæ,in hac tamen ſua operatione eſt ſine materia. Hanc reſponſionem ego defendi poſſe arbitror,quod ſi quis conſtanter affirmare velit, intellectionem ſingularem eſſe poteſtate intellectam & habere rem intellectam, eo etiam conceſſo fallax argumentum eſt, & priore reſponſione optimè ſoluitur. Poſtremum argumentum poteſt contra aduerſarios ita retorqueri, aliqua animalia bruta diſcunt multa ab hominib. vt pſittacus vocem humanã audiens eam imaginatur,& in memoria figit,& mirabiliter imitatur,quid igitur? dicemuſne eandẽ numero eſſe phantaſiam in aue,atque in homine? Ad argumentum autem dicimus intellectum magiſtri differre numero ab intellectu diſcipuli,& ſcientiam, quæ eſt in animo magiſtri,numero differre ab ea, quæ in animo diſcipuli gignitur,& eam efficere,quum autẽ obijcitur,ſcĩa non eſt qualitas actiua, dicimus non eſſe quidem actiuam actione materiali,quæ cũ vera alteratione fit, qua ratione actiuus eſt calor, nihil tamen prohibere quominus agere poſſit actione ſpiritali,quod quidem de alijs eiuſmodi pluribus negari non poteſt,nam quãtitas non eſt actiua realiter,agit tamen ſpiritaliter,quia imprimit in oculo ſpeciem ſuã, & inde in phantaſia,ac demum in intellectu. Quẽadmodum igitur videns aliquis calorẽ,& quãtitatem,poteſt hæc imaginari, ac demum intelligere & horum cognitionem per viſum acquirere,cur non etiam per auditum audiendo voces harum rerum ſignificatrices à præceptore loquente? huius igitur actionis modum conſideremus,& videamus nihil in ea contingere abſurdi poſita intellectus noſtri multiplicatione,anima enim informata rerum cognitione pōt conceptus ſuos exprimere uoce p media corporea inſtrumenta,& quia voces ſunt ſigna non ſolum cōceptuum,ſed ẽt obiectorum realium quorũ conceptus ſunt: ſignificant enim

res per medios conceptus; ideò diſcipulus audiens vocem apprehendit rem ab ea ſignificatam, quia per illam vocem illi repræſentatur illud idē obiectū reale, cuius conceptus in animo magiſtri eſt: quemadmodum igitur obiectum reale poteſt in ſenſu producere ſpeciem ſuam, & ad mentē vſq; per phantaſiam peruenire; ita poteſt idē à magiſtri voce repræſentatum producere ſpeciem ſuam per auditum in mente diſcentis. Tantum igitur abeſt, vt ex doctrina & diſciplina vnitas intellectus humani oſtendatur, vt potius contrarium ſignificetur; quia ſi idem numero eſſet intellectus in magiſtro, & in diſcipulo, iā non opus eſſet ſciētiā imprimere in intellectu diſcipuli, eſſet enim iā impreſſa: quum ergo habente eā præceptore diſcipulus nō habeat, poſtea verò acquirat, īde colligit̄ differre numero intellectū vtriuſque.

Quid ſit humana mens ratione ſuæ operationis. Cap. XIII.

QVID mens humana ſit reſpectu corporis, ex ijs, quæ hactenus dicta à nobis ſunt, ſatis manifeſtum eſſe arbitror: nam ſi communem animæ definitionem in 2. de Anima lib. ab Ariſtotele traditam ſingulis animę partibus (vt conſilium Ariſtotelis fuit) aptare velimus, nil aliud eſt anima vegetans, quàm actus primus viuentis, hoc eſt, forma, qua viuens eſt viuens: nil aliud eſt anima ſenſibilis, quàm actus primus animalis, ideſt, forma, qua animal eſt animal, nil aliud eſt anima rationalis, quæ mēs humana dicitur, quàm actus primus hoīs, ſeu forma, qua homo eſt homo: aliud quoque, qđ ex hoc deducitur, declarauimus, nempe ipſam eſſe non poſſe vnam numero in tota ſpecie humana, ſed iuxta indiuiduorum hominum numerum eſſe multiplicatam. Supereſt vt reſpectu etiam operationis naturam eius declaremus, quod facere ſibi propoſuit Ariſtoteles in 3. lib. de anima; ſed ita obſcurè, vt pars illa maximè omnium ambigua eſſe, & interpretatione indigere videatur, quum propter multa, & magna interpretum diſſidia non ſatis liqueat, qd de hac animæ parte doceat ea tractatione Ariſtoteles. Nos igitur, dimiſſis aliorum ſentētijs, quum in earum conſideratione nimium temporis eſſet inutiliter conterendum, dimiſſis etiam in præſentia multis ad hanc animæ partē attinentibus, quæ ibidem ab Ariſtotele tractātur, de quibus poſtea ſeorſum diſſeremus, illud ſolum, quod ad inſtitutum hoc noſtrum attinet, breuiter, ac ſtatim declarandum ſumemus, idque eſt, quænam ſit animæ rationalis natura, quatenus principium eſt operationis. Hanc Ariſtoteles ibi in duplici immiſtione cōſiſtere docet, ſeu in altera priore, quam poſtea altera ex neceſſitate inſequitur, vna eſt cum obiectis intelligendis, altera verò cum organo, ad has declarandas ita progreſſus eſt. ante omnia hoc fundamentum ſtatuit, intellectum ſimilem in hoc eſſe ſenſui, quòd patiendo intelligit, ſicut etiam ſenſus patiendo ſentit: quum enim in nobis ipſis experiamur, nos quandoque eſſe actu intelligentes, quandoque non actu, ſed poteſtate ſolum, nulla autem res poſſit ſeipſam ducere de poteſtate ad actum, neceſſe eſt intellectum ab alio pati, non poteſt autem pati, niſi ab ipſiſmet obiectis intelligendis, id enim quod eſt poteſtate tale, fit actu tale ab illo, quod iam ſit actu tale, ſic enim etiam ſenſus ab obiectis ſenſilibus patitur, vt iam docuerat Ariſt. in 2. lib. Quoniam igitur patiendo, & recipiendo obiecta intellectus intelligit, hinc infert Ariſtoteles ipſum eſſe inaffectum, ideſt, nō habere in ſua eſſentia ipſam obiectorum naturam, ſed poteſtate ſolum, quia ſi actu haberet in ſeipſo naturam ſui obiecti, non poſſet illud recipere, & in hoc quoque ſimilem eſſe dicit intellectum ſenſui, quòd ſicut ſenſus non hēt actu in ſeipſo obiecta ſenſilia, ſed poteſtatem ea recipiendi; ita neque intellectus habet actu obiecta intelligibilia, ſed ſolam recipiendi poteſtatem, ita vt quemadmodum ſe habet ſenſus ad obiecta ſenſilia, ita ſe habeat intellectus ad obiecta intelligibilia. Verum quia per hæc nullum ſenſus, & intellectus diſcrimen apparebat, ſed ſola ſimilitudo, ideo Ariſtoteles ſtatim declarat in hoc ipſo eorum diſſimilitudinem, ac differentiam, quę in hoc conſiſtit, ꝙ obiectū cuiuſque ſenſus non eſt omne ens, ſed ſolum quædam ſtatuta ſpecies entis; viſus enim dirigitur ad recipiendos ſolos colores, auditus ad ſonos tantummodo, olfactus ad ſolos odores, intellectus verò ad res omnes, eſt enim omniū rerum cognoſcitiuus; ob id alio modo debuit eſſe inaffectus, & immiſtus ratione obiectorum, quàm ſenſus: nam ſenſus eſt inaffectus, atque immiſtus non omnino, & abſolutè, ſed (vt aiunt) ſecundū quid, hoc eſt, non ratione omnium rerum, ſed ſolum ratione ſui obiecti, quod nō eſt omne ens, ſed ſtatutum quoddam entis genus; quum enim viſus per propriū corporeum, organum operetur, debuit quidem illud eſſe ſine colore; debuit enim eſſe perſpicuum, hoc autem ſine colore eſt; at nō debuit eſſe ſine ſapore, & ſine tactilibus qualitatibus: quare viſus non eſt penitus immiſtus reſpectu rerum omnium, ſed eſt naturaliter affectus certis qualitatibus, quas cum alijs rebus communes habet: at intellectus, quia res omnes cognoſcere aptus eſt, debuit omninò, & abſolutè, & reſpectu omnium eſſe inaffectus, & cum nulla alia re quicquam habere commune: eſt igitur abſolutè, & penitus immiſtus cum aliarum rerum naturis, vt eas omnes intelligere poſſit, quia niſi talis eſſet, non cognoſceret omnia, cognoſcit enim recipiendo, nihil autem recipit id, quod iam habet,

quia

quia intus apparens prohibet alienum: hæc igitur eſt prior immiſtio, quam colligit Ariſtoteles in contex 4. libri 3. de Anima, hoc medio vtens; quoniam intellectus omnia intelligere aptus eſt, & patiendo intelligit, ſicut antea dixerat: vnde ſumere poſſumus, quid ſecundum Ariſtotelem dicendum ſit de obiecto intellectus, ipſius namq; obiectum eſt ens omne præter ipſum intellectum; non dicit enim Ariſtoteles, quoniam omnia materialia intelligit, ſed abſolutè dicit. *Quoniã omnia intelligit.* Niſi enim omnia penitus intelligeret, nõ poſſet inde perfectam illam & vniuerſalem intellectus immiſtionem deducere, quam ibi deducere vult, ſed ſolum ſecundum aliquid, vt cuique conſideranti manifeſtum eſt; alis autem immiſtio imperfecta etiam ſenſui competit ratione ſui obiecti, ſicuti dictum eſt. Non eſt autem ignorandum, poſſe duobus modis cõſiderari obiectum intellectus; vel enim illud obiectũ reſpicimus, à quo intellectus mouetur; vel illud, quod intellectus aptus eſt recipere, & intelligere, illud quidem, à quo mouetur, non eſt ens omne, ſed ſolum phantaſma, quod, quum per ſenſus tranſierit, nõ poteſt eſſe niſi rei materialis, ſed quia intellectus phantaſma intuens non ſolum ipſum intelligere aptus eſt, ſed etiam alia, quæ in ipſo phantaſmate vt illuminato ab intellectu agente relucere poſſunt, nempe & eſſentias & quidditates rerum, quę per phantaſmata repręſentãtur, & cauſas quoque ab effectibus abiunctas tanquam in ipſis relucentes, ideo ex motione facta a phantaſmate immaterialia quoque intelligere aptus eſt: à ſolo igitur phantaſmate materiali mouetur, per eam tamen motionem intelligere omnia poteſt, & hac ratione dicimus obiectum intellectus eſſe illud nomine carens, quod omnia præter ipſummet intellectum entia complectitur: ſic igitur inquit Ariſtoteles ipſum nihil habere cum alijs rebus commune, ſed eſſe quiddam ab omnibus diſtinctum, & omnium receptiuum, proinde eſſe alia omnia poteſtate, ſed nihil eorum actu, & ita eſſe penitus immiſtum rationi ſui obiecti, quod eſt ens omne præter ipſum intellectum. Alteram quoque immiſtionem tribuit Ariſtot. intellectui in contextu 6. eiuſdem lib. quam ex illa priore deducit, eaque eſt reſpectu corporis, in quo exiſtit, ita tamen vt hæc quoque intelligatur reſpectu operationis, non alia ratione, quum enim intelligat recipiendo obiecta, neceſſe eſt, vt in hac receptione nõ vtatur corpore, in quo eſt, hoc eſt, vt ipſe ſit recipiẽs, non corpus, neque vlla corporis pars: quod Ariſtoteles eo argumento oſtendit, quia ſi corpus illi in recipiendo opitularetur, iam intellectus eſſet qualis, & haberet organum, quæ vtraque talia ſunt, eſſe autem quale, ibi ſignificat eſſe naturaliter alligatum determinatæ naturæ, & certæ temperiei primarum qualitatum, nam ſi in corpore receptio fieret, ſtatuta aliqua in illo qualitatum temperies poſtularetur, ſicut in ſenſibus videmus, non enim quodlibet corpus eſt aptũ recipere quodlibet ſenſile, ſed aliquod videmus eſſe aptum recipere colores, non odores, aliquod verò odores, non colores, horum enim ſingulum requirit certam quandam naturam ex quadam ſtatuta elemẽtorum miſtione prouenientem, quò fit, vt ſingulus ſenſus ſit naturaliter qualis, quoniã in corpore recipiente requirit certam quandam qualitatem atque naturam. Quoniam igitur intellectus nihil habet cum alijs rebus commune, & cum nulla earum natura commiſtus eſt, neque cum corpore, in quo ineſt, poteſt eſſe commiſtus in recipiẽdo. Pręterea ſi ita cum corpore eſſęt commiſtus, haberet aliquod organum proprium, attamen nullum eius organum apparet, quoniam, vt in contex. 92. lib. 1. de Anima dicitur, ne fingere quidem poſſumus quam corporis partem occupet intellectus in recipiendis ſpeciebus. Conſequentia verò ita declaratur, quoniam ſi intellectus in recipiendo ſpecies miniſterium corporis poſtularet, ſtatutam etiam recipientis corporis naturam, ac determinatam quandam temperiem, vt modò dicebamus, requireret, at non omnes viuentis corporis partes eandem habẽt elementorum miſtionem, idemque temperamẽtum, aliquam igitur determinatã corporis partem occuparet in operando, quemadmodum viſus oculum, & auditus aures, id autem eſſet habere organum proprium, nil enim aliud eſt vti proprio organo in cognoſcẽdo, quàm habere ſtatutam aliquam in corpore animato partem, cuius officium ſit obiectorum cognoſcendorum ſpecies recipere. Ex eo igitur quòd intellectus res omnes cognoſcere aptus eſt, Ariſtot. vtramque eius immiſtionem collegit, neque enim cum obiectis vllam naturæ communionem habere debuit, ſi omnia recepturus erat, neque vlla corporis parte vti in recipiendo, quod fuiſſet proprio organo vti, hinc autem Ariſtot. ſtatim eodem in loco intulit ſolum inter omnes animæ partes intellectum dici poſſe locum ſpecierum, locus enim per metaphoram appellatur, quia recipit, ideo anima ſenſibilis apud Ariſtot. non eſt vocanda locus, quia non recipit ipſa ſpecies rerum ſenſilium, ſed organum animatum, anima verò rationalis in recipiendo non vtitur organo, quia ipſa ſine organo ſpecies recipit, proinde iure vocatur locus. Neque exiſtimare ob id aliquis debet, ſolum intellectum, non hominem, eſſe intelligentem, nam hoc quidem ſequeretur, ſi cum Auerroe diceremus, intellectum non eſſe formam, qua homo eſt Homo, ſed quum aſſeramus ipſum eſſe formam hominis verè informantem, & hominem illo hominem eſſe, neceſſe eſt vt intellectu intelligente homo dicatur intelligens, imò vt ſolus homo

mo ſit intelligẽs vt quod, intellectus verò non vt quod, ſed vt quo: idq; eo argumento confirmare poſſumus, quòd etiam anima ſenſibilis, licet in ſpeciebus recipiendis organo vtatur, tamen ipſa iudicat, & iudicium non organo, ſed ſoli animæ tribuitur; neque per id ſtat quin animal dicatur ſentire, quoniã illa eſt forma, qua animal eſt animal. Neque etiam ex eo quòd intellectus in recipiendo non vtitur organo, inferre aliquis poteſt, ipſum eſſe formam à corpore abiunctam, nec dantem eſſe corpori: quoniam aliud eſt conſiderare intellectum ſecundum ſuum eſſe, aliud ſecundum operationem; nam ſecundum ſuum eſſe eſt forma corporis, & verè materiam informat, ſecundum operationem verò eſt eleuatior à materia, quàm ceteræ partes animæ, & in ſpecierum receptione non vtitur aliqua corporis parte recipiente, ſi debeat ita eſſe immiſtus, vt poſſit omnia intelligere. In operando igitur patet intellectum neque cum alicuius rei natura, neque cum vlla corporis parte tanquam organo eſſe commiſtum, & ita eſſe vtroque modo immiſtum in ſua operatione.

Error D. Thomæ, & ſectatorum Alexandri de intellectu conſiderato in 3. lib. de Anima.
Cap. XIIII.

COGNOSCERE ex his poſſumus D. Thomę, & plurium aliorum errorem, atque erroris cauſam, qui dixerunt intellectum ab Ariſtotele in 3. de Anima lib. conſideratum non eſſe animam ipſam rationalem, quæ forma hominis eſt, ſed facultatem tantum, ſeu potentiam ipſius animæ; hæc enim Thomæ ſententia fuit: qui conſiderans ea, quæ ab Auerroe in 3. lib. de Anima aduerſus Alexandrum dicuntur, nititur Alexandrum defendere, nempe in eo, quod ei Auerroës attribuit, quòd dixerit intellectum, de quo in eo libro agitur, nõ eſſe animam ipſam, ſed ſolum pręparationem, & aptitudinem animæ ad omnes rerũ ſpecies recipiendas, & cognoſcẽdas: inquit enim Thomas Alexandrum in hoc optimè ſenſiſſe, quia ſignificare voluit intellectum eſſe potentiam quandam animæ, non animam ipſam; ideò ſectatores quoque Alexandri hanc eandem ſententiam enixè tutati ſunt; in hanc autem inducti hi omnes videntur ex eo, quod Ariſtoteles in contex. 5. eius libri dixit, intellectum nihil eſſe actu eorum, quę ſunt, & nullam eſſe aliam eius naturam, niſi hanc, quod poteſtate eſt: at (inquiunt) ſi eſſet anima, & forma ſubſtantialis, id minimè verum eſſet; iam enim certam, ac ſtatutam, eamque præſtãtiſſimam naturam haberet: quamobrem dicẽs Ariſtoteles ipſum nihil eſſe actu, ſed eſſe ſolam poteſtatem, ſignificat ſe non de anima ipſa hæc dicere, ſed de facultate animæ intellectiua, hæc enim non eſt forma, ſed ſolum facultas, ac potentia humanæ formæ. Hanc ſententiam viſus eſt ſignificare Alexander in 1. ſuo lib. de Anima, in cap. de Intellectu ſpeculatiuo, & in 2. lib. in c. de Intellectu materiali, vbi conſiderans id, quod ab Ariſtotele dicitur in contex. 14. libri 3. de Anima, intellectum eſſe vt tabellam abraſam, in qua nihil deſcriptum ſit, inquit intellectũ melius fortaſſe comparari τῷ ἀγράφῳ τοῦ γραμματείου, quàm τῷ γραμματείῳ: quoniam γραμματεῖον eſt aliquid actu, at intellectus non eſt actu, ſed eſt mera poteſtas. Ego verò ſententiam hanc ſequi nunquam potui, eamq; ab Ariſtotele alieniſſimam eſſe ſemper exiſtimaui, omnia enim quæ in eo libro dicuntur, ſignificant animam, non ſolam facultatem vt diſtinctam ab anima; etenim facultas non patitur, neque recipit, ſed eſt ratio patiendi, ac recipiendi, quemadmodũ etiam id, quod materiales formas recipit non eſt potentia primæ materiæ, ſed materia ipſa potens, potentia verò eſt ratio recipiẽdi: quum igitur Ariſtoteles ibi dicat intellectum pati, & recipere, abſurdum hoc eſset, ſi de aptitudine, ac facultate animæ diceretur: & in contex. 5. dicit intellectum eſse δυνατὸν, non dicit eſse δύναμιν, in 6. autem apertè dicit animam intellectiuam eſse locum ſpecierum, non dicit ipſam facultatem eſse locum: quoniam igitur illud ex dictis colligit, neceſse eſt, vt per animã intellectiuam ſignificet illud idem, quod prius nomine intellectus, quem pati, & recipere dixerat, ex eo enim quòd ſine corporis miniſterio recipit, infert ipſum eſse locum formarũ; huic ſententiæ conſona ſunt ea, quæ in 3 contex. leguntur, ibi enim nõ dicit Ariſtoteles intellectum ita ſe habere ad intelligibilia, vt ſe habet ſenſus ad ſenſilia, ſed vt ſe habet ſenſitiuũ ad ſenſilia, attamen ſi facultates tantum ſignificare, atque inter ſe comparare voluiſset, vel dicere debuiſset intellectiuum, & ſenſitiuum, vel intellectum, & ſenſum, quoniam igitur de receptione ſpecierum ibi loquitur, rectè dicit ſenſitiuum, vt ſignificet organum ſenſus, quod poteſtatem habet recipiendi ſpecies, ſed non habet illas actu; id enim, quod recipit ſpecies ſenſiles, eſt abſque dubio organum ſenſus, ſed quia intellectus non habet organum, ideo non intellectiuum dicit, ſed intellectum; inquit igitur ita ſe habere animam ipſam intellectiuam ad intelligibilia, vt ſe habet organum ſenſus ad ſenſilia, nempe quòd reſpectu illorum eſt ἀπαθὴς, hoc eſt, inaffecta, & non habens illa actu, ſed poteſtate, id igitur, quod ſecundum Ariſtotelem recipit ſpecies, & eſt locus ſpecierum, eſt anima ipſa, non facultas animæ. Præterea in contex 8 & in 18. inquit, intellectum intelligendo fieri omnia, aptitudo autem recipiendi non dicitur fieri aliquid, ſed ſubiectum potẽs, & aptum fit illud, quod recipitur, ſic enim etiã primæ materiæ potentia non dicitur fieri lapis,

lapis, vel homo, ſed materia ipſa per receptionē formarum dicitur fieri modò res hæc, modò illa. Sed ſi totam illam partem legamus, & bene perpendamus, videbimus omnia Ariſtotelis dicta illi ſententiæ refragari, & apertè animam ipſam, non facultatem animæ ibi conſiderari, quum etiam quandoque animam nominet, vt ibi legere eſt. Maximè verò hoc confirmatur ex conſideratione illorum, quæ dicuntur ab Ariſtotele in cōtextu 37. & 38 eiuſdem libri, vbi epilogum faciens omnium à ſe dictorum, de vtraque animæ parte cognoſcente, de ſenſu, ac de intellectu, inquit animam eſſe quodammodo res omnes, quia per partem intellectiuam fit res omnes intellectiles, per partem verò ſenſibilē fit res omnes ſenſiles, quod igitur in contextu 8. & in 18. dixerat intellectū fieri omnia, hoc in 37. & 38. dicit animam fieri omnia, quare ibi nomine intellectus animam ſignificauit, quoniam hoc non rectè de facultate dicitur, ſed de ſola anima. Tandem verò Ariſtoteles hoc apertiſſimè dicit in contex. illo 38. quando concludens inquit intellectum eſſe formam formarum, & ſenſum eſſe formam ſenſilium, ſic enim teſtatur intellectum eſſe formam, eamque talem, quæ omnium formarum eſt receptiua; non eſt igitur ſola aptitudo, & facultas animæ, ſed eſt anima ipſa, quæ eſt forma hominis. Illud verò, quod illos in errorem traxit, fuit, quòd non animaduerterunt Ariſtotelem ibi conſiderare animam rationalem reſpectu ſuæ operationis circa intelligibilia, ideo putarunt nō animam, ſed facultatem conſiderari, & videntes Ariſtotelem dicere intellectū nihil eſſe actu ex entibus, ſed eſſe omnia poteſtate, dixerunt intellectum non eſſe formam, quia ſi eſſet forma, iam eſſet aliquid actu, attamen, dum hoc attribuimus animæ rationali, reſpectu operationis omne dubium tollitur, & eorum error patefit, vt primæ materiæ exemplo declarare poſſumus; materia namq; duas habet entitates, vnam propriam, quæ eſt eius propria eſſentia, eſt enim aliquid, & eſt ens diſtinctum à forma, alteram verò, quam acquirit ex receptione formæ, à qua fit hoc aliquid, nam recipiens formam hominis dicitur fieri homo, & recipiens formam equi dicitur fieri equus, quando igitur dicimus materiam primam non eſſe actu vllum ex entibus, ſed omnia poteſtate, non ob id aſſerimus eam ſecundum ſe nihil eſſe, neque hoc dicimus de ipſius potentia, & aptitudine, ſed de ipſamet materia reſpectu ſecundæ tantum entitatis; præſupponendo enim propriam materiæ entitatem, nec tamen eam reſpiciendo, ſed alteram ſolā, qua fit res omnes per receptionem formarum, dicimus eam nihil eſſe actu, ſed omnia poteſtate. Ita igitur etiam intellectus duas habet entitates, vnam propriā, alteram acquiſitā, nam ſecundum ſe eſt forma corporis, & nobiliſſima quidē forma, ſed reſpectu operationis, & quatenus eſt aptus omnia fieri, quia intelligendo rem aliquam dicitur fieri res illas ſpiritaliter, ſic dicitur ſecundum ſe eſſe omnia poteſtate, & nihil actu, rectè igitur hoc dicit Ariſtot. de anima rationali cōſiderata reſpectu operationis; quare non oportet id ad facultatem animę referre, ſed ad animam ipſam, eamque fuiſſe Ariſtotelis mentem teſtantur verba illa nuper à nobis relata, quando in contextu 38. illius libri, inquit intellectum eſſe formā formarum, ſic enim illum intellectum, qui formarum receptiuus eſt, formam eſſe aſſerit, nec ſolam formæ aptitudinem. Ad hunc ſenſum etiam Alexandri verba, quibus ſolam aptitudinem ſignificare viſus eſt, redigi poſſe videntur, ipſe enim ita loqui voluit, vt Ariſtotelem imitaretur, atque interpretaretur, & nullam intellectui entitatem tribueret, ſignificaretque ipſum nihil eſſe actu, ſed omnia poteſtate, ſicut etiam Ariſtoteles dixit, nempe prout reſpicit operationē, circa obiecta intelligibilia, ſic enim ipſum conſiderans Alexander, voluit eius entitatem extenuare, vt ſignificaret eum, ita conſideratum, nihil eſſe actu. Quemadmodum igitur ducti claris Ariſtot. teſtimonijs eius verba ad rectum ſenſum trahimus, ita Alexandri quoque verba ad eundem ſenſum trahenda ſunt, ſi ipſum tueri, & a magna abſurditate vindicare volumus. Quòd ſi ea fuit ipſius ſentētia, quā ei Auerroes, & alij attribuerunt, parum refert ipſum indefenſum relinquere, atque eius opinionem refutare.

Anima rationalis perfecta ſecundum Ariſtotelem definitio. Cap. XV.

SI animę rationalis perfectam definitionem aſſignare velimus, qualem Ariſtot. nobis ex ſuis dictis colligendam reliquit, debemus per vtrumque reſpectum naturam eius exprimere hoc pacto. Intellectus eſt forma hominis, quæ quum nullum ex entibus ſit actu, ea omnia recipere ſpiritaliter, & cognoſcere apta eſt, immiſtionem verò cum organo in definitione ponere non oportet, quoniam hæc neceſſario alteram immiſtionem ſequitur tanquam proprietas, quare ſuperuacuè in definitione poneretur. Hæc eſt humanę mētis natura ſcđm Ariſtotelē, quā ipſe partim in initio 2. libri de Anima, partim in 3. lib. declarauit, & quam etiam epilogo collegit in contex. 38 eius 3. lib. in quo non poſſum non maxime mirari ingenium, & artificium Ariſtotelis, qui quum in 37. propoſuiſſet colligenda epilogo ea, quæ de ſenſu, ac de intellectu dixerat, non ea tantum recenſere debuit, quæ de ſenſu tradiderat poſt cōtextum 50. lib. 2. & quæ de intellectu in tertio ad eum vſque locum, ſi quidem ea omnia ſolam operationem reſpiciebant, ſed cum ijs etiam illa con-

coniungere, quæ prius in ſecundi libri initio de omni anima vniuersè dixerat, dum eam reſpectu corporis conſiderauit: ideo in contextu 38. id quod propoſuerat, perfectè & artificioſe exequendo, duabus tantum dictionibus exquiſite naturam intellectus, cum vtroque reſpectu ſignificauit dum dixit intellectum eſſe formam formarum, formã reſpectu corporis, formarum verò reſpectu operationis, adeo vt formam dicens collegerit vnico verbo naturam intellectus, vt declaratam in ſecundo libro; dicens autem, formarum, vnico ſimiliter verbo collegerit intellectus naturã, vt in tertio libro declaratam; ex libro enim ſecundo habemus intellectum eſſe formã, qua homo eſt homo, ex tertio autem cognoſcimus eũ eſſe omnium formarum receptiuam. ſic igitur definitionem intellectus omnibus numeris abſolutã, quam nos modò pluribus verbis protulimus, Ariſtotel. duobus tantummodo, ac ſtrictim expreſſit, dum dixit ipſum eſſe formam formarũ. Idem de ſenſu dicendum eſt, ſimiliter enim ex dictis in initio ſecundi libri collegit ſenſum eſſe formam, ibi enim docuerat omnem animũ eſſe viuentis corporis formam; poſtea dixit, ſenſilium, hoc colligens ex iis, quæ poſt contextum 50. eiuſdem ſecũdi libri docuerat; ſenſus enim ſenſilia recipiendo operatur, non dixit autem abſolutè, formarum, quia vt antea dicebamus, ſenſus non cognoſcit omnia, ſed ſola ſenſilia, & formas quidem ſine materia recipit. proinde formarum ipſe quoque receptiuus eſt, non tamen omnium, ſed ſenſilium tantum; rectè igitur Ariſtot. dixit ſenſum eſſe formam ſenſilium, intellectum verò eſſe abſolutè formam formarum.

TEXTVS XII.

Quoniam autem ex obſcuris quidem, manifeſtioribus autem fit certum, & ſecundum rationem notius, tentandum eſt iterum ſic aggredi de ipſa. Non enim ſolum ipſum, quod ſit oportet definitiuã rationem oſtendere, ſicut plures definitionum dicunt, ſed & cauſam ineſſe, & apparere. Nunc autem vt concluſiones rationes definitionum ſunt, vt quid eſt tetragoniſmus? æquale altera parte longiori rectangulum æquilaterale eſſe, talis autẽ definitio ratio concluſionis. Dicens autem, quòd tetragoniſmus eſt mediæ inuentio, cauſam dicit.

IN declaranda intentione Ariſtotelis in ſequenti parte, videntur omnes cõuenire, quod Ariſtoteles vult traditam à ſe definitionem animæ demonſtrare, ſed in afferenda cauſa huius intentionis non conſentiunt, nec in declarando, quomodo Ariſtoteles hoc faciat S. Thomas dicit, definitionem animæ iam traditam obſcuram fuiſſe, & Ariſtotelem velle eam demõſtrare à poſteriori per effectum notiorem. Hoc docet S. Thomas in textu 24. vbi inquit, medium illius demonſtrationis eſſe quandam definitionẽ animæ, quare putat definitionem animæ demonſtrari à poſteriori per alterã definitionem. Attribuunt quidem multi Sancto Thomæ, quòd dicat, Ariſtotelem velle hanc definitionem demonſtrare per alteram definitionem animę poſteriorem, tamen S. Thomas hoc non dicit, ſed ſolum dicit, Ariſtotelẽ velle eam demonſtrare à poſteriori. Aduerſus hanc expoſitionem obiiciunt verba Ariſtotelis in hoc contextu, dicit enim ſatis clarè ſe velle afferre alteram definitionem animæ, quæ dicat propter quid, quoniam illa definitio, quæ prius allata eſt, dicit ſolum quia, quare dicunt ipſi claram eſſe intentionem Ariſtotelis, vult enim demonſtrare definitionem animæ prius aſſignatam per aliam definitionem aſſignandam natura priorem, non poſteriorem, proinde vti vult demonſtratione a priori, non a poſteriori, vt dicebat S. Thomas. Hæc eſt communis expoſitio, & ea quidem (vt videtur) verbis Ariſtotelis in hoc contextu valde accommodata, inquit enim nõ ſatis eſſe habere definitionem animę iam traditam, quia illa dicit ſolum quia, ſed oportere aliam tradere definitionem, quæ dicat propter quid, & exemplo declarat definitionem illam, quę eſt concluſio demonſtrationis, & illam, quę eſt principium demonſtrationis, quare manifeſtè aſſerit definitionem iam allatam inſtar concluſionis eſſe, alteram verò afferendam eſſe priorem; & tanquam principium, per quod illa prior demonſtretur, aſſerit ergo ſe velle vti demonſtratione propter quid. Mihi verò neutra expoſitio probari poteſt, & vtriuſque falſitas tũc manifeſtiſſima erit, cum veram huius loci interpretationem declarauerimus, nunc ſatis ſit, ſi quædam pro vtriuſque impugnatione dicamus. Sententia quidẽ Sancti Thomæ admittenda non eſt, quia ſuperius in textu quarto, & octauo Ariſtoteles ſatis probauit definitionem animæ à poſteriori, ex eo

enim

enim quòd anima eſt illud, per quod ipſum viuens, corpus eſt viuens, & quo ablato per ſe, primo aufertur totum eſſe viuentis, oſtendit, animam eſſe ſubſtantialem formam ipſius viuentis corporis, quare non eſt dicẽdum, quòd iterum velit eandem definitionem probare à poſteriori. Altera quoque communis expoſitio falſa eſt, dico enim definitionẽ animæ iam traditam eſſe omnino indemonſtrabilẽ à priori, idque facile oſtendo. Vel enim intelligunt, totam animæ definitionem tãquam maius extremum demonſtrari de anima definita tanquam de minore extremo; vel vnam definitionis partem de altera parte demõſtrari; ſi primo modo, vt apertè profitentur ſe intelligere, aduerſantur Ariſtoteli in ſecundo libro Poſteriorum, vbi oſtendit non poſſe vllo modo demonſtrari à priori definitionem de definito, quia fit petitio principij; imò omnia prędicata in quid, ſunt indemonſtrabilia à priori, de eo, de quo in quid prædicatur, quare nulla poteſt afferri cauſa, cur anima ſit actus primus viuentis corporis, hæc enim eſt animæ eſſentia, & anima ipſa: ſicut etiam nulla datur cauſa cur Eclipſis ſit priuatio luminis Lunæ, quia hoc eſt ipſamet Eclipſis; ideo craſſam logicæ ignorantiã ſe habere oſtendunt illi, qui hoc dicunt. Similiter, nec ſecundo modo dici poteſt, vt reuera neminem dixiſſe vnquam audiui, quòd definitio animæ, ita demonſtretur, quia vna pars de altera demõſtretur, nempe forma de materia, hoc enim non habet locum, niſi in definitionibus accidentium, quia pendent ab externa cauſa; genus enim accidentis, quod habet locum formæ oſtenditur de ſubiecto per cauſam extrinſecam, vt priuatio luminis de Luna per interpoſitionem terræ, ſed forma ſubſtantialis ineſt in materia immediatè, & non per cauſam vllam extrinſecam, ideo definitio ſubſtantiæ data per formam, & materiam non poteſt hoc modo demonſtrari per cauſam. Hæc igitur definitio animæ tradita per formam in materia nullam habet cauſam, per quam demonſtrari poſſit, nã actus primus ineſt in corpore viuente immediatè, ſicut in qualibet naturali corpore ſua forma, & hæc omnia traduntur clarè ab Ariſtotele in ſecundo libro Poſteriorum; Et Auerroes ſexto Metaphyſicorum Commentario primo inquit, ſolum accidentis definitionem eſſe demonſtrationem differentem ſitu, non definitionem ſubſtantiæ, quia hæc indemonſtrabilis eſt. At ſecundũ hanc opinionem ſequeretur, quòd demonſtrando definitionem animæ demõſtratione propter quid, per aliam definitionem priorem, colligeretur ex hac demonſtratione definitio animæ perfecta, quæ eſſet demonſtratio poſitione differens. Dicunt enim, quòd per operationes animæ tanquam per cauſam finalem demõſtratur definitio animę ſuperius tradita, finis enim eſt cauſa, vt forma ſit in materia, cuius ſententiæ abſurditas manifeſta eſt, ſed manifeſtiſſima erit infra in textu 24. vbi ſecundum eos hæc altera animæ definitio aſſignabitur. Quidam putant, ſe euadere prædictam difficultatem dicendo, quòd quando Ariſtoteles, & Auerroes dicunt, ſolam accidentium definitionem extrahi ex demonſtratione, & eſſe demonſtrationem poſitione differentem, intelligunt, quòd propriè, & principaliter accidentibus hoc conuenit, tamẽ non negarent, quòd ſecundario, & minus propriè hoc conuenire poſſit etiam definitioni ſubſtantiæ, ſed quia tum res ipſa, ſi bene conſideretur, tum Ariſtotelis ſententia clara in ſecũdo libro Poſteriorum ſatis declarant, quantũ decipiantur, ſuperuacaneum eſt in eis confutandis tempus conſumere, cum pateat, omnem ſubſtãtiæ definitionem immediatam eſſe, proinde ſubſtantiæ non dari demonſtrationem. Ego puto optimam eſſe expoſitionem Auerrois, quam recentiores impugnant, & à qua etiam Græci nõ videntur eſſe alieni. Inquit Auerroes, quod cum Ariſtoteles attulerit definitionem animę in communi, vult in ſequenti parte eandem applicare ſingulis gradibus animæ, & ita eandem definitionem aſſignare exquiſitiorẽ. Anima enim eſt commune analogum, ideo etiam actus primus eſt commune analogum, alius enim eſt actus primus, qui dicitur de forma animalis, alius, qui dicitur de forma hominis, ſola enim ſimilitudine & proportionẽ conueniunt. Cum igitur nulla ſit animæ natura communis omnibus animabus, ſed ſolum nomen analogum, eam nondum cognoſcimus, niſi cognoſcamus ſingulas animæ partes, & quomodo vnicuique ipſarum ea definitio peculiariter accommodetur. Vult itaq; Ariſtoteles in hac parte aptare eam definitionem omnibus partibus animæ, non enim vult aliam nouam animæ definitionem adducere, ſed eandem cum enumeratione omnium analogatorum, cuiuſmodi eſſe ſolent definitiones vocum analogarum, cum enim nullam ſignificent vnam naturam communem, definiuntur per omnes naturas analogatorum, quia ſi definiãtur in communi ſolum, nullam dant cognitionẽ, vel imperfectiſſimam. De talibus definitionibus legere poſſumus Alexandrum primo Priorũ capite primo, in definitione Propoſitionis. Hęc eſt Auerrois expoſitio, & vera. Nec ei officit argumentum recentiorum acceptum ex hoc cõtextu, Ariſtoteles enim dicit priorem illam animæ definitionem eſſe concluſionẽ demonſtrationis, & dicere ſolum quia, cauſam enim non continet; alteram verò poſteriorem mox afferendam, dicere propter quid, & eſſe principium demonſtrationis: vult igitur duas afferre diſtinctas definitiones animæ, & priorem demonſtrare per poſteriorem. Soluitur argumentum hoc ab Auerroe in Commentario, qui dicit,

dicit, hæc Ariſtotelis verba non eſſe ipſi animæ accommodanda formaliter, ſed ſecundum ſimilitudinem tantum, & proportionem, cum enim anima non ſit accidens, non poteſt habere definitionem, quæ ſit concluſio demonſtrationis, & alteram, quæ ſit principiū demonſtrationis; immo nec imaginari hoc poſſumus de definitionibus animæ, ſed vult ſignificare Ariſtoteles, quòd definitio animæ tradita in communi, ſine expreſſione partium animæ, ſi conferatur cum definitione animæ, in qua numerentur analogata, ſimilis eſt illi definitioni accidentis, quæ eſt concluſio demonſtrationis, reſpectu definitionis eiuſdem accidentis, quæ eſt principium demonſtrationis, & reddit propter quid de ipſa. Vt enim definitio, quæ eſt concluſio, imperfecta eſt, & rei naturam confusè declarat, ſine cauſæ cognitione, ita definitio animæ allata in communi declarat imperfectè eſſentiam animæ. Altera verò animæ definitiò exquiſitior exprimit, ſi nō naturā vnam rei, ſaltem plures naturas analogatorum, quare maiorem cognitionem largitur eſſentiæ animæ, & ſimilis eſt definitioni accidētis quæ eſt principium demonſtrationis, & dicit cauſam rei. Hæc eſt Ariſtotelis ſententia, & nulla alia, vt magis in textu 24. declarabimus. In hoc ergo textu proponit aſſignandam definitionem animæ diſtinctiorem, & ſunt in textu duę partes, in prima conſequentiam quandam facit, qua infert propoſitionem, in ſecūda rationem conſequentiæ adducit, & declarat ipſum conſequens, conſequentia, quam primo loco facit, ita intelligenda eſt. *Quoniam ex oſcuris quidem,* ſecundum naturam, *manifeſtioribus autem,* nobis *fit certum, & id,* quod *ſecundum rationem notius eſt,* hoc eſt ſecundum naturam notius, ignotius autem nobis. His verbis antecedens continetur, idque ſatis clarum, quia poſitū, & declaratum fuit etiam in textu ſecundo primi libri Phyſicorum, ſequitur conſequens. *Tentandum eſt iterum ſic aggredi de ipſa.* Non dicit Ariſtoteles ſe velle adducere aliam animæ definitionem, ſed eandem iterum afferre elaboratiorem, & diſtinctiorem, huius enim ordinis ratio in antecedente exprimitur, quoniam enim anima eſt commune quoddam analogum, & definitio quoque ipſius ita communis fuit, analogum autem aut nihil eſt, aut poſterius, vt in textu 8. primi libri dictum eſt, eſt enim cōmunis quidam conceptus, cui nulla natura vna reſpōdet, iſque ſecundum naturam poſterior analogatis, ideo definitio illa animæ fuit poſterior, & obſcurior ſecundum naturam, notior autem nobis, quibus confuſiora notiora ſunt. Definitio autem, quæ mox afferetur, prior, ac notior erit ſecūdum naturam, ignotior autem nobis, quoniam in ea exprimuntur omnia analogata diſtincta; procedere autem ſemper debemus à notioribus nobis, ideo tentādum eſt rurius definitionem animæ afferre diſtinctiorem, vt ordine hoc nobis naturali vtamur, & in rebus arduis progrediamur à notioribus nobis ad notiora naturæ. Hæc eſt ratio, cur duobus modis fuerit afferenda definitio animæ, & cur priore illa definitione contenti eſſe non debeamus, progredi enim debemus à confuſis, vt facilioribus, ſed his non debemus eſſe contenti. In verborum conſtructione notes, illam dictionē, *certum*, in Codice Græco habere articu[illegible] proinde eſſe ſubiectum huius propoſition[illegible] non prædicatū, & ſenſum eſſe hunc, quon[illegible] id, quod eſt certum, & ſecundum naturam notius, fit ex obſcuris quidem ſecundū naturam, manifeſtioribus autē nobis. Ita intelligendu[illegible] eſſe puto hunc proceſſum à notioribus nobis, quem hic ſignificant Ariſtoteles, nēpe à communioribus, & confuſis, ad particulariora, & diſtinctiora, ſed non à compoſitis, (vt Græci putant,) nam eſt quidem etiam compoſitum confuſum reſpectu partium componentium, proinde notius nobis, ſed Ariſtoteles etiā antea proceſſit à compoſito ad cognoſcēdas partes definitionis animæ, vt vidimus in textu tertio, & quarto, quare nō poteſt nunc Ariſtoteles hunc eundem proceſſum ſignificare, ſed à communioribus ad particulariora, nam etiam cōmune eſt cōfuſum reſpectu particularium, & notius nobis. Patet enim Ariſtotelem hoc proceſſu vti, nam prius definiuit animam definitione communi analoga, proinde confuſa; nunc autem tranſire vult ad particulariorem, nimirum in qua exprimantur omnia analogata. Non quòd agere velit de proprijs ſingulorum conditionibus, ſed de iis tantum, in quibus ſecundum analogiam conueniunt in hac voce, anima, oſtēdendo quomodo ſingulis animæ partibus conueniat, quòd ſint actus primi talis corporis viuentis. *Non enim ipſum ſolū, quod ſit.* Declarat Ariſtoteles, & conſequens, & conſequentiam. Conſequentis declaratio in hoc conſiſtit, quòd definitio tradita non exprimit eſſentiam animæ, niſi confusè, ideo definiēda iterum eſt, vt exprimatur diſtinctè, hoc enim ſignificauit, dum dixit tentandum eſſe iterum aggredi de ipſa anima, nempè vt in communi quidem, ſed cum conſideratione omniū analogatorum. Ratio autem conſequentiæ eſt, quia non ſolum oportet, rem confusè cognoſcere, ſed diſtinctam cognitionem quærere, vbi haberi poteſt. Declarat autem differentiam harum duarum cognitionum per comparationem definitionum accidentium, quarum vna eſt concluſio demōſtrationis, altera verò principium demonſtrationis, & cauſam illius adducit, ideo hæc dicitur oſtēdere propter quid eſt, quia cauſam affert, illa verò ſolum quod, quia eſt ſine cauſa. Eſt enim hæc demonſtrationis concluſio, Luna priuatur lumine, quæ non dicit, niſi quod, ideo concluſione mutata in defini-

finitionem hanc, Ecclipſis eſt priuatio luminis in Luna, dicitur hæc definitio dicere ſolum quod; illa verò definitio, Ecclipſis eſt interpoſitio terræ, dicit propter quid, quia exprimit cauſam, propter quam eſt priuatio luminis in Luna; quoniam igitur commune nomen, anima, & actus primus in eius definitione acceptus, eſt nomen analogum, quod poſterius eſt naturis analogatorum, ideo definitio animæ tradita per analogata, eſt per priora; illa verò, quæ traditur per commune nomen analogum, eſt per poſteriora, proinde ſimilis dicitur illi, quæ eſt concluſio demonſtrationis; & illa, quæ traditur per analogata, ſimilis eſt illi, quæ eſt principium demonſtrationis; quare vna eſt ſimilis illi, quæ dicit propter quid, altera verò illi, quæ dicit ſolum quod eſt. Sententia igitur verborum Ariſtotelis clara eſt. Non ſolum oportet definitiones ſignificare confusè eſſentiam rei, & dicere ſolum quod, quales ſunt (inquit) plures definitiones, (ſic enim tangere videtur definitiones aliorum phyloſophorum ſui temporis, in quibus propria rei cauſa non exprimebatur, quare inſufficiētes definitiones erāt,) ſed oportet cauſam in definitione poni, *& apparere*, ideſt expreſsè poni, non tantum implicitè ſignificari. Debemus autem intelligere vel cauſam, vel aliquid proportione reſpondens cauſæ. Anima enim reuera non habet cauſam, neque actus primus viuentis corporis habet cauſam, ſed per ſimilitudinem, vt dictum eſt, quia analogata ſunt ſecundum naturam priora nomine communi analogo, & per proportionem dicuntur cauſa illius. Illa verba, *vt concluſiones rationes terminorum ſint*, difficultatem Alexandro fecerunt, nugatio enim videtur, cum & rationes, & termini ſignificent definitiones, perinde enim eſt, ac ſi dicatur definitiones definitionum. Duas expoſitiones ipſe Alexander attulit; quarum vna eſt, rationes, ideſt definitiones ſunt concluſiones terminorum, ideſt Syllogiſmorū, vt Syllogiſmi vocentur termini, quoniam ex terminis cōſtant, quæ expoſitio violenta, & impropria eſt, quia Ariſtoteles nunquam conſueuit Syllogiſmum vocare terminum. Altera expoſitio eſt, vt commutentur caſus harum dictionum, & dicamus, termini rationum, & ſenſus ſit, termini, ideſt definitiones ſunt concluſiones rationum, ideſt, Syllogiſmorum, Syllogiſmus enim ratio magis vocari poteſt, quàm terminus. Sed in hac quoque expoſitione violentia ineſt, vt patet, licet de ſenſu nullum dubium ſit, omnibus enim modis ſenſus clarus eſt. Verba verò mihi videtur ita eſſe exponenda cum Ioanne Grammatico, vt λόγοι hic non ſignificet rationes, ſed orationes, & ſententia ſit, orationes definitionum, hoc eſt orationes, quæ ſignificent definitiones, ſeu quæ ſunt definitiones, ſunt concluſiones, ſubaudi, Syllogiſmorum, omnis enim concluſio eſt concluſio Syllogiſmi. Alij etiam dicunt, *rationes terminorum*, id eſt ex definitionibus definitiones aliquæ ſunt concluſiones, ſed tota lis eſt in verbis, ſenſus enim non variatur. Hæc poſtea declarat Ariſtoteles exemplo Geometrico. Sumit tetragoniſmum, cuius duæ ſunt definitiones vna nominalis, quæ eſt concluſio demonſtrationis, quia non continet cauſam. Tetragoniſmus eſt conſtitutio quadrati æqualis quadrangulo altera parte longiori. Hæc definitio (inquit Ariſtoteles) eſt *oratio concluſionis*, (ita legas, ſed non, *ratio*,) ſenſus enim eſt clarus. hæc definitio eſt oratio concluſionem ſignificans. Altera definitio eſt. Tetragoniſmus, *eſt mediæ inuentio*, eſt inuentio lineæ mediæ proportionalis, quę definitio dicit propter quid, quia cauſam affert tetragoniſmi. Vt ſi quadrangulum proponatur longitudinis vt octo, & latitudinis vt duo, cui oporteat æquale quadratum conſtituere; inuenienda eſt linea media proportionalis inter octo, & duo, non enim ſat eſt inuenire mediam, ſecundum rationem Arithmeticam, quæ eſſet vt quinque, ſic enim ternario excedit binarium, & ternario deficit ab octonario, ſed ſecundum proportionem Geometricam, vt quæ eſt ratio octo ad illam, ea ſit illius ad duo. Patet autem hanc mediam eſſe vt quatuor, quia vt octo ad quatuor eſt, ratio dupla, ita quatuor ad duo, eſt dupla, qualem mediam proportionalem inuenire docet Euclides in propoſitione tertiadecima ſexti libri. Hac igitur media inuenta, ex ea quadratum conſtituitur, quòd neceſſe eſt propoſito quadrangulo æquale eſſe, ſiquidem area quadrati erit ſexdecim, quia quater quatuor ſunt ſexdecim; ſic area illius quadrati eſt ſexdecim, quia bis octo ſunt ſexdecim; Ille igitur, qui dicit tetragoniſmum eſſe inuentionem mediæ proportionalis, dicit definitionem cauſalem, quæ reddit propter quid alterius definitionis, quæ eſt concluſio demonſtrationis. Dubitatur hic, quomodo Ariſtoteles dicat, definitionem illam imperfectam dicere quod eſt, alteram autem perfectam dicere propter quid eſt, cum in libro Poſteriorum dixerit definitionem non dicere rem eſſe, vel non eſſe, ſed ſolum quid ſit. Quidam reſpōdet, eam reſpectu diuerſorum dare quid, & quia, & propter quid. Dat enim quid reſpectu animæ definitæ; dat quia reſpectu alterius definitionis animæ dantis propter quid; ſed illa eadem dat etiam propter quid reſpectu affectionum conſequentium, quarum eſt cauſa. Hæc reſponſio vana omnino eſt. Quòd enim definitio illa animæ iam tradita det propter quid reſpectu affectionum, hoc præterquam quòd dubium eſt, nihil etiam ad dubij ſolutionem pertinet; immo neque ad propoſitum. Cum enim ſupponatur dare, quia

eſt, ad rem non pertinet conſiderare, an alio aliquo reſpectu det etiam propter quid; ſed hoc ſolum eſt oſtendendum, quomodo det quia, quod quidem hæc reſponſio non præſtat, nam dicere quod det quia, reſpectu alterius definitionis, nihil eſt dicere, oportet enim videre, quomodo ſecũdũ ſe dicatur dare quia, quemadmodum de altera quoque definitione dubitari poteſt quomodo dicatur dare propter qd, cum definitio non det, niſi quid. Nos igitur dicamus, quòd definitio vt definitio, non dat niſi quid, quod autem det quia, vel propter quid, non ei competit vt eſt definitio, ſed vt in enunciationem mutatur. Vt hæc definitio, priuatio luminis in Luna, non dicit rem eſſe, vel non eſſe, vt verò mutata in hanc cõcluſionem Luna priuatur lumine, dat quia, non propter quid, quia dicit rem eſſe, cauſam autem non exprimit. Sic definitio cauſalis facta propoſitio demonſtrationis, dicit propter quid illius concluſionis; non tamen vt definitio, ſed vt cauſa. Hæc autem de definitione animæ propriè loquendo dici non poſſunt, ſed ſolum ſecundum propoſitionem, & ſimilitudinem, vt antea dictum eſt.

TEXTVS XIII.

Dicamus igitur, principium accipientes conſiderationis, determinari animatum ab inanimato, ipſo viuere. Multipliciter autem ipſo viuere dicto, & ſi vnum aliquod horum inſit, ſolum viuere ipſum dicimus; vt intellectus, & ſenſus, & motus, & ſtatus ſecundum locum, adhuc autem motus ſecundum alimẽtum, & augmentum, & decrementum.

CVM Ariſtoteles aggredi velit inueſtigationem definitionis animæ, quæ non ſolum ſit communis omni animæ, ſed etiam exprimat omnia analogata, & omnes animæ gradus; ideo in hoc textu duo facit. Primum proponit communem quandam differentiam cõſtitutiuam, qua omne animatum conſtituitur, & ab inanimato diſtinguitur, quæ eſt ipſum viuere. Deinde vitam diuidit in quatuor gradus, vt quatuor cognoſcantur eſſe gradus animatorum. Inquit primum. *Determinari animatum ab inanimato per ipſum viuere.* Intelligens per viuere ipſam operationem, per hanc enim vt euidentem, ſeparat animatum ab inanimato, vt intelligamus, animam, quæ eſt principium operationis, eſſe id, quo primo conſtituitur viuens, & à non viuente diſtinguitur, ita, vt facta diuiſione vitæ in quatuor gradus, colligamus animam eſſe actum primum, & principium conſtitutiuum viuentis corporis, ſecundum illos omnes gradus, & principium operationum eorundem. Hoc autem primum dictum antea quoque ab Ariſtotele poſitum fuit in textu tertio, & hic repetitum, vt faciant diuiſionem ipſius vitæ in quatuor gradus, quam ſtatim facit, dum inquit. *Multipliciter autem dicto viuere.* Et diſtinguit vitam in varios gradus, vt à diſtinctione operationis, quæ eſt euidentior, intelligamus diſtinctionem quatuor graduum animatorũ. Sunt autem in hac parte duo Ariſtotelis dicta à nobis conſideranda. Vnum eſt, quòd vita dicitur multipliciter, id eſt quattuor modis, quos poſtea enumerat. Alterum eſt, quòd etiam ſi vnum tantum ex his inſit; res dicitur viuere. In primo dicto notat Simplicius illam dictionem, *Multipliciter*, quę ſignificat, quòd vita non eſt quid vniuocum, quoniam vniuoca multipliciter dici non dicuntur, ſed eſt quid æquiuocum, non tamen purum æquiuocum, ſed quod dicitur ab vno, quia in ſignificatis eſt ordo prioris, & poſterioris, quod à noſtris vocatur analogum. Significata autem numerantur poſtea ab Ariſtotele non quidem ſecundum ordinem naturæ, ſed ſecundum ordinem nobilitatis, præterquam quod ſenſum motui anteponit, licet motus denotet maiorem nobilitatem quàm ſenſus. Hoc autem facit quia motus progreſſiuus prouenit à ſenſu, & ab intellectu. Primum igitur gradum, dicit, eſſe intellectum, ſecundum ſenſum, tertium motum ſecundum locum, quartũ verò operationes animę vegetalis, videlicet nutritionẽ, augmẽtationẽ, ac diminutionem. In hoc ſunt viuentia omnia, tam plantæ, quã animalia, in ſenſu animalia omnia, & ſola, in gradu motiuo non omnia animalia, ſed perfectiora; in intellectiuo ſolus homo. Poſſunt autẽ hæ vitæ dupliciter intelligi. Multi intelligunt ipſas potentias animę, ſeu partes, intellectiuam, ſenſitiuam, motiuam, & nutritiuam, mihi tamen melius videtur, vt intelligamus operationes, vita enim dicitur propriè operatio, non anima ipſa. Præterea, intellectus quidẽ, & ſenſus ſumi ſolent indiſtinctè, tũ pro potentijs aĩæ, tũ pro operationibus, at motus ſecundũ locũ, & motus nutritionis, & augmenti, & decrementi, non poſſunt ſignificare potentias, ſed ſolas operationes. Sumit itaque Ariſtoteles diſtinctionẽ operationum, vt inde colligamus diſtinctionẽ ipſorum animatorũ, & hæc eſt Auerrois expoſitio in Cõmentario.

Con-

Cõſiderandum manet alterum dictum, quod iis verbis continetur. *Etſi vnum aliquod horum inſit ſolum, viuere ipſum dicimus*. Quod a recentioribus ita intelligitur. Quilibet ex his, etiam ſi ſolus abſque alijs accipiatur, conſtituit aliquem gradum viuentis. Sed ſtatim dubitant, quia non datur ſolus intellectus ſine alijs gradibus, neque motus ſine ſenſu, neque ſenſus ſine nutritione, Ariſtoteles ergo falſum dicit, quòd horum ſingulus dari poſſit ſine alijs. Reſpondent, quòd licet hoc verum ſit, tamen Ariſtoteles ſecundum abſtractionem loquitur, abſtrahendo enim quemlibet horum ab alijs, & ponendo ſolum ſine illis, conſtitueret proprium gradum vitæ; poſito enim ſolo intellectu, fieret gradus vitæ humanæ, & poſito ſenſu ſine alijs, fieret gradus vitæ animalis. Sed iſti longe abiunt à mente Ariſtotelis, qui ſi id vellet, quod ipſi dicunt, defendi non poſſet. Abſtractio enim, de qua loquitur, non eſt ſecundum conſiderationem ſolum, ſed ſecundum eſſe; non enim dicit, ſi vnum tantum conſideretur, non conſideratis alijs; ſed dicit, ſi vnũ ſolum inſit abſque alijs, res dicitur viuere, at hoc impoſſibile eſt de alijs præter gradum vegetalem, eorum enim nullus eſſe poteſt ſine vegetali, immo neque per abſtractionem conſiderari, quia id, quod natura poſterius eſt, non poteſt abſtrahi a ſuo priore; immo dico, quòd ſi poneretur ſenſus ſine gradu vegetali, non faceret animal, licet enim ſenſus ſit forma animalis, qua animal eſt, tamen non conſtituit animal, niſi poſitus in tali materia, & certis quibuſdam, ac neceſſarijs conditionibus prædita. facit enim ſenſus animal, dum ponitur in tali materia quæ nutriatur. nam ſine hac ſenſum ponere eſt ipſum Dialecticè conſiderare; ſupponere autem ſine nutritione ſenſum eſſe, eſt ſupponere conditionem impoſſibilem, quæ etiam ad propoſitum nihil conducit. Ad oſtendendum enim differentiam horum graduum vitæ, non requiritur vt ponatur ſingulus ſine omnibus alijs, ſed intelligere debemus ſingulum conſtituere proprium gradum vitæ eo modo, quo reuera conſtituit. Nutritio quidem ſola poteſt ſine alijs cõſtituere proprium gradum vitæ, vt patet in plantis; at ſenſus non ſolus, ſed additus nutritioni, conſtituit alium gradum. Nec motus ſolus, ſed nutritioni, & ſenſui adiectus alium gradum facit. Demum intellectus non ſolus, ſed his omnibus additus conſtituit quartum gradum, nam differentia eſſentialis addita generi, facit aliud. Hoc igitur modo optimè intelligimus, quomodo ſingulum horum conſtituit proprium vitæ gradum, neque requiritur, vt ſtatuatur ſingulus ſolus, ſicut etiam verba Ariſtotelis hoc non ſignificant. Non enim dicit, ſi quilibet horum reperiatur ſolus, ſed dicit *ſi aliquis*. Quare ſatis eſt, ſi de vno tantum gradu hæc conditio verificetur, vt reuera verificatur de ſolo gradu vegetatiuo. Ego igitur puto aliam eſſe Ariſtotelis mentem in his verbis, quam alij non viderunt. Vult ergo hoc fundamentum iacere ad ſoluendum dubium de plantis, quod ſtatim ſoluet in contextu ſequente, in animalibus enim vita eſt manifeſtiſſima, cum in omni animali plures inſint modi vitæ, nec vllus vnquã dubius fuit, an animalia viuant, cum ipſum animalis nomen dicat ea viuere. Stirpes verò vnum tantum habent vitæ modum, & eum quidem imperfectiſſimum, & obſcuriſſimum, vt vix videantur eſſe viuentes, & de ijs plures phyloſophi dubitauerint. Vt igitur credamus, eas quoque viuere, Ariſtoteles inquit, non requiri plures ſimul vitæ modos, vt res viuere dicatur, ſed vnum etiam ſufficere, quod quidem non de omnibus dicit, ſed de ſolo vegetali, hic enim ſolus poteſt ſine alijs exiſtere.

TEXTVS XIIII.

Vnde & vegetabilia omnia videntur viuere, videntur enim in ſeipſis habere potentiam, & principium huiuſmodi, per quod augmentum, & decrementum ſuſcipiunt ſecundum contraria loca; non enim ſurſum quidem augentur, deorſum autem non; ſed ſimiliter in vtraque, & omnem in partem aluntur, & viuunt ſemper quouſque poſſunt accipere alimentum.

QVIDAM dicit, Ariſtotelem hic argumento à minori probare id, quod prius dixerat, ſingulum illorum quatuor poſſe, ſine alijs conſtituere gradum viuentis. Argumentum autem inquit, eſſe talé. Minus videtur, quòd ſola potentia nutritiua, ſine alijs conſtituat gradum viuentis, quàm quælibet aliarum ſola, cum hæc ſit omnium debiliſſima, & imperfectiſſima, & tamen conſtituit, nam plantæ, quę hanc ſolam habẽt, dicuntur viuere, ergo multo magis quælibet aliarum eſt apta conſtituere ſola proprium gradum viuentis. Quæ expoſitio nullo pacto admittenda eſt, iam enim oſtẽdimus, non eſſe verũ, quòd Ariſtoteles dixerit, quamlibet dictarum partium poſſe ſolam exiſtere, ſine alijs. Præterea, nõ recte faceret Ariſtoteles

probans notius per ignotius, quod quidem faceret, ſi ex eo quòd plantæ viuunt, probaret animalia viuere. Præterea ſecundùm hanc expoſitionem Ariſtoteles dicere debebat, enim, quæ eſt particula probatiua, tamen dicit διὰ, quæ eſt collectiua ex dictis. Ideo nos dicimus, Ariſtotelem ex eo fundamento iacto, quod ſi vnus tantum gradus inſit, res dicuntur viuere, nũc colligere, quòd etiam plantæ viuunt, cum vnum ſaltem habeant ex prædictis vitę modis, & hoc facit ad dubium tollendum de plantis. Ideo verbum *videntur*, ſignificat dubitationem, vt inquit Simplicius, ſed non euidentiam, vt iſte aduerſus Simplicium oſtendere nititur. Non enim ita eſt clarum de plantis, quòd viuant, vt de animalibus. Quod etiam indicat dictio coniunctiua, *&*, cum enim pateat animalia viuere, Ariſtoteles oſtẽdit etiam plantas viuere, quia etſi non habent plures vitæ modos, vt animalia, habent ſaltem vnum, vnus autem ſufficit ad vitam. Patet igitur Ariſtotelem facere conſequentiam talem. Illa, quæ ſaltem vnum ex dictis modis habent, viuunt, ergo plantæ viuunt, hanc probat ſtatim, quando dicit, *videntur enim in ſeipſis habere potentiam & principium*, & probatio eſt, quòd per additionem huius minoris, plantæ habent vnum ex dictis modis vitæ, nempe nutritionem, & augmentationem. Sed aduertendum eſt, quòd cum nutritio, & augmentatio ſumi poſſint propriè, & impropriè, non ex qualibet augmentatione inferri poteſt rem viuere, ſed ex ea tantum, quę propriè dicitur. Videntur enim lapides quidam nutriri, & augeri, ſic etiã ignis, nec tamen dicuntur viuere, ideo Ariſtoteles minorem hanc declarans docet, plantas ali, ac augeri, propriè ſumẽdo alitionem, & augmentationem, ex hac enim ſola infertur, quòd viuant. Hoc autem facit exponens duas conditiones propriè dictæ augmentationis, & nutritionis, quæ non repeiiuntur in augmentatione inanimatorum. Vna conditio eſt, quòd illa, quæ propriè augeri dicuntur, augentur non in vnam partem ſolam, vt inanimata, ſed in omnes ſimul, propterea quòd non à principio aliquo intrinſeco, ſed ab extrinſeco augentur, vt lapis creſcit in aliqua tantum parte, non in omnibus ſimul; ignis quoque creſcit in vna tantum parte, vel pluribus, ſed non in omnibus, quia fit additio noui ignis ad priorem ignem, eaque non à principio intrinſeco, licet ita videatur, vnus autem ignis alium generat ex materia, in quam agit tanquam agens externum. Nec etiam ſeruatur idem numero ignis, qui prius erat, ſed ſemper alius, & alius fit. At id, quod verè augetur, creſcit in omnibus partibus ſimul, & remanet idem numero, quare hæc augmentatio non poteſt prouenire, niſi ab anima. Talem igitur cum habeant plantę, abſque dubio viuunt. Hoc ſignificat Ariſtoteles, dicens plantas habere, *in ſeipſis potentiam, & principium*, hoc eſt internum principium motus augmenti, nam hic potentia, & principium ſumuntur (vt multis placet) in eadem ſignificatione, vt vnum ſit declaratiuum alterius. Reijcimus enim expoſitionem Simplicij tanquam allegoricam potius, quàm veram, cum Ariſtoteles de nulla alia animæ potentia hic loquatur, quàm de vegetali. Senſus ergo eſt, quòd plantæ habent in ſe naturalem potentiam, ideſt principium, quo aluntur, & augentur propriè, tale autem principium eſt anima ipſa, quam Ariſtoteles ſæpe vocat potentiam. Videtur autem clarius eſſe nomen principij, quàm nomen potentiæ; nam potentia videtur potiſſimum ſignificare potentiam paſſiuam, at principiũ magis ſignificat principium actiuum, cuiuſmodi eſt hæc animæ pars, de qua in præſentia loquimur. Ad declarandum autem quòd à tali interno principio fit propriè dicta augmentatio, addit Ariſtoteles, *ſecundum contraria loca*, hoc eſt verſus omnes partes ſimul, planta enim augetur ſimul ſurſum, & deorſum, & ad latera, & in qualibet ſui parte. Similiter etiam nutritur, ſed non ita euidens eſt nutritio, vt augmentatio, propter magnitudinis incrementum. Ideo Ariſtoteles ſolum exprimit augmentationem, ſed poſtea etiam alitionem exprimit, quia non fit augmentatio ſine nutritione, quare per augmentationem fit notum etiam de alitione. Declarat autem ipſe Ariſtoteles, quid ſignificet per loca contraria, id eſt ſurſum, & deorſum ſimul, non ſurſum ſolum, neque deorſum ſolum, vt in rebus inanimatis contingit, & addit, *& in omnem partem*, vt quod dixit de his duabus differentijs ſurſum, & deorſum, intelligamus etiam de alijs quatuor, videlicet, ante, & retro, dextrorſum, & ſiniſtrorſum. Licet enim hæ non propriè reperiantur in plantis, hoc eſt ſecundum differentias virtutum, vt ait Ariſtoteles ſecundo de cælo, textu octauo, & in libro de inceſſu, capite quarto, at ſaltem dicuntur impropriè ad denotandas ſolummodo omnes magnitudinis dimenſiones. Patet autem, quòd tum augmentatio, & nutritio impropriè dictæ, tum etiam alij omnes motus, qui non fiunt ab anima, ſunt ad vnam tantum partem, nullus ad omnes ſimul, niſi is, qui fit ab anima, ideo hoc eſt indubitatum animæ inditium. Altera veræ nutritionis conditio eſt, quòd illa. Quæ verè aluntur, aluntur ſemper, & inceſſanter, proinde inceſſanter, ac ſemper viuunt, donec poſſunt accipere alimentum. Non dicit Ariſtoteles, quod viuant ſemper, ſiquidem mortalia ſunt, ſed ſemper, donec nutriri poſſunt, quare aduerbium, ſemper, non ſignificat æternè, ſed inceſſanter, & ſine intermiſſione, quæ autem ita ſine intermiſſione nutriuntur,

abſque dubio non ſunt niſi viuentia. Hic autem de augmentatione Ariſtoteles nihil dicit, quia viuentia non ſemper augentur, dum viuunt, ſemper tamen aluntur, & quando nutriri non poſſunt, moriuntur. Inanimata verò, quę non propriè nutriuntur, etiam deſinente illa impropria nutritione, poſſunt diutiſſimè ſeruari, vt lapis, quare animatorum proprium eſt inceſſanter, ac ſemper nutriri, dum extſtunt. Eſt autem ſano modo intelligendum, quomodo nutritio in viuente ſemper fiat, non enim ſemper fit conuerſio alimenti in ſubſtantiam partium ſolidarum, vt carnis, & oſſis, licet crebro fiat, vt fortaſſe quotidie. Nutritio autem caloris naturalis, hoc eſt ſpirituum vitalium ex humido radicali ſemper fit quodammodo, quia licet conuerſio humidi in ſubſtantiam ſpiritus interpolata ſit, ea tamen interpolatio inſenſilis eſt, quare illa nutritio continua dici poteſt, cum ſit ferè continua, & videatur continua. Eſt tamen verè continua actio caloris in humidum, dum enim exiſtit vtrumque, neceſſe eſt, vt vnum agat in alterum, ſicut contingit de igne agente in oleum lucernæ, nam ignis inceſſanter, & continuè agit in oleum, conuerſio autem olei in ignem, nō eſt verè continua, videtur tamen continua, quia interpolatio non eſt ſenſilis. Nunc autem non eſſet fortaſſe abſurdum, ſi diceremus aduerbium, *ſemper*, hic non ſignificare cōtinuitatem temporis, ſed ſignificare omnibus temporibus, vt ſi dicamus omnibus diebus, ſic enim omnibus diebus vitæ noſtræ fit etiam aliqua conuerſio alimenti in partes ſolidas. Vna autē nutritionis continuitas ſeruatur aliquo modo, & ſecūdum apparentiam in nutritione ſpirituum, ſed ſaltem perfecta ſeruatur in actione caloris in humidum, hæc enim per totā vitam nunquam ceſſat. Simplicius hic oſtendere volens, ꝙ viuere dicitur multipliciter ſecundum prius, & poſterius & ſecundū magis, & minus perfectum, id declarat ex ipſo vocabulo ζῶον, quod dicitur ἀπὸ τῆς ζωῆς, hoc eſt à vita, plantæ tamen, licet habeant vitam, non dicuntur, ζῶα, quia vitam habēt imperfectam, perfectior itaque vita eſt in animalibus, quàm in plātis. Hoc idem euenit in alijs multis nominibus denominatiuis, quę nō nominantur niſi ab eo, quod perfectè tale eſt, vt curſor, licet deriuetur a curſu, tamen non dicitur de omni currente, ſed ſolum de illo, qui bene, & perfectè currat. Sic cytharædus dicitur à pulſanda cythara, non tamen quilibet cytharam pulſans dicitur cytharædus, ſed qui artem habet, & bene pulſat. Hoc idem poſſumus in latinis verbis conſiderare, quod Simplicius conſiderat in Græcis, nā hæc vox, animal, dicitur ab anima, non tamen omne habens animam vocatur animal, ſed habens animā perfectiorem animal appellatur, plantarum autem anima imperfectiſſima eſt, ideo non dicuntur animalia. Hoc idem ponitur à Ioanne Grammatico in expoſitione textus decimiſeptimi, & à Themiſtio in expoſitione decimioctaui; Et videtur huic ſententię alludere Ariſtoteles in primo capitulo octaui libri de hiſtoria animalium, vbi dicit, plantas reſpectu inanimatorum poſſe quodammodo vocari animalia, quia animam habent, at reſpectu animalium animalia non dici. Innuit igitur animalia dici animalia per excellentiā, quia animam habēt perfectiorem. Poſſumus etiam dicere, quòd plantæ non vocantur animalia, propter conſuetudinem loquendi, quæ fortaſſe ortum habuit ab opinione multorum, qui putarunt nullam ineſſe animam in plantis. Ex hoc loco poſſumus contra Simpliciū colligere, quòd anima eſt natura, quod ipſe negat, Ariſtoteles enim hic dicens in plantis eſſe principium internum motus nutritionis, & augmentationis, ſignificat animæ competere definitionē naturæ. quare anima eſt natura. Hoc idem ſignificauit Ariſtoteles in primo textu libri ſecundi Phyſicorum, dicens naturalia alia habere in ſeipſis principium motus ſecundum locum, alia alterationis, alia augmentationis, ac imminutionis, certum eſt autem huius principium eſſe animam, vt hic dicit Ariſtoteles, ergo ibi dicit animam eſſe naturam.

TEXTVS XV.

Separari autem hoc quidem ab alijs poſſibile eſt; alia autem ab hoc impoſſibile in mortalibus. Manifeſtum eſt autem in vegetalibus, nulla enim ineſt ipſis potentia alia animæ.

POSTQVAM diſtinxit Ariſtoteles viuere in quatuor gradus, vult in hac parte ordinem, qui in his gradibus eſt, conſiderare; & docere, alium priorem eſſe natura, alium poſteriorem. Ex hoc enim patebit, quòd viuere dicitur multipliciter ſecundum prius, & poſterius, proinde non eſt commune vniuocum. Vti autem videtur Ariſtoteles tali Syllogiſmo, Id, quod ſine alio eſſe poteſt, & non illud ſine ipſo, eſt natura prius illo, at quibuslibet duobus vitę gradibus inter ſe comparatis, vnus poteſt eſſe ſine altero, ſed non ille ſine ipſo, ergo hi omnes gradus vitæ habent inter ſe ordinem prioris, & poſterioris. Maiorem non exprimit, ſed tanquam notam

notã ſupponit, iam enim in poſt prædicamenta docuit, illud eſſe prius natura, à quo non conuertitur exiſtendi conſequentia. Solam minorem declarat, oſtendens, quemlibet ex his quatuor gradibus eſſe quolibet alio vel priorem, vel poſteriorem, hoc eſt quacunque facta comparatione inter eos, vnum ſine altero eſſe poſſe, ſed non illum ſine ipſo. In hoc textu conſiderat gradum vegetalẽ, & oſtendit, eum eſſe alijs priorem natura, eo quòd ſine alijs poteſt realiter exiſtere, at non alij ſine ipſo, quod enim dicit, *ſeparari*, non ſignificat mentalem abſtractionem, ſed realem exiſtentiam ſine alijs. Sed cum Ariſtoteles duo dicat, vnum, quòd gradus vegetalis poteſt eſſe ſine alijs; alterum quòd non alij ſine ipſo, probat ſolum primum, de ſecundo autem nihil dicit. Quòd enim hic gradus eſſe poſſit ſeparatus ab omnibus alijs, probat argumento ſumpto à plantis, in quibus nulla alia potentia animæ ineſt, niſi ſola vegetalis, hoc eſt nulla ex prænominatis, nec enim ſenſum habẽt, nec motum progreſſiuum, nec intellectum, datur ergo potentia vegetatiua, ſine alijs realiter exiſtens. Quòd autem aliarum nulla eſſe poſſit, ſine hac Ariſtoteles non probat, quia ſumit vt per ſe notum, cuilibet enim animalia omnia cõſideranti maniſeſtum eſt, ea habere potentiam vegetalem, proinde ſine hac, nec intellectũ, nec motum, nec ſenſum dari, cum hæ omnes potentiæ, in ſolis inſint animalibus. Hoc igitur probare neglexit tanquam notum, cum hac tamen limitatione. *In mortalibus*. Quaſi dicat dum in ſolis animatis mortalibus perſiſtimus aliç potentiæ nõ poſſunt in eis exiſtere, ſine vegetali. Vult autem per hoc excipere animatum immortale, quod eſt cęlum, in eo enim ineſt intellectus, & motus, ſine potentia vegetali, ſed de cælo, & eius anima in his libris ſermo non eſt, ſatis eſt ſi in mortalibus, de quibus ſolis loquimur, non dantur aliæ potentiæ, ſine vegetali, idque tanquam clarum non fuit operæprecium probare. Alterum verò non ita negligẽdum fuit, ſed expreſſa probatione opus fuit; quòd enim gradus vegetalis poſſit exiſtere ſine alijs, dubium erat propter antiquorum ſententias de plantis; non ſolum enim ſunt inuenti, qui dixerint plantas nullo modo viuere, ſed è contrario dixerunt aliqui in eis ſenſum ineſſe, ſed obſcurum, & obtuſum, proinde eas modo quodam eſſe animalia. Huius opinionis fuit Pythagoras, & Empedocles, & eam videtur ſequi Plato in Timæo. Aliqui etiam dixerunt, plantas habere cogitationem, & ſomnum, & vigiliam, (vt hic teſtatur Auerroes, & Ariſtoteles in libro de ſomno, & vigilia) ijque fuerunt Democritus, & Anaxagoras, vt refert Marſilius Ficinus in libro de voluptate capite tertio Hi ergo omnes negaſſent dari potentiam vegetalem, ſine alijs. Aliqui etiã fuere, qui dixerunt, plantas nullam habere animam, & nutriri, & augeri ab anima terræ (elementa nanque animata eſſe dicebant) ſicuti pili animalis non ſunt per ſe animati, nutriuntur tamen, & augentur ab anima animalis, quorum opinionem ſequi videtur Plotinus in libro quarto Enneadis quartæ, capite vigeſimoſeptimo, & ſequentibus. Ariſtoteles igitur propter hos omnes accipere voluit expreſsè, quòd plantæ habent animam vegetalem, & ſolam. Quòd, enim habeant, iam in textu præcedenti oſtẽdit ex operationibus; quod autem non habeant alias potentias animæ non eſt hic locus, in quo demõſtretur, ſed hoc pertinet ad libros de plãtis, & aliqua etiam dicentur in vltima parte tertij libri de anima, nunc verò ſupponitur, cum præſertim ſit ſatis notum teſtimonio ſenſus, & experientiæ, quæ indicat plantas nec intelligere, nec ex ſe moueri, nec ſentire. Patet itaque, cur Ariſtoteles expreſsè ſumere voluit plantas ſolam habere potentiam vegetalem, & cur in animalibus neglexit conſiderare, quòd aliæ potentiæ non ſunt ſine vegetali, quoniam de hoc nemini dubium fuit ideo ſupponi potuit ſine expreſſione. Hinc aliqui occaſionem ſumunt diſputandi, an in cęlo ſit ſenſus, necne, quod enim inſit videtur exiſtimaſſe Simplicius in textu vigeſimonono huius ſecũdi libri, & in quinquageſimoprimo ſecundi de cęlo; & Ioannes Grammaticus in textu decimoſeptimo ſequente, qui dicunt in cęlo eſſe ſenſus, nobiliores tamen, quàm in his animalibus inferioribus. Sed hęc diſputatio hic opportuna non eſt, quoniam Ariſtoteles nullam aliam hic comparationem facit, quàm potentiæ vegetalis cum alijs, & inquit alias ſine hac non exiſtere in mortalibus, innuens eſſe alias ſine hac in æternis. Satis ergo eſt in præſentia cognoſcere, quòd in cęlo inſunt aliç ſine hac; ſed an aliæ omnes tres, an aliquæ tantum ex eis, id non eſt præſentis ſpeculationis, cum ſufficiat habere, quod in cęlo non ineſt potentia nutritiua, vt omnes fatentur, inſunt tamen aliarum aliquæ, & quænam illæ ſint non eſt hic conſiderandum, quia de cęlo hic ſermo non eſt, ſed ſatis de eo actum fuit in libris de cęlo, loquimur autem de ordine, quem iſtæ potentiæ habent in ſolis mortalibus. Si quid autem in præſentia de hac re dicendum eſt, poſſumus breuiter dicere, quòd ſecundum Ariſtotelem nullus ineſt in cęlo ſenſus, nec idem, qui in animalibus mortalibus; nec alius perfectior, & huius rationem Ariſtoteles ponit, in textu 61. tertij libri, vbi inquit cęlo ſenſum non conuenire, neque ratione animæ, neque ratione corporis. non ratione animæ, quia intellectus cęleſtis non eget ſenſu ad intelligendum, vt eget intellectus humanus; neque ratione corporis, tactum enim habere non poteſt, quia tactus inſequitur temperiem primarum qualitatum elementarium, quare non poteſt ineſſe alicui

ſim-

ſimplici, cęlum autem eſt corpus ſimplex, & expers omnino eſt elementarium qualitatum, cum ſit inalterabile, vt in primo libro de cęlo oſtenſum eſt. Neque guſtum, quia guſtus eſt ſenſus alimenti, cęlum autem non nutritur, quia nulla eget tepararione deperditi, cum ſit impatibile, & æternum ſecundũ Ariſtotelem. Non denique alios habet nobiliores ſenſus viſum, auditum, & olfactum, quoniam hi ſecundum Ariſtotelem in calce tertij libri de anima dati ſunt animalibus mortalibus, non propter eſſe, ſed propter bene eſſe, & conſeruationem, vt per eos diſcernere queant amica ab inimicis; cęlum autem ſua natura æternum, & immortale eſt, quare nullum requiſiuit ſenſum, neque ad eſſe, neque ad ſui conſeruationem. Ideo Themiſtius in expoſitione illius loci inquit, extrema viuentia nõ habent ſenſum, hoc eſt nec plantæ nec cęlum, illæ ob ſuam imperfectionem, hoc autem propter ſuã perfectionem, reuera enim indiguerunt ſenſu. Aliqui etiam hic rationem quærũt, cur planris neque motus datus ſit, neque ſenſus; quòd enim ita ſit non dubitant, ſed dicunt cognoſcẽdam eſſe rationem. De motu quidem ſatis clara rès eſt, motus enim progreſſiuus datus eſt animalibus ad inueniendum conueniens ſibi alimentum, cum tale non vbique repetiant, nam niſi ad illud inquirẽdum moueri poſſent, facilè, ac breui interirent. Ob id quibuſdam animalibus imperfectis non eſt datus hic motus, vt oſtreis, & conchis, quia cum firma manentia habeãt alimentum ſibi conueniens nõ indiguerunt motu progreſſiuo. Ob eandem rationem cũ plantæ fixæ in terra manentes ſuſcipiant ſufficienter alimentum, quo diutiſſimè nutriri, & conſeruari poſſunt, non indiguerunt motu, eũ igitur natura ipſis non dedit, quia nihil fruſtra facit. Cur verò plantæ non ſentiant, dicunt aliqui cauſam eſſe, quia ſunt maximè terreæ, ſicut & in animalibus oſſa non ſentiunt, quoniam in eis terra nimis prædominatur, facit enim terra res ad ſentiendum ineptas. Alij parum diſſimilem rationem alteram reddunt, dicentes, cauſam cur plantæ non ſentiant eſſe, quia non habent inſtrumenta idonea ad ſentiendum, natura enim quibus ſenſum dedit, eiſdem dedit etiam inſtrumenta apta ad ſentiendum. Sed neutra eſt vera ratio, cur plantæ non ſentiant; non prima, quia effectuum naturalium cauſa, non eſt aſſignanda materiæ neceſſitas, hunc enim morem Ariſtoteles in antiquis reprehendit in calce ſecundi libri Phyſicorum, & vult, effectus naturales à natura fieri non ex neceſſitate materiæ, ſed propter finem; finis eſt cauſa; vt res ex tali materia conſtet, non è conuerſo. Ideo potius è contrario dicere debuiſſent cauſa cur plantæ habeant materiam ineptam ad ſenſum, eſt quia natura voluit eas non habere ſenſum, nam ſi ſenſum eis dare voluiſſet, materiam quoque idoneam dediſſet. Sic dicimus de altera reſponſione, organa enim ſunt propter animam, & operationes eius tanquam propter finem, igitur ratio cur plantæ non ſentiant, non eſt quia non habent organa, ſed potius è contrario cauſa, cur non habeant organa ſenſus, eſt, quia natura conſtituit eis non dare ſenſum. Aduertas autem, quòd etiam Ariſtoteles tertio de anima ſexageſimoſexto videtur ex materia ſumere rationem, cur plantæ non ſentiant, nam inquit, non ſentiunt, quia ſunt terreæ. Idem dicit Themiſtius in expoſitione textus ſexageſimi, & ſexageſimi primi eiuſdem libri: at non eſt ibi intentio Ariſtotelis afferre rationem veram, & adæquatam, cur plantæ non ſentiant, ſed cum dixiſſet, quod illa, quæ valde terrea ſunt, non ſentiunt, vt oſſa, & pili animalium, ſubiungit, quòd etiam plantæ ob hoc non ſentiunt. Verum eſt, quòd plantæ nõ poſſunt ſentire, quia ſunt terreæ, ſed hęc tamen non eſt prima cauſa, ſunt enim terreæ, quia natura voluit eas eſſe ineptas ad ſenſum. In animalibus quoq; dicemus ſimiliter, quòd organa ſunt cauſa operationum, vt effectrices, tamen etiam operationes ſunt organorũ cauſę finales, & hæ quidem magis pręcipuè. Licet enim in animali genito organa ſint cauſæ operationum, tamen in animali producendo operationes fuerunt cauſæ finales, quæ mouerunt naturam ad danda animalibus organa. Ideo Ariſtoteles plantas iam exiſtentes conſiderans, dicit eas nõ ſentire, quia ſunt terreæ, at ſi naturam producentem plantas conſideraſſet, non dixiſſet eam ideo voluiſſe non ſentire, quia voluit eſſe terreas, ſed è conuerſo dixiſſet naturam voluiſſe terreas eſſe, quia decreuit eis nõ dare ſenſum. Quãdo igitur cauſa quæritur, cur plantis non ſit datus ſenſus, ego puto nullam aliam eſſe afferendã, quàm finalem, hæc enim eſt prima cauſa, quare non aliam eſſe arbitror cauſam, cur plantæ non ſentiant, quàm illam eandem, propter quam animalia ſentiũt, nam (vt ait Ariſtoteles in primo Poſteriorum) ſi affirmatio eſt cauſa affirmationis, etiam negatio eſt cauſa negationis, & e conuerſo. Quoniã igitur cauſa, cur natura dederit animalibus ſenſum, fuit propter ipſorum conſeruationẽ, quia ſine ſenſu non conſeruaretur animal, vt Ariſtoteles docet in calce tertij libri, per ſenſum enim diſcernit amica ab inimicis. Dedit igitur animalibus ſenſum, quia ſenſibus indiguerũt, & vt eſſent, & vt ſeruarentur; quare dicẽdum eſt, naturam non dediſſe plantis ſenſum, quia ſenſu ad ſui conſeruationem non indiguerũt, natura autem nihil fruſtra facit, ob id nec inſtrumenta ad ſentiendum, nec materiam ſenſui accommodam largita eſt plãtis: præſertim cum materia terrea, & dura indiguerint ob ſui conſeruationem; talis enim materia apta maxime eſt ad reſiſtendum externis corrumpenti-

pentibus,calori,frigori,& imbri. Ex hoc contextu colligunt aliqui de mente Ariſtotelis mortalitatem animæ intellectiuæ; aliqui etiã colligunt immortalitatem. Illi quidem mortalitatem colligũt,cum Ariſtoteles dicat,alias potentias animæ non poſſe ſeparari à potentia nutritiua,intellectus igitur non eſt à corpore ſeparabilis. Ad hoc tamen reſpondent aliqui argumentum probare, quod intellectus quatenus eſt anima, non poteſt eſſe ſine corpore, at non probare quatenus eſt intellectus, & in ſe manens,nam Ariſtoteles de eo loquitur,quatenus eſt anima,non alio modo. Hæc tamen reſponſio dubia eſt,quia nulla reperitur conſideratio ipſius intellectus apud Ariſtotelem præter hanc,quatenus eſt anima, quare Ariſtoteles non cognouit alium eius ſtatum, neque aliam naturam, quàm prout eſt actus corporis, cum nulla appareat ipſius operatio propria iuxta regulam traditam in textu decimotertio primi libri. Præterea non videtur Ariſtoteles reſpicere diuerſas conſiderationes intellectus, cum dicat abſolutè *eſt impoſſibile*, ſed ipſam ſubſtantiam intellectus: ſignificat enim eſſe conditionem ipſius eſſentiale m, vt ſine potentia nutritiua exiſtere nequeat; attamen ſecundum horum ſententiam eſſet ipſi intellectui accidentale eſſe cum corpore. Ideo reſponſio debilis eſt, immò & ridicula eſt ſi benè conſideretur, perinde enim eſt, ac ſi quis diceret, aqua, quæ eſt in vaſe non poteſt ſeparari à vaſe, licet ſimpliciter poſſit ſeparari, & hac ratione omne ſeparabile dici poteſt inſeparabile, quia nihil dum eſt in aliquo poteſt eſſe ſine illo: nunquid autem aliquo alio modo poſſit hoc argumentum ſolui non eſt præſentis ſpeculationis. Alij verò ex his eiſdem verbis colligunt immortalitatem, cum enim Ariſtoteles dicat, *in mortalibus*, indicat intellectum eſſe eiuſdem naturæ, & eiuſdem ordinis in animatis mortalibus, & in æternis. Proinde eſſe infimam intelligentiarum, hoc enim negato, & poſito quòd intellectus humanus ſit forma materialis,nulla poteſt ipſius comparatio fieri cum cæleſtibus intellectibus, ideo fruſtra addiret Ariſtoteles hæc verba,*in mortalibus*, quia etiam ſine his nomen intellectus nõ poterat ſignificare cæleſtes, niſi æquiuocè, cum eſſent diuerſi ordinis. Sed hoc argumentum nullius prorſus momenti eſt,quia licet nomen intellectus ſit æquiuocũ, vt complectitur cæleſtes, & humanum, eſt tamen inter eos aliqua ſimilitudo operationis, quæ facit eos comparabiles. Sed ſi nulla etiam ſimilitudo eſſet, & concederemus nomen intellectus eſſe purè æquiuocum,non male feciſſet Ariſtoteles tollens his verbis ambiguitatem. Cum enim ſignificet etiam cæleſtes intellectus, immò & magis propriè, debuit Ariſtoteles tollere hanc ambiguitatem exprimens ſe loqui de intellectu mortalium,ne hoc idem de illis quoque intelligeremus.

TEXTVS XVI.

Viuere igitur propter hoc principium ineſt omnibus viuẽtibus: Animal autem propter ſenſum primo, etenim quæ mouentur, neque mutant locum,habent autem ſenſum, animalia dicimus, & non viuere ſolum.

EX dictis de anima vegetali colligit Ariſtoteles eam eſſe id, quo omnia viuentia dicuntur viuentia. Cum enim hæc ſit prior natura omnibus alijs partibus animæ, & inſit tam animalibus,quàm plantis, ſequitur, quòd hæc eſt forma,qua viuens eſt viuẽs. Dicit autem Ariſtoteles, *propter hoc principium*, vt animã ipſam non operationes intelligamus, ſiquidem antea nomine operationum tanquam euidentiorum ipſam ſignificare voluit; operationes enim non ſunt ratio formalis, qua viuens eſt viuens, ſed earum principium, quod eſt anima,eſt etiam principium ipſius viuentis conſtitutiuum vt forma ipſius. Sciendum autem eſt,quòd viuere poteſt accipi duobus modis,vno modo propriè,altero modo communiter, & minus propriè. Si communiter ſumatur,diuiditur in quatuor illos gradus vitæ, quos Ariſtoteles enumerauit,& ſic omnis operatio animæ dicitur vita, ſicut accepta fuit vita in definitione animæ. Si verò propriè accipiatur,non conuenit niſi animæ vegetali, per hanc enim ſolam viuentia dicuntur viuere,non per alias;per ſenſum enim,& per intellectum res non dicitur viuens,ſed per ſenſum dicitur viuens,per intellectum homo,per partem autem vegetalem viuens. Propterea licet ex ſenſu inferatur viuens,id tamen non eſt per ſe primò,non enim eo quia ſit ſenſus,ſed quia ſenſus ſupponit partem vegetalem, ſine qua eſſe non poteſt. Nunc igitur ſumit Ariſtoteles viuere propriè, & ſic magis declarat id,quod confusè dixerat prius de quatuor gradibus vitæ. Non enim vult quòd ex ſingulo per ſe primò conſtituatur viuens,ſed ſolùm ratione, qua aliorum graduum ſinguli præſupponunt primum gradum, à quo ſeiuncti vnquam eſſe non poſſunt. Vnde patet,quod illi quatuor gradus vitæ non ſunt intelligendi eo modo,quo multi eos intelligunt, Videlicet

cet quod ab illis quatuor potentijs animæ cõſtituantur, non enim hoc vult Ariſtoteles, ſed vult quòd per animam vegetalem omnia dicantur viuere, diuerſi autem viuentium gradus oriantur, quatenus hæc vel eſt ſeiuncta ab alijs, qui eſt primus gradus, vel contracta per alias, vnde alij tres gradus oriuntur. Vnus eorum, quæ & viuunt, & ſentiunt; alius eorum, quæ viuunt. ſentiunt, & mouentur; poſtremus hominum, qui viuunt, ſentiunt, mouentur, & intelligunt. Hactenus igitur docuit Ariſtoteles animam vegetalem eſſe alijs priorem ſecundum naturam, & eſſe illam, ſecundum quam omnia viuentia per ſe primo dicuntur viuere. Poſtea quando dicit, *Animal autem propter ſenſum primo*, tranſit ad ſecundum gradum, qui eſt ſenſus, à quo animal conſtituitur, animal enim eſt viuens per partem vegetalem, & eſt animal per ſenſitiuam. Addit autem Ariſtoteles illud aduerbium *primò*, ad ſignificandum, quòd ab alijs potentijs poteſt quidem fieri animal, non tamen primò, ſed ſecundariò. Nam à vegetali nullo modo fit animal, neque primo, neque ſecundo. per motum autem, & per intellectum fit quidem animal, non tamen primo, ſed ſecundo, quatenus vterque ſupponit neceſſario ſenſum, quare à ſolo ſenſu fit animal primo, ideſt quatenus eſt ſenſus; hic enim ſumitur primo vt in primo Poſteriorum trigeſimoſeptimo pro eo, quod eſt quatenus ipſum. Probat autem de motu Ariſtoteles, quòd per eum non fiat animal primo & vtitur regula illa, quam ipſe tradidit in primo poſteriorum in fine capituli de tribus erroribus. Illud, quo poſito res ponitur, ablato tamen non aufertur, non conuenit ei primo. & ſimiliter illud, quo ablato res aufertur, poſito tamen non ponitur non conuenit ei primo. Sed id ſolum, quo poſito ponitur, & ablato aufertur; at poſito quidem motu progreſſiuo animal ponitur, ablato tamen non aufertur, ergo non eſt animal primo per motum: probat minorem ex illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur ζωόφυτα, hæc enim motum non habent, ſunt tamen animalia, quia habẽt ſenſum, quare etiam ſine motu eſt animal; at ſenſu poſito ponitur animal, & ablato aufertur, ergo per ſenſum primo animal conſtituitur, per motum autem ſecundario, ideſt non quatenus motus eſt, ſed quatenus poſito motu ponitur neceſſariò ſenſus. Perpendenda ſunt illa verba *animalia dicimus, & non viuere ſolum*, diſtinguit enim Ariſtoteles animal à viuente, & non vult per ſenſum primo fieri viuens, ſed animal; animal autem dici viuens nõ per ſenſum, ſed per partem vegetalem. Iam enim dixerat, per hanc omne viuens eſſe viuens. Poterat dubium oriri de illis ζωοφύτοις, quia videntur moueri ex ſeipſis, cum extendantur, & cõtrahantur, quod Ariſtoteles ſoluit dicens, *quæ non mouentur, neque mutant locum*, duo enim dicit, quorum ſecundum eſt declaratiuum prioris, nam mutare locum dicuntur illa, quæ ſecundum ſe tota transferuntur de loco ad locum, ideò ſola animalia perfectiora dicuntur ex ſeipſis mutare locum; ζωόφυτα, verò, dum dilatantur, & conſtringuntur, mouentur quidem, ſed non mutant locum; Ariſtoteles hic talem motum intelligit, quo moueatur animal ſecundum ſe totum, quod non fit niſi progrediendo, ideo inquit ζωόφυτα, non moueri, ideſt non mutare locum. Ex hoc loco ſumitur aſſertio Ariſtotelis clara, quòd ζωόφυτα, ſint animalia, & habeant ſenſum, neque dubium facere debet id, quod ipſe dixit Octauo de hiſtoria capite primo, vbi hæc ſtatuit media inter animalia, & plantas; ibi enim ad modum hiſtoriæ, & populariter loquitur, ea tantùm referens, quæ per experientiam inuenta ſunt, & nulla vtens ratione, ideo ſatis habet perfecta animalia vocare animalia, qua ratione verum eſt, quod ζωόφυτα, ſunt media inter plantas, & animalia, nunc autem ſcientialiter loquens ſumit pro comperto, quod ſunt animalia, & habent ſenſum, quem poſtea in Textu ſequente dicet eſſe tactum.

T E X T V S XVII.

Senſus autem, primo ineſt omnibus tactus: Et, ſicut vegetatiuum poteſt ſeparari a tactu, & omni ſenſu, ſic & tactus ab alijs ſenſibus. Vegetatiuum autem dicimus huiuſmodi partem animę, qua & plantæ participant. Animalia autem omnia videntur tangendi ſenſum habere.

PRoſequitur declarans ordinem in prædictis gradibus vitæ, vt clarum omnino reddatur, ꝙ inter ſe differunt per prius, & poſterius qui enim communior eſt, & pluribus ineſt, ille eſt natura prior, quia poteſt eſſe ſine alijs, qui verò minus communis, poſterior, & ab alijs inſeparabilis. Quoniam igitur dixerat Ariſtoteles, gradum vegetatiuum eſſe omnium primum ſecundum naturam, ſecundum verò ſenſitiuum, & tertium motiuum, quia ſenſus poteſt eſſe ſine motu, non motus ſine ſenſu, vult nunc magis hoc declarare, & ob id facit

ſenſuum

conſiderare volentes, diſtinguunt guſtum in duos, vnus eſt guſtus perfectus; qui diſtinctè percipit omnes differentias ſaporum, & hunc dicunt competere ſolis animalibus perfectis, & ab hoc ſeparari tactum, vt in animalibus imperfectioribus, quæ talem guſtum non habent; alter eſt guſtus imperfectus, qui ineſt animalibus imperfectis, & re non diſtinguitur a tactu, ſed ſolum ratione, & ab hoc tactus nõ ſeparatur, neque de eo loquitur hic Ariſtoteles, ſed ipſum cõprehendit ſub tactu; ζωόφυτα, enim quatenus ſentiunt alimentum calidum, vel frigidum, humidum, vel ſiccum, eatenus tangere dicuntur (hæ nanque ſunt differentiæ tactiles) ſed quatenus idem ſentiunt vt iucundum, vel moleſtum, eatenus guſtare dicũtur; ſola igitur ratione diſtinguitur guſtus iſte à tactu, non realiter. Sed hæc omnia licet concedi poſſint, mihi videntur eſſe præter rem, & melius eſt accipere reſponſionem Simplicij, rationabile enim eſt Ariſtotelem hic confusè loqui de ſenſibus, neque hanc duplicis guſtus dictinctionem conſiderare, ſed ſimpliciter guſtum ſumere inter alios ſenſus, vt complectitur tam perfectum guſtum, quàm imperfectum. Hoc modo ſumendo guſtum, certum eſt non dari tactum ſine guſtu aliquo. Dictum autem Ariſtotelis hoc in loco ſatis defenditur, dicendo, tactum ſeparari à tribus ſaltem perfectioribus ſenſibus, cum quibus coniunctus eſt motus progreſſiuus, ſatis enim hoc Ariſtoteli eſt ad declarandum, quod ſenſus natura prior eſt motu, neque opportunum eſt dubitare de guſtu.

T E X T V S XVIII.

Propter quam autem cauſam vtrumque horum accidit, poſterius dicemus, nunc autem intantum dictum ſit ſolum, quòd anima eſt horum, quæ dicta ſunt, principium, & his definita eſt, vegetatiuo, ſenſitiuo, cogitatiuo, motu.

HIC Ariſtóteles ſe excuſat, ꝙ de ordine horum graduum exquiſitius non loquatur, deinde ſcopum huius conſiderationis concludit ex dictis. Primum inquit, quòd cauſa horum duorum in præſentia non eſt quærenda, quia declarabitur poſterius, intelligit autem illa duo, quæ proximè docuit, vnum cur nutritiuum poſſet eſſe ſine ſenſitiuo; alterum cur ſenſus tactus poſſit eſſe ſine alijs ſenſibus, proinde ſine motu, & nõ econuerſo: horum enim cauſam afferet poſtea, non quidem in textu trigeſimo, & trigeſimoprimo, vt aliqui dicunt, ſed in calce tertij libri, vbi exquiſitè loquitur de huius ordinis ratione, ibi enim dicit cauſam, cur vegetatiuũ poſſit eſſe ſine ſenſu, eſſe, quia plantis, quæ vegetabiles ſunt, non conuenit ſenſus, neque enim propter eſſe, neque propter bene eſſe requirunt ſenſum, cum ſufficienter poſſint ſine ſenſu ſeruari, natura enim nihil fruſtra facit, & præterea, cum earum materia debeat eſſe ſolida & dura, ne à frigore, & æſtu facile corrumperetur, ſenſum habere non potuerũt, quia quæ ſunt valde terrea, ſunt inepta ad ſentiendum, vt etiam oſſa. Cur autem tactus poſſit ab alijs ſenſibus ſeparari, cauſa eſt, quia ſolus tactus eſt animali neceſſarius, vt ſit animal; alij verò ſenſus non faciunt animal, quà animal eſt, ſed conſerunt ad conſeruationem animalis ad quærenda iuuantia, & ad nocua fugienda. Quoniam igitur animalia quædam imperfectiora non egent alijs ſenſibus pro ſui conſeruatione, cum fixa lapidibus ſufficienter nutriantur, ideo natura eis alios ſenſus nõ dedit, quia nihil fruſtra facit. Nunc igitur (inquit Ariſtoteles) non opus eſſe has cauſas conſiderare, ſiquidem loco ſuo conſiderabuntur, ſed ſatis eſſe, ſit ex his in præſentia habeamus id, quod eſt ſcopus præſentis ſpeculationis, quod animæ natura in hoc cõſiſtit, vt ſit principium conſtitutiuum horum quatuor graduum vitæ, ſeu rerum viuentium, per hoc enim poſtea definiet animam, hoc eſt per hos omnes gradus viuentium, quorum forma eſt: ſupra enim eam definiuit per hoc commune, quod eſt formale principium corporis organici, nunc autem non amplius dicet Ariſtoteles organici corporis, ſed loco huius, cõmunis, ponet in definitione hos quatuor gradus corporum organicorum vt videbimus in Textu vigeſimoquarto. Hic enim delineat quodammodo, & adumbrat ipſam animæ definitionem, dicens ſatis eſſe ſi in præſentia habeamus, quod anima eſt principium formale, & conſtitutiuum horum quatuor graduum viuentium, & actus primus ipſorum. Deinde adhuc magis hoc idem declarans ſubdit. *Et his definita eſt, vegetatiuo, ſenſitiuo, cogitatiuo, motu*, hoc eſt, natura animæ eſt in his conſtituta, vt videlicet ſit forma, qua vegetabile eſt vegetabile, ſenſitiuum eſt ſenſitiuum, mutabile loco ex ſe ſit mutabile loco ex ſe, & intellectiuum ſit intellectiuũ. In his autem gradibus numerandis non ſeruat hic Ariſtoteles ordinem nobilitatis, quem ſeruauit in Textu decimotertio, ſed ordinem naturæ, quem poſtea declarauit, præterquam

quòd

quòd in collocando gradu motus ſecundum locum, & hic, & ibi ordinem peruertit, cum enim eum hic, & ibi ponere debuerit mediũ inter ſenſum & intellectum, ponit vtrobique poſteriorem vtriſque, & ratio eſt: quia reliqui tres gradus denotant tres ſpecies animæ ſecundum ſubſtantiam diſtinctas, quas Ariſtoteles hic ſignificat nomine potentiarum dum dicit, *vegetatiuo, ſenſitiuo, cogitatiuo*, vt ſemper nomine potentiarum ſignificat ipſas animæ partes; at motus non denotat quartam animæ ſpeciem præter illas tres, ſed ſolam operationem prodeuntem ab illis, ſcilicet, à ſenſu, & ab intellectu, ideo Ariſtoteles eum nominat poſt ſenſum, & intellectum, ſicut etiam de ipſo agit poſt ſenſum & intellectum in tertio libro. Quòd ſi proueniret ab alia ſpecie animæ diſtincta ab illis, debuiſſet tractatio de potentia motiua poni ſtatim poſt tractationem de ſenſu, & ante tractationem de intellectu. Ob id etiam eſt credendum, Ariſtotelem non dixiſſe motiuo, ſed motu, ne gradum hunc appellans nomine potentiæ, dicere videretur, hanc eſſe quartam animæ ſpeciem, cum in alijs nomine potentiarum ſignificauerit ipſas diuerſas animæ ſpecies, ob id in hoc ſolo vti voluit nomine operationis. Per hoc tamen non ſtat, quin per potentiam motiuam potuerit Ariſtoteles declarare vnum ex gradibus vitæ, licet enim non inſequatur aliam aliquam animæ ſubſtantiam præter intellectiuam, & ſenſitiuam, tamen coniuncta eſt cum ſenſibus perfectioribus, & facit diſtinctionem per magis, & minus commune à gradu ſenſitiuo ſignificante ſolum ſenſum tactus; tales enim vitæ gradus hic conſiderare conſtituit, qui eſſent inter ſe diſtincti per magis, & minus commune. Hæc etiam ratio eſt cur Ariſtoteles in declarandis his gradibus vitæ non nominauerit alias plures animæ potẽtias, vt imaginatiuam, appetitiuam, memoratiuam, & alias eiuſmodi, nulla enim harum conſtituit gradum vitæ diſtinctum à prædictis quatuor per magis, & minus commune, ſed quælibet eſt conuertibilis cum aliquo illorum quatuor graduum. Nam imaginatiua ſi communiter ſumatur, vt complectitur tam perfectam, quam imperfectam imaginatiuam conuertitur cum gradu ſenſitiuo, quia vbi ſenſus ibi aliqua imaginatio eſt, pariter & vbi ſenſus, ibi appetitus, vt Ariſtoteles mox dicturus eſt. Si verò pro ſola perfecta, hæc propria eſt animalium perfectiorum, quæ ſenſus habent nobiliores, & motum progreſsiuum, pariter & memoria. Appetitus verò ſi ſumatur pro appetitu intellectiuo, qui propriè vocatur voluntas, non facit gradum diſtinctum à quarto, quia ineſt omnibus, quibus ineſt intellectus, & ſolis. Idem dicendum eſt de alijs omnibus, ſeu potentijs, ſeu operationibus animæ, quæ hic ab Ariſtotele prætermiſſi fuerunt. Eſt etiam in hoc textu notandum, quòd Ariſtoteles valde confusè loquitur in hoc ſecundo libro de intellectu, & varijs nominibus ipſum appellat, ſupra enim in textu tertiodecimo nominauit νοῦν, ideſt intellectum, quæ dictio ſignificat ipſum in præſtantiſſimo ſuo ſtatu acceptum, & perfectiſſimam eius operationem; hic autem dicit, διανοητικῷ, ideſt diſcurſiuo, ſeu cogitatiuo, ipſum nominans ab alia ſua potentia, ſeu operatione imperfectiore, quæ eſt cogitare, ſeu diſcurrere a noto ad ignotum; in ſequentibus etiam ipſum aliter appellabit, vt locis ſuis videbimus. Attamen negari non poteſt Ariſtotelem hic eundem denotare quartum vitæ gradum per hanc dictionem διανοητικὸν, quem antea ſignificauit nomine intellectus, ſunt enim operationes, ſeu potentiæ eiuſdem partis animæ, quæ nullam in ea differentiam faciunt per magis, & minus commune, ſed in quo vna eſt, etiam aliæ inſunt.

TEXTVS XIX.

Vtrum autem vnumquodque horum eſt anima, an pars animæ, & ſi pars, vtrum ſic, vt ſit ſeparabilis ratione ſolùm, an & loco, de quibuſdam quidem horum non eſt difficile videre, quædam autem dubitationem habent.

FACTA diſtinctione illorum graduum vitæ, vt hactenus vidimus, hic Ariſtoteles quaſdã quæſtiones proponit, quas poſtea ſoluet, pertinentes ad dictam graduum vitæ diſtinctionem. Quæſtiones putat Auerroes hic proponi tres, ſed eius ſententia non eſt conſona verbis Ariſtotelis, qui duas tantum quæſtiones proponit, vt alij omnes interpretes cognouerunt. Reijcienda igitur eſt prima in ordine, quam ponit Auerroes, quia non eſt Ariſtotelis, neque Ariſtotele digna, eum ſit penitus abſurda, & accipiendæ aliæ duæ ab Auerroe poſitæ, & rectè etiam ab ipſo intellectæ, has enim ſolas Ariſtoteles proponit. Prior quæſtio eſt, vtrum ſingulus ex prædictis gradibus ſit anima, an potius pars animæ. Secunda eſt, ſi ſingulus eſt pars animæ, an ita ſit pars, vt ſecundum rationem tantùm ſit ſeparabilis ab alijs, an etiam loco. Sed in harum quæſtionum intelligentia interpretes non conſentiunt,

tiunt, & tota altercatio in prima quæſtione conſiſtit. Cum enim omnes conſentiant, quòd hæ duæ quæſtiones pertinent ad prędictos gradus vitæ, prout in eodem viuente reperiuntur, ſicuti uidemus eas omnes partes animæ in homine reperiri; in hoc tamen diſſentiunt, quod Latini, & illi omnes, qui putant non eſſe in eodem viuente plures animas ſecundum ſubſtantiam diſtinctas, ſed ſemper vnam animam præditam varijs potentijs etiam in homine, dicunt primam quæſtionem eſſe talem; an quælibet illarum ſit anima, id eſt ſubſtantia quædam animæ diſtincta ab alijs partibus tanquam ſubſtantijs diuerſis, ſicuti ſi dicamus eſſe in homine tres animas, vegetalem, ſenſitiuam, & intellectiuam, an potius ſint partes vnius animæ, id eſt diuerſæ potentiæ vnius animæ, quam partem poſteà ſupponens Ariſtoteles, veram eſſe; quæſtionem ſecundam proponit talem. Si reuera ſunt partes vnius animæ, non plures animæ diſtinctæ, an ſint diſtinctæ, & ſeparatæ inter ſe ratione ſolum, an etiam loco, vt Plato ponebat in diuerſis partibus corporis diuerſas animæ partes loco ſeiunctas à ſeinuicem. Contra hanc ſententiam ſic arguo. Certum eſt, & ab omnibus conceſſum, quòd ſecundam quæſtionem proponit Ariſtoteles reſpiciens opinionem Platonis, qui partes animæ ponebat loco diſtinctas in homine; Certum eſt etiam, quòd ſecunda quæſtio ſupponit ſecundum membrum primæ verum eſſe, nam hoc quoque omnes concedunt, & ponitur ab Ariſtotele manifeſtè, quæ dicit. *Et ſi pars, vtrum ſit, & c.* Supponit ergo, quòd quælibet ſit pars, & quærit, an ſit ita pars, vt ſola ratione ſeparetur ab alijs partibus, an etiam loco, vt putabat Plato, ergo ſecundum membrũ primæ quæſtionis debet eſſe commune vtrique membro ſecundæ, cum ſit diuiſum reſpectu diuidentium, ergo ſi in prima quæſtione ſecundum membrum ſic intelligatur, an quælibet illarum ſit pars, id eſt potentia animæ, non anima, neceſſe eſt, vt tota ſecunda quæſtio intelligatur ſolum de potentijs animæ, non de animabus ſecundum ſubſtantiam diſtinctis, & ſit quæſtio, an potentiæ eiuſdem animæ ſint diſtinctæ ſolum ratione, an loco. Quare cum hoc propter Platonem dicatur, attribuet Ariſtoteles Platoni, quòd in diuerſis corporis partibus poſuerit diuerſas tantum potentias vnius animæ, non ſubſtantias animæ diſtinctas. At hoc eſt falſum, quia (quicquid ſenſerit Plato) non hoc ei attribuit Ariſtoteles, ſed ei tribuit, quod tres diuerſas partes animæ tanquam ſubſtantialiter diſtinctas locauerit in diuerſis partibus corporis. Hoc manifeſtum eſt in vltimo capite primi libri, vbi Ariſtoteles contra hanc ſententiam Platonis argumentatur hoc pacto. Si diuerſæ partes animæ ſunt aſſignatæ diuerſis partibus corporis, totum compoſitum non erit vnum, ſiquidem vnitas non à materia ſumitur, ſed à forma, forma enim materiam continet, non materia formam; quòd ſi dicatur aliquam eſſe aliam formam ſuperuenientem, quæ totum amplectatur, & omnia, quæ in eo ſunt, contineat; hæc non poteſt eſſe niſi anima, de illa igitur redibit eadem quæſtio, an ſit diſtincta in partes loco ſeiunctas in corpore, nec ne; quare vel ibimus in infinitum, vel neceſſe eſt concedere in vno viuente vnam animam, quæ totum corpus informet, nec habeat partes loco ſeparatas. Hoc eſt argumentum Ariſtotelis ibi contra Platonem, at ſi Plato non poſuit diſtinctionem, niſi diuerſarum potentiarum eiuſdem animæ, argumentum hoc eſt nullius roboris, & facile ſolui poteſt. Dicet enim Plato compoſitum eſſe vnum ab ipſa animæ ſubſtantia, quæ totum corpus informat, non à potentijs; nam etiam ſecundum Ariſtotelem potentiæ animæ, quæ in organis proprijs exercentur, locis diſtinctæ ſunt in eodem viuente. Argumentum igitur Ariſtotelis ſi debet aliquam habere vim contra Platonem, ſupponitur opinio Platonis fuiſſe, quòd in diuerſis partibus corporis ſint diuerſæ partes animæ ſecundum ſubſtantiam diſtinctæ, tunc enim rectè quæritur, quomodo totum compoſitum ſit vnum. Neceſſe igitur eſt, vt ſecundum primæ quæſtionis membrum intelligatur de partibus animæ ſecundum ſubſtantiam diſtinctis, ita vt ſecunda poſtea, fiat quæſtio talis. Si ſunt diuerſæ partes animæ, quæritur, an ſint

ſint ſolum ratione ſeparatæ in eodem viuente, an etiam loco, Plato quidem cenſuit loco, at Ariſtoteles ſola ratione, quod in ſequenti textu probabit, voluit enim in homine eſſe tres animas ſecundum ſubſtantiam diſtinctas, vegetalem, ſenſitiuam, & intellectiuam, non tamen loco diſtinctas, vt Plato, ſed ita vt ſingulæ totum corpus informent, vegetalis totum, ſenſitiua totum, intellectiua totum. Hoc modo hunc locum interpretantur Themiſtius, Simplicius, & Auerroes, & hæc etiam fuit mens Alexandri in primo ſuo libro de anima capite vltimo. Dicit enim, ſi partes animæ eſſent loco diſtinctæ in animali, eſſent multæ animæ non partes vnius; dum enim de ſolis potentijs loquimur, certum eſt, quòd etiam ſi ponantur loco diſtinctæ, non propterea fit, vt ponantur multæ animæ, ſed vna eſſe poteſt animæ ſubſtantia, quam omnes inſequuntur. Dicimus igitur ſecundum hos omnes interpretes Græcos, & Auerroem, quòd prima quæſtio ita intelligenda eſt, vt nomine animæ abſolutè prolato intelligamus animam perfectam, quæ ſufficiat ad dandum eſſe rei completum, ſine ope alterius, qua ratione nulla dictarum eſt anima, dum accipiantur vt iunctæ ſimul in eodem viuente, ſed quælibet eſt pars tantum animæ, non anima perfecta. In homine enim nec intellectiua pars poteſt eſſe ſine alijs, quas ex neceſſitate præſupponit, nec aliæ ſine ipſa, quia formæ genericæ non poſſunt exiſtere ſine forma ſpecifica, hoc eſt, neque forma poteſt eſſe ſine materia, neque materia ſine forma, in homine enim pars intellectiua tenet locum formæ, cæteræ autem partes animæ reſpectu eius ſunt loco materiæ, & reſpectu illius ſunt tanquam perfectibile reſpectu perfectionis, & tanquam potentia reſpectu actus. Ex omnibus igitur partibus animæ in homine fit vnum tanquam ex perfectione, & perfectibili, quod totum aggregatum dicitur tota anima, & quælibet illarum dicitur pars animæ, licet inter ſe diſtinctæ ſint tanquam formæ ſubſtantiales diuerſæ, ſubordinatæ tamen, ita vt ex eis vnum fieri queat. Hoc modo ſi prima quæſtio intelligatur, manifeſtum eſt proponi vtranque quæſtionem propter Platonem, cum enim ei hanc ſententiam attribuat Ariſtoteles, vt poſuerit plures animæ partes in homine locis diſtinctas, cognoſcitiuam in cerebro, concupiſcibilem in hepate, iraſcibilem in corde, volens huius ſententiæ veritatem exquirere, ne forte in errorem ducamur, quæris, an quælibet illarum ſit anima, an pars animæ. Anima enim eſſet quælibet, ſi nullam inter ſe pendentiam, aut colligantiam haberent, ſed vna informaret cerebrum, alia cor, alia hepar, & per ſe ſingula ſufficienter daret eſſe ſpecificum. Hoc membrum, quòd quælibet ſit anima perfecta, dimittit Ariſtoteles, vt manifeſtè falſum, nec a Platone conceſſum, quia tunc clariſſimum eſſet, quòd homo non eſſet vnum, ſed eſſet aggregatum trium diſtinctorum animalium, quorum nulla eſſet vnitas, niſi per contactum. Accipit igitur Ariſtoteles ſine alio huius primæ quæſtionis examine alterum membrum, quod quælibet ſit pars animæ, non anima completa, videlicet, dum ſimul ſunt in eodem viuente, hæc enim Platonis quoque opinio fuit, qui putauit tres illas eſſe partes animæ, & talem inter ſe colligantiam habere, vt vna ſine reliquis eſſe nequeat, & omnes ſimul iunctæ integram hominis animam conſtituant, licet inter ſe ſecundum ſubſtantiam diſtinctæ ſint, & ſpecie differant. Hoc igitur ſumens pro comperto, quòd ſint partes animæ, facit Ariſtoteles ſecundam quæſtionem, an ſint ſeparatæ loco hæ partes in eadem viuente, quæ Platonis opinio fuit, an potius ſimul ſint loco, & ſubiecto, & ſola ratione diſtinguantur. Sic frigiditas, & albedo in niue ſunt ſimul loco, & ſubiecto, non enim in vna parte eſt albedo, in alia frigiditas, ſed in qualibet parte eſt vtraque, licet eſſentialiter diſtinguantur, ſic etiam materia, & forma ſimul ſunt in qualibet parte compoſiti, & ſola ratione, & eſſentia diſtinguuntur, & ſeparantur per intellectum. Hæc fuit opinio Ariſtotelis, qui in hoc conuenit cum Platone, quòd putauit

has

has eſſe diuerſas partes in hoc autem ab illo diſcrepauit, quòd uoluit eas non eſſe loco diſtinctas animæ, & ſecundum ſubſtantiam diſtinctas, ſed ſola ratione ab inuicem ſeparari, & hanc quæſtionem ideo proponere voluit, vt hanc partem oſtenderet veram eſſe, quod quidem fauet in contextu ſequente, vt ſuam ſententiam opponat dogmati Platonis, qui has partes etiam loco ſeparabat. Hæc eſt vera huius loci interpretio ſecundũ Themiſtium, Auerroem & Simplicium. Nam in prima quæſtione dicunt Themiſtius, & Auerroes, quod quærere an unaquæque harum ſit anima eſt quærere, an ſit anima per ſe, ideſt, anima, perfecta ſine vlla pendentia ab alijs. Simplicius autem clarius loquitur dicẽs quæri per hoc, an quælibet iſtarum ſit anima αὐτοτελής; ideſt perfecta & ſibi ſufficiens, quod quidem, nec Ariſtoteles, nec Plato exiſtimauit, ſed vterque voluit eſſe partes animæ. Nam de Platone habemus teſtimonium Ariſtotelis clarum in capite vltimo primi libri, vbi dicit, Platonem poſuiſſe in animali animam partibilẽ, ideſt in partes diuiſam, quaſi non poſuerit Plato has vt diſtinctas animas & ſingulas completas, & ſibi ſufficientes, ſed tanquã partes vnius animæ perfectæ ut diximus. Si quis autẽ quæreret, quomodo intelligantur eſſe partes, dicere poſſumus, quòd duobus modis, ſunt enim partes ſubiectiuę, cum ſint ſpecies diſtinctę ipſius animæ tanquam generis communis analogi; ſunt etiam partes eſſentiales quia iungũtur ſimul per potentiam, & actum, per perfectibile, & perfectionem: ſicut enim ex materia, & formis elementorum & omnibus his animæ partibus fit unus homo, cuius hæ omnes ſunt eſſentiales partes, ita dum totam animam hominis conſideramus, ea dici poteſt anima una conſtans ex diuerſis his partibus eſſentialibus ita ſubordinatis & unitis, ita tamen vt hæc vnio intelligatur facta non ſine materię interuentu. Ex pluribus enim formis non fit vnum, niſi prout in materia recipiuntur, & ſunt inter ſe ſubordinatæ. His quęſtionibus propoſitis Ariſt. primam omnino miſſam facit, neque amplius eam examinat, quia ſupponit manifeſtum, quòd quęlibet nõ ſit anima completa, & per ſe ſufficiẽs, ſed ſit pars animæ, ideo ad ſecundam quæſtionem reſpõdere volẽs dicit, facile eſſe oſtẽdere de aliquibus partibus quidnam ſecundũ veritatẽ ſentiendũ ſit; de quibuſdam autẽ dubiũ eſſe; hę autẽ quę nã ſint, ipſemet poſtea declarabit, nã in textu ſequẽte oſtendet, manifeſtũ eſſe de tribus, quę loco ſeparatę nõ ſunt, videlicet de vegetali, ſenſitiua, & motiua, poſtea verò in vigeſimoprimo dicit, dubiũ eſſe de quarta parte, de intellectu, qui cũ videatũ ppetuus & immortalis eſſe, nõ modo ab alijs partibus, ſed ẽt oĩno a corpore, vr ee ipſa ſeparabilis eſſe. Et inde ſumitũ cõprobatio noſtræ expoſitionis, & refutatio alterius, quàm impugnauimus. Si enim hic Ariſtoteles nõn propriè partes has vocaret, ſed ſignificaret tantum potentias, non poſſet dicere, dubiũ eſſe de intellectiua, an ſit ſeparabilis à corpore, quia non poteſt de accidente dubitari, an ſeparari, & per ſe ſubſiſtere queat, ſed dubitatur de ipſa ſubſtantia animæ intellectiuæ, an ſit ſeparabilis ab alijs partibus tanquam formis, & ſubſtantijs diſtinctis. Patet etiam ex dictis error Simplicij refellentis Alexandri expoſitionem, quam nos ſecuti ſumus, quando enim dicit Ariſtoteles, dubium eſſe de quibuſdam, de alijs autem eſſe facile oſtendere, Alexander expoſuit dubium eſſe de intellectu, de cæteris facile eſſe demonſtrare, quòd non poſſunt ab inuicem ſeparari. Simplicius autem inquit, Ariſtotelem dicere non poſſe, quòd ſit dubiũ de intellectu, an ſit ſeparabilis, cum clarum, & indubitatum ſit, ꝙ intellectus ſit à corpore ſeparabilis, & immortalis, neque Ariſtoteles hoc vnquã in dubiũ reuocauerit; Ideo aliter interpretando dicit, Ariſtotelem ſignificare, eſſe dubium de ſenſibus exterioribus, qui videntur non ſolùm ratione, ſed etiam loco ab inuicem ſeparari. Viſus enim eſt in oculis, non in auribus, auditus in auribus, non in oculis, de his igitur dubia res eſt: attamen tei vnius eſt, quod hæc diſtinctio non eſt partium animæ, ſed organorum tantum, quia anima ſenſitiua eſt ſimiliter in toto corpore. Sed error Simplicij per ſe ſatis manifeſtus eſt, hactenus enim Ariſtoteles nullam fecit ſenſuum diſtinctionem, ſed ſolum diſtinxit quatuor illos gradus vitæ vegetalem, ſenſitiuum, motiuum, & intellectiuum, quos etiam proximè in textu 18. nominauerat. Ideo nunc dicens, *vnumquodque horum*, non poteſt ſignificare niſi diſtinctionem, ſeu ſeparationem horum quatuor graduum inter ſe, ſed non ſenſuum, ſolum enim nominauit tactum, qui eſt in toto corpore, cæteros non nominauit, ſed ſolum cõfusè eos ſumpſit ad ſignificandum tertium gradum vitæ, qui eſt motus ſecundum locum. Præterea ſoluens Ariſtoteles hanc ſecundam quæſtionem in ſequentibus, ſeipſum clarè interpretatur, in ſequenti enim textu dicit, ꝙ de tribus gradibus vitæ patet, ꝙ non ſunt loco ſeparati inter ſe in eodem viuente: deinde in vigeſimoprimo inquit, dubium eſſe de intellectu, & alibi determinandum, quę eſt hoc in loco expoſitio Alexandri. Notandum præterea hic eſt, quòd hæc Platonis opinio fuit etiam in capite vltimo primi libri ab Ariſtotele reprobata, videlicet, quòd partes animæ ſint loco ſeparatæ in eodem viuente, ſed quia ibi diſputatiuè tantum locutus eſt, ideo nunc iterum quæſtionem hanc in medium proponit ſoluendam, quoniam ibi non fuit eius conſilium determinare huiuſce rei veritatem, ſed ſolum contra Platonem di-

ſputare, hic verò docendi gratia loquitur, & veritatem declarare vult, nec tamen in præſentia id perfectè facit, quia dubium remanet de intellectu, quod non ſoluetur, niſi in tertio libro.

TEXTVS XX.

Sicut enim in plantis quædam diuiſæ videntur viuere, & ſeparatæ ab inuicem, tanquam exiſtente in his anima, actu quidem vna in vnaquaque planta, potentia autem pluribus, ſic videmus & circa alias differentias animæ accidere in his, quæ in inſectis. Etenim ſenſum vtraque partium habet, & motum ſecundum locum: ſi autem ſenſum, & imaginationem & appetitum, vbi enim ſenſus eſt, & dolor, & voluptas conſequitur, vbi autem hæc ſunt, ex neceſſitate, & deſiderium eſt.

IN hoc textu vult Ariſtoteles oſtendere, in quibus animæ partibus ſit verum id, quod modo dixit, quod non ſunt loco ſeparatæ in eodem viuente. Communis omnium ſententia eſt, quòd hoc oſtendat duobus argumētis acceptis à rebus manifeſtis, & euidētibus, vno à plantis, altero ab animalibus annuloſis, quæ dicuntur inſecta, a Græcis ἔντομα, in plantis enim ſunt tres potentiæ animæ vegetalis, nutrire, augere, & generare ſibi ſimile, quæ non ſunt loco ſeparatæ in planta: non enim in vno ramo eſt potentia nutriendi, in alio potentia augendi; in alio potentia generandi, ſed omnes ſimul in ſingulis ramis, quod patet in ramo abſciſſo; auulſus enim ramus à planta, & iterum germinans, retinet has omnes potentias, nam & nutritur, & augetur & aptus eſt generare aliam ſimilem plantam. Hoc idē inſpicimus in animalibus inſectis, quæ diuiſa in fruſta adhuc viuunt aliquādiu, in his enim ſunt plures potētiæ animæ, nempe tres prædictæ pertinētes ad vegetalem, & præterea ſenſus & motus, quæ tamē non ſunt loco diſtinctę, ſed ſimul oēs, quia diuiſa lacerta in duas partes, nō videmus in vna parte eſſe vnā potētiam, in altera aliam, ſed oēs in vtralibet, nā in vtraque ſeparatim ſumpta ineſt & ſenſus, & motus, non in vna ſenſus, in altera motus. Ad maiorē etiā cōprobationem affert Ariſt. etiā duas alias animæ potētias, quarum antea non meminit, imaginatiuā & appetitiuā, & inquit, ſingulas lacertę partes habere & appetitū, & imaginationē, quare patet has oēs virtutes ſimul eſſe in ſingulis partibus lacertę, nec eſſe ſeparatas loco. Hęc eſt communis oīum interpretatio, quę mihi nullo modo probari poteſt. Vnicum.n. argumētum ab Ariſt. adduci puto ſumptum ab animalibus inſectis; quod autem de plantis dr̄, non eſt argumentū diſtinctū ab illo, ſed pertinet ad maiorē declarationē, & intelligentiam argumēti ſumpti ab animalibus, quod oſtēdo tum ſententiā Ariſt. conſiderās, tū verba. Certum eſt Ariſt. loqui de ſeparatione illarū quatuor potētiarum animę, à quibus dixit quatuor viuentiū gradus cōſtitui, & cōſiderare, an vna detur loco ſeparata ab alijs in eodem viuēte, necne, in diuerſis.n. viuentibus clarū eſt, ꝙ loco ſeiunctæ ſunt, vt vegetalis in planta, & ſenſitiua in equo. Oportet igiť tale viuēs cōſiderari, in quo plures harū potentiarum inſint, vt oſtēdatur, eas nō eſſe loco diſtinctas in illo viuēte, ergo à plantis nullum argumētum ſumi poteſt, quia iam dixit Ariſt. ꝙ in his vna tantū ineſt prædictarū partium, quæ eſt pars vegetalis. Neque admittēdum eſt id, quod interpretes hāc obiectionē vidētes ex cogunt dicentes, tres eſſe potētias animæ vegetalis in plāta, nutrire, augere, & generare, patet enim in litera, Ariſt. de nulla harum mētionē facere, neque ſupra has vnquā nominauiſſe, quare adhuc ſunt incognitæ, quomodo igiť ſumit argumētum à rebus manifeſtis? immo vidimus in textu decimotertio, Ariſt. nominaſſe nutritionē, & augmētum, non tamen vt diſtinctas potētias, ſed vt vnā, quæ vnū vitæ gradū cōſtituat; dixit.n. quòd ēt ſi vnus tantū eorū graduū inſit, res dr̄ viuere, & hoc oſtēdit de plantis, quare hęc oīa habuit tanquā vnum, & vnā potentiā vegetalē. Ideo etiā hic videmus, Ariſt. in planta nullam aliam cōſiderare potētiam animæ, quàm vnam vegetalem; nil enim aliud dicit, quàm quòd plantarum partes diſiunctæ à toto adhuc viuunt, & retinent eandem animæ potentiam, quæ in toto erat, erat enim vna potentia actu, poteſtate verò plures, quare nihil dicit de multitudine potentiarum actuali in planta, ſed de vna eius potentia, quæ poteſtate eſt plures, & per diuiſionem fit plures. Neque dicit Ariſt. quòd in ramo abſciſſo à planta ſint iunctæ multæ potētiæ, vt alij ſomniant, ſed vnam cōſiderat potentiam animę in ramo, ſicut vnam conſiderat in tota planta

confirmatur conſiderando illam dictionem *ſicut*, cui poſtea reſpondet illa dictio, *ſic*, quæ ſignificat, quòd illud; quod de plantis dicit, dicitur ad declarandum argumentum acceptum ex animalibus, ſed non vt alterum argumentum per ſe. Ab hac huius loci vera interpretatione non videtur alienus eſſe Auerroes, qui ne verbum quidem facit de illis diuerſis potentijs animæ vegetalis, ſed eam conſiderat vt vnam animæ potentiam, & argumentum ſumit cum Ariſtotele ab animalibus inſectis. Ego igitur puto vnicum argumentum ab Ariſtotele fieri ſumptum ab illis animalibus, eorum enim partes à ſe inuicem diuiſæ viuunt, non tamen ita, ut in vna ſit vna potentia animæ, in alia verò alia, ſed omnes ſimul potentiæ in ſingula parte. Diuiſa enim lacerta in duas partes, non videmus in vna remanere ſolum ſenſum, ſine motu, in altera verò ſolum motum ſine ſenſu, ſed ſimul ſenſum, & motum in vtraque ſeparatim accepta. Quòd enim vtraque moueatur manifeſtum eſt; quòd verò vtraque ſentiat, patet, ſi pungatur, dolet enim quia ſentit. De anima autem vegetali Ariſtoteles nihil dicit, ſupponit enim, eam in vtraque eſſe, cum vtraque ſit viuens, neque enim motus, neque ſenſus, eſſe poteſt ſine vita, hoc eſt ſine parte vegetali. Quoniam igitur in animalibus inſectis manifeſtum eſt, quòd in ſingula parte ſimul ſunt hæ tres potentiæ, vegetalis, ſenſitiua, & motiua, patet, quòd hæ non ſunt diſtinctæ loco. Quod de his inſectis animalibus videmus, ſimiliter de animalibus omnibus dicere debemus, quia eadem lex in omnibus eſſe debet. Hoc itaque eſt argumẽtum Ariſtotelis. Quòd verò de plantis dicitur, reuera ad hoc idem confirmandum pertinere non poteſt, cum in ijs non conſideretur in præſentia alia animæ potentia, quam vna vegetalis, ſed confert ad melius intelligendum argumentum prædictum ſumptum ab animalibus, in his enim obſcurius eſt, propterea quod diuiſa non diu viuunt, ſed poſt breue tempus intereunt, quare dubium aliquod in his eſſe poterat, ideo hoc idem voluit conſiderare Ariſtoteles in plantis, in quibus manifeſtè hoc idem eſt, quoniam partes diuiſæ poſſunt diutiſſimè viuere, poſtquàm euaſerunt nouæ aliæ plantæ, quæ prius erant rami. Apparet enim manifeſtiſſime quòd eadem animæ potentia, eſt in omnibus partibus, neque vnam tãtùm partem occupat, ſed omnes, quare idem credere poſſumus de pluribus potentijs. Quas videmus, (licet breui tempore) in partibus animalium diuiſis ſeruari, quælibet enim harum potentiarum æquè in omnibus animalis partibus eſt, quare non differunt loco, ſed ſola ratione. Hanc expoſitionem confirmant ea, quæ ab Ariſtotele dicuntur in textu nonageſimotertio, & nonageſimoquarto, primi libri, vbi hanc eandem ſententiam legimus, quæ ſeruantur in ſingula parte, ita ut ſingula totum corpus informet, quod declarat tum ex plantis, tum ex animalibus inſectis, & addit non eſſe dubitandum de his animalibus, eo quòd eorum partes diuiſæ parum durent, ſatis enim eſt, quòd aliquandiu durent, quare maiorem ſignificat huiuſce rei euidentiam eſſe in plantis, quarum partes diuiſæ diu viuunt. Ideo nunc verbum *videntur*, ſignificat euidentiam, ſed non dubitationem. Patet igitur ex dictis, quòd argumentum ſumptum à plantis non probat propoſitum principale, quod plures potentiæ non diſtinguantur loco, quandoquidem in planta non ſunt plures potentiæ, ſed vna, quæ in præſentia conſideretur: ſed ſolum probat, quòd quęlibet animę pars informat omnes partes corporis; non vnam ſine alijs. Ex hoc enim magis inducimur, vt credamus, quòd in animalibus omnibus plures potentię non ſint loco diuiſę, ſed ſimul iunctę in qualibet parte, quemadmodum videmus, licet per modicum tempus, in partibus diuiſis animalium inſectorum. Ratione Ariſtotelis intellecta quędam in verbis conſideranda ſunt. Inquit Ariſtoteles, *tanquam exiſtente in his anima, actu quidem una in vnaquaque planta, poteſtate autem pluribus*, quibus verbis videtur ſoluere tacitum dubium, quoniam enim planta vnicam habet animam, dubium videri poterat, quomodo ramus ab ea abſciſſus poſſit habere animam, cum etiam in reliqua planta remaneat anima, ſequeretur enim, quòd ante abſciſſionem planta habebat duas animas, non vnam. Ad hoc igitur reſpondere volens Ariſtoteles inquit, non eſſe abſurdum, ſi plãtũ dicatur plures habere animas, ſcilicet, poteſtate, non actu, cum enim anima plantæ ſit forma materialis, & extenſa ad extenſionem materiæ, facta eſt diuiſibilis ad diuiſionem corporis, quemadmodum igitur corpus, cum ſit continuum, & actu vnum, eſt plura poteſtate, quia poteſt diuidi in plura, ita anima facta diuiſibilis propter corpus, in quo eſt, eſt vna actu, & poteſtate plures, proinde poſt diuiſionem rami factę ſunt plures actu, nempe numero plures, ſpecie tamen vna, ſed ante diuiſionem erat vna etiam numero. Sed aliqui fuere, qui aliter locum hunc interpretati ſunt, dixerunt enim totam quidem plantam habere vnicam animam, & partem plantæ habere partem illius animę, ſicuti nos diximus, ſed poſt abſciſſionem rami à planta corrumpi partem illam animę, quę in ramo coniuncto erat, & generari ſtatim in illo ramo aliam nouam animam eiuſdem ſpeciei, ad quam nouam animam ramus ille prius erat in pura potentia. Sed hæc expoſitio admittenda non eſt, quia multa eam ſequuntur abſurda. Primum enim ſequitur,

quòd forma ſubſtantialis educeretur de materia ſine vlla prætua diſpoſitione ſequitur etiam, quòd eſſet tranſmutatio ſubſtantialis de forma ſimili ad formam ſimilem in ſpecie, quod omninò impoſſibile eſt. Fieret etiã mutatio ſubſtantialis in inſtante abſque vlla alteratione, & alia plura eiuſmodi abſurda ſequerentur, quæ quiſque conſiderare poteſt. Ideo aduertendum eſt, quòd quando Ariſtoteles inquit in planta tota vnã eſſe animam actu, plures verò poteſtate, non debemus intelligere, quòd in planta nondum diuiſa illæ plures animæ ita habeant eſſe potentiale, vt ſint in potentia ad eſſe ſimpliciter, & ad eſſe reale. Hoc enim falſum eſſet, propterea quòd iam actu ſunt, & habent eſſe reale, ſed non habent eſſe diuiſum, & eſſe totale, ſed partiale; quælibet enim exiſtit, vt pars animæ, non vt anima tota, ſunt igitur in potentia ad eſſe totale, & mutantur ab eſſe partiali ad eſſe totale, & hoc ſignificat hic Ariſtoteles. Non autem dicuntur eſſe in potentia ad eſſe reale, nec mutantur de non eſſe ſimpliciter ad eſſe ſimpliciter, ſicut illi imaginantur. Videtur hoc in loco ſignificare Ariſtoteles animam eſſe totam in toto corpore, & partem in parte, ideo occaſionem dedit illi quæſtioni vulgatæ, an anima ſit tota in toto, & pars in parte, an potius tota in toto, & tota in qualibet parte, qua de re nos poſterius alio in loco diſputabimus; Hæc quæ de plantis dicta ſunt, ad id ſolum pertinent, vt cognoſcamus, quod ſicut in plantis illa vna animæ potentia, quam habent, eſt in omnibus partibus ipſius plantæ; ita etiam euenit, *circa alias differentias*, ideſt circa plures illas potentias, quas habent animalia, patet enim in animalibus inſectis, quòd plures potentiæ animæ, quæ ſunt in toto, remanent etiam omnes in parte diuiſa à toto. Conſideranda ſunt verba illa. *Si autem ſenſum, & imaginationem, & appetitum.* Ad maiorem confirmationem conſiderat Ariſtoteles duas alias animæ potentias præter illas, quas hactenus nominauit, videlicet appetitum, & imaginatiuam, quas, inquit, ſimul ineſſe in qualibet parte eius animalis cum alijs prænominatis, neque loco eſſe diſiunctas, vt tandem colligamus, quòd hæ omnes potentiæ ſimul ſunt in qualibet parte, ſed non hæc in hac parte, illa in illa. De appetitu quidem quòd inſit in qualibet animalis parte, probat Ariſtoteles conſiderando eaſdem partes animalis inſecti diuiſas, & inquit: vbi eſt ſenſus, ibi eſt voluptas, & dolor, & vbi hæc sũt, ibi eſt appetitus, ergo vbi ſenſus, ibi appetitus; quælibet autem pars habet ſenſum, ergo quælibet habet appetitum. Quòd enim vtraque pars, diuiſione facta, habeat ſenſum, & motũ, iam manifeſtum eſt. Maior. Syllogiſmi patet, quia vbi voluptas eſt, neceſſariò eſt appetitus proſequendi, & vbi eſt dolor, eſt neceſſario appetitus fugiendi. Patet etiam minor, quia ſenſu diſcernimus amica ab inimicis, ex amicis autem neceſſe eſt voluptatem capere, & ex inimicis dolorem, quare vbi eſt ſenſus, ibi eſt voluptas, vel dolor, proinde & appetitus. Sed de imaginatione, quòd in vtraque parte inſit, nullam affert probationem Ariſtoteles, qua de re multi hic dubitant, quoniam magis de imaginatione probare oportebat, quàm de appetitu. Quòd enim vbi ſenſus, ibi ſit appetitus, facile eſt oſtendere argumento nunc formato: ſed quòd vbi ſenſus eſt, ibi ſit imaginatio, magis eſt dubium, omne nanque animal habet ſenſum, at nõ omne animal habet imaginationem, vt dicit poſtea Ariſtoteles in textu trigeſimoſecundo, & clarius in centeſimoquinquageſimoſexto huius libri. Ad hanc difficultatem Ioannes Grammaticus inquit, Ariſtotelem data opera omiſiſſe probationẽ de imaginatione, quia reuera falſum erat, quòd vbi ſit ſenſus, ibi ſit imaginatio. Sed hęc Ioannis reſponſio non eſt admittenda, cum apertè Ariſtoteli aduerſetur, qui hic dicit vtranque partem diuiſam habere imaginationem, & appetitum, quia habet ſenſum; ergo vult, quòd omne animal habeat imaginationem, cum omne animal habeat ſenſum; quare vel dictum hoc Ariſtotelis falſum eſt, vel falſa Ioannis reſponſio. Melius igitur eſt, vt cum Auerroe dicamus, Ariſtotelem ſignificare voluiſſe, quòd eodem argumento oſtenditur de imaginatione, & de appetitu, videlicet quòd vbi eſt ſenſus, ibi eſt imaginatio, quoniam enim ſenſum conſequitur voluptas, vel dolor, & hos conſequitur appetitus proſequendi, vel fugiendi, neceſſe eſt, aliquam eſſe in nobis cauſam huius motus, & ſic etiam in illis imperfectis animalibus, quæ dicuntur inſecta, hęc autem non eſt niſi cauſa finalis, ipſa ſcilicet res proſequenda, vel fugienda, hæc autem dum accipitur ſecundum eſſe reale, quod extra animam habet, (inquit Auerroes) non poteſt moueri ipſum animal, ergo oportet vt illa eadem res moueat animal, prout eſt in ipſo ſecundum eſſe imaginatum, ſic enim omnis finis mouere dicitur, videlicet non ſecundum ſuum eſſe reale, ſed vt in anima concipitur. Non eſt igitur appetitus ſine imaginatione, & Ariſtoteles rectè dicit, vbi eſt ſenſus, ibi eſt imaginatio, & appetitus; & iure imaginationẽ pręponit, quia non fit appetitus in animali, niſi aliqua imaginatio pręceſſerit: expreſſit autem Ariſtoteles probationem de appetitu, ſed non expreſſit de imaginatione, quoniam (vt poſtea aſſeret in textu vigeſimonono) dubiũ eſt de imaginatione, an omnibus animalibus, inſit, necne, non ita dubium eſt de appetitu. Ideo videtur Ariſtoteles de hac variè locutus eſſe, hic enim, inqt, omne animal habere imaginationem, quod idem negare videt in textu

trigeſimo-

trigeſimoſecundo, & centeſimoquinquageſimoſexto, ſed hæc contradictio ſoluitur hic ab Auerroe, & à Græcis per diſtinctionē imaginatiuæ: Duplex enim eſt, vna perfecta, quę non omnibus animalibus ineſt, ſed perfectionibus tantum; altera imperfecta, quæ ineſt omni habenti ſenſum, vt Ariſtoteles clarè teſtatur in textu quinquageſimoſexto tertij libri. Harum autem differentia eſt, quoniam phantaſia perfecta imaginatur etiam abſentia, quę nullus tunc externus ſenſus actu ſentiat, immo & obiectum fictum, & hircoceruum, & montem aureum; imperfecta verò ineſt etiā habētibus ſolum ſenſum tactus, nec imaginatur niſi obiectum præſens, ideſt quod actu ſentiatur à ſenſu externo, quo ceſſante ceſſat etiam imaginatio. Hæc etiam ab altera differt ratione organi, perfecta nanque phantaſia obtinet in animali determinatum organū, ſiue ſit cor, vel aliquis ventriculus crebri, vel aliud quippiam, de quo in præſentia non eſt diſputandum; imperfecta verò non habet determinatum organum, ſed fit in toto animali, hoc eſt in qualibet eius parte indiſtinctè, ideo imperfectum organum habet, quod nō poteſt retinere ſpeciem poſt ſenſationem. Ariſtoteles igitur hic ſumit imaginatiuam largè, prout amplectitur tam perfectam, quàm imperfectā: ideo dicit, eam ineſſe omnibus habentibus ſenſum; alibi verò quando dicit, non omnia animalia habere imaginatiuam, intelligit imaginatiuam perfectam, vt eos locos cōſiderantibus manifeſtum eſt. Sed aliqui aduerſus Auerroem oſtendere nituntur, quòd phātaſia imperfecta operatur, etiam abſente obiecto, propterea quod ſi imaginatio mouet animal ad proſequendum aliquod delectabile, illud certè eſt abſens, cum nondum ſit acquiſitum. Ad hoc reſpondendum eſt, ꝙ quicquid ſit de eo, quod appetitur, quando dicimus obiectū præſens, nil aliud intelligimus, quàm obiectum mouens actu ſenſum exteriorem, phantaſia enim nō operatur niſi hoc operante, hoc autem eſt maximè præſens illis imperfectis animalibus, quæ ſolum habent tactū, neceſſe eſt enim vt ſit contiguum penitus, ſi debeat agere in ſenſum tactus; ſi verò de alijs quoque perfectioribus ſenſibus loquamur, obiectum dicitur præſens, quando per aerem, vel aquā mediam peruenit eius actio ad ſenſum. Sunt etiam, qui diſtinguant imaginatiuam in plures gradus, illa enim, quæ perfecta dicitur diuidunt in magis, & minus perfectam, nempe determinatam, & indeterminatam, ſed ad hunc locum hæc conſideratio minimè pertinet, ideo dimittatur, ſatis nanque eſt in pręſentia diſtinctio illa, qua cum alijs vſi ſumus. Hic dubitat quidam aduerſus hanc Ariſtotelis rationem, volens enim probare, quòd potentiæ animæ non ſunt loco diſtinctę in animali, facit ipſius animalis inſecti diuiſionem per tranſuerſum in duas partes, & conſiderat in vtraq; eſſe ſenſum, & motum, & imaginationem, & appetitum. At hæc probatio videtur inſufficiens, quia poteſt alio modo diuidi lacerta in partes, in quibus nulla potentia animæ remanear, vt ſi diuidatur per longitudinem, ſtatim enim omnes partes intereunt, hoc idem dici poteſt de diuiſione plantæ per longitudinem facta. quare per hanc diuiſionem non oſtenditur, quòd in qualibet parte omnes ſimul potentiæ animę ſeruentur; Proinde dici poteſt vnam potentiam animæ eſſe in vna animalis parte, aliam in alia. Ad ſoluendum hanc difficultatem ipſe nil aliud dicit, niſi quod oſtendere nititur, eſſe conſiliū Ariſtotelis in hac argumentatione probare, quòd nullo modo iſtæ potentiæ poſſunt eſſe addictæ locis diſtinctis in animali, videlicet, neque vt ſubiectis adæquatis, neque vt principalibus, vt ſi quis diceret, vnam potentiam eſſe radicatam in corde, & ab eo communicatam cum toto corpore, aliam eſſe radicatam in cerebro, & ab eo diffuſam per vniuerſum corpus, & ſic de alijs, adeo vt ſententia Ariſtotelis ſit, quòd quælibet animę pars ſit in omnibus partibus corporis, & in eis æqualiter, non in vna principaliter, in alia verò ſecundariò, ac depēdenter. Ego verò exiſtimo & obiectionem ad propoſitum non pertinere, poſſeque vnico verbo diſſolui; & ſi pertineret, ea ſolutione non tolli, & falſa eſſe illa, quæ in ipſa ſolutione dicuntur. Quòd quidem obiectio ſit præter rem, facilè eſt oſtendere, quia non eſt Ariſtotelis ſcopus in hac argumentatione probare, quòd quomodocunque facta diuiſione lacertæ in partes, ſeruentur in ſingula parte omnes potentiæ animæ, hoc enim ſi cōſilium philoſophi eſſet, vtique dubium maximè vigeret, immo eſſet inſolubile, quando quidem talis poteſt fieri diuiſio lacertæ in partes non modo ſecundum longitudinem, vt in dubio dicebatur, verum etiam ſecundum latitudinem in plurimas, ac minutas partes, in quibus nulla remaneat potentia animæ poſt diuiſionem, quia ſimul omnes intereunt, non igitur ita ſumenda eſt probatio Ariſtotelis præſens, quaſi ſit Inductio, qua Ariſtoteles oſtendere velit, quòd in omnibus partibus diuiſis, vtcunque id fiat, omnes ſimul potentiæ animę ſeruentur; ſic enim eſſet inefficax, & prædicta difficultate vigeretur. Sed ſumenda eſt tanquā ratio à ſigno, qua ex aliquarū partium diſiunctione cognoſcamus tanquam ex ſigno, quòd in qualibet parte ſunt omnes potentiæ animæ ſimul. Aliud enim eſt loqui de partibus animalis diſiunctis, aliud de cōiunctis in toto animali. De coniunctis quidem ſententia Ariſtotelis eſt, quòd omnes ſimul partes animæ in ſingula parte animalis reperiantur, & hoc vult hac ratione oſtendere: at de diſiunctis non dicit, ꝙ in qualibet parte diuiſa ſeruentur omnes potentiæ,

tentię, hoc enim falſum eſt, tum quia non in omnibus animalibus hoc euenit, vt partes diuiſę viuant, tum quia neque omnino in his, ſiquidem datur talis horum diuiſio, vt diximus, qua omnes partes animę aboleantur, & nulla maneat, ſed ſolum ſumit de aliquibus partibus, quòd diuiſę viuant, & ſeruent ſingulę cunctas animę potentias, vt ex hoc ſigno oſtẽdat, ꝙ ita eſt de omnibus omnium animalium partibus in ipſo animali cõiunctis. Hoc patet, quia Ariſtoteles de plantis ſumit, quòd, *quædam diuiſæ viuunt*, non dicit, ꝙ omnes, ſed quod quędam, quia non eſſet verum de omnibus. Sic etiam de animalibus annuloſis dicit, *vtraque partium*, quia ſupponit factam diuiſionem in paucas partes, vt in duas, non in plurimas minutas. Ideo non eſt ignorandum, in quo conſiſtat vis huius rationis Ariſtotelis, ipſe enim hoc ſigno vti voluit tãquam tali, ex quo ſumi quidem poſſit argumentum pro ſua opinione, ſed pro contraria nullum. Datur talis diuiſio aliquorum animalium, vt poſt eam omnes potentię animę ſeruentur aliquandiu in ſingula parte diuiſa, ꝙ quidem fauet opinioni Ariſtotelis; datur etiam diuiſio talis, vt poſt eam nulla animę potentia ſeruetur in partibus diuiſis, & hoc neque opinioni Ariſtotelis fauet, neque opinioni contrariæ. Hinc enim neque oſtendere poſſumus, ꝙ omnes ſint in ſingula parte, neque quod ſint locis diſtinctę, vt putauit Plato. Sed nulla datur diuiſio, quę faueat opinioni Platonis, hoc eſt vt in vna parte diuiſa videamus hanc tantum potentiam, non alias; in alia parte aliam ſine alijs. Non vult igitur dicere Ariſtoteles, ꝙ ſemper poſt diuiſionem animalis in partes ſeruentur omnes potentię animę in ſingulis partibus, ſed ſolùm ſignificare vult, ꝙ quando poſt diuiſionem animalis ſeruatur vita in partibus, ita ſeruatur, vt omnes potentię maneant ſimul in ſingula parte. Hæc eſt vis rationis Ariſtotelis, quare dubium ad rem non pertinet, cum huic conſilio non officiat. Sed dato etiam, ꝙ mens Ariſtotelis fuiſſet probare, ꝙ in omnibus partibus animalis poſt diuiſionẽ vita ſeruetur, tamen ſolutio illa non tollit difficultatem. Non ſolùm enim dicere oportet ſcopum eſſe Ariſtotelis oſtendere, ꝙ neutro illorum modorum poſſint potentię animę eſſe locodiſtinctę, ſed declarare etiam oportet, quomodo ratio hęc Ariſtotelis id probet, quod certè ea ſolutio non declarat, & dubiũ integrum manet. Stante enim eo ꝙ ſecundum aliquam diuiſionem nulla remanet vita in partibus animalis, dubium manet, an in ſingulis partibus omnes ſimul potẽtię fuerint ante diuiſionem, an potius locis diſtinctæ. Illud etiam in ea ſolutione falſum dicitur, quòd Ariſtoteles intendat hac ratione etiam cõfutare illum ſenſum, quòd potentiæ animę ſint radicatæ primariò in aliqua animalis parte, deinde ſecundariò ad alias partes diffuſę, ego enim dico, ſenſum hũc verum eſſe, neque ab eo in præſentia confutari, nam ſecundum Ariſtotelem cor eſt principium totius potentiæ ſenſitiuæ in animalibus, in quo radicata eſt tota vis ſentiendi, vnde poſtea cũm alijs partibus communicatur, quemadmodum Sol in Mundo corporeo eſt principium luminis, vnde ad alias mundi partes lumen diffunditur, ſi enim extingueretur lux Solis, ſtatim in mundo toto ceſſaret lumen, ſi verò per aliquod mediũ corpus ſepararetur, aliqua aeris pars, ita vt ad eam non perueniret lumen Solis, ea pars ſtatim priuaretur lumine, quod idem in animali contingit. Nam ſi abiungatur ab homine manus, ea ſtatim caret omni vita; quia ſeparatur à principio vitæ, reliquũ autem corpus viuum manet, quia ſeruatur in eo integrum principium vitæ. Contingere tamen poteſt, vt alicuius membri ſeparationem ſequatur cordis interitus, quia licet in illo membro non contineatur principium vitæ, neceſſarium tamen eſt illud membrum ad cõſeruationem cordis, hæc autem omnia in capite quarto tertij, de partibus animalium apud Ariſtotelem legi poſſunt. Ex his colligi poteſt ratio, cur animalia illa imperfecta etiam in partes diuiſa aliquandiu viuant, perfecta verò non viuant, manus enim à corpore abiuncta non viuit. Huius ratio non eſt illa, quam adducunt aliqui, dicentes, manum non viuere, quia propter ſuã perfectionem multa ſupponit; partem autem lacertæ diuiſam viuere, quia imperfectior eſt, & pauca ſupponit, quibus indigeat ad viuendum, nam hoc dicere, eſt nihil dicere, cauſam enim afferunt, cur non poſſit diu ſeruari, ſed non cur non poſſit aliquandiu viuere. Vera cauſa eſt illa, quã affert Ariſtoteles in quarto libro de partibus animalium capite quinto, & in libro de vita, & morte capite decimoquarto, vbi docet, neceſſariũ eſſe, vt in omni animali ſit aliquod membrum principale, quod ſit totius vitę principium, quod quidẽ in habentibus ſanguinem eſt cor, non habentia autem ſanguinem, cum non habeant cor, neceſſe eſt, vt habeãt aliquod proportionale cordi, quod vitæ principium ſit, & in animalis medio locetur tanquam ars, principium enim locatur in medio. Hoc igitur cordi proportione reſpondens in his animalibus inſectis eſt valde ſimplex, & ſimilare, veluti humor quidam quadam membrana contentus, qui per longitudinem animalis extenditur, & totum animal per longitudinem occupat, vnde fit, vt diuiſo illo animali per trãſuerſum remaneat in vtraque eius parte pars aliqua illius principij, ideo vtraque pars ſeparata viuit, quẽadmodum ſi imaginaremur totum mundum in duas partes ſecari, ita vt corpus Solis in duas partes ſeccetur, & vna ſit in vna mundi parte, altera verò in altera, vtraque mundi pars haberet lumen, quia vtraque haberet partem Solis,

qui

qui eſt radix luminis. At ſi totus mundus ita in duas partes diuideretur, vt totum Solis corpus in vna parte comprehenderetur, illa ſola haberet lumē, altera verò careret lumine, quia ſciuncta eſſet à principio luminis, & eius nihil in ſe retineret. In animalibus autem perfectioribus cor non ita eſt diuiſibile, vt illud proportionale cordi in inſectis, cor enim propriam requirit figuram, & eſt membrum diſſimilare plures habens ventriculos, & alias diuerſorum generum partes ipſi neceſſarias ad retinendam vitam; quoniam igitur diuiſo corde deſtruitur eius figura, nec remanet illa ſtructura ex diuerſis illis, ac neceſſarijs partibus in ſingula cordis parte diuiſa, ideo cor ſtatim interit; non ſic illud proportionale cordi in inſectis, eſt enim quiddam ſimilare, quod diuiſionē patitur, ideo poſt diuiſionem remanet in vita. Quòd ſi huiuſmodi animalia in partes nimis paruas diuidantur, defluit ſtatim ille humor, & ideo partes non viuunt. Neque eſt, quòd propterea aliquis dubitet, videns Ariſtotelem efficaciter oſtendere, nullam animæ partem eſſe alicui determinatæ parti corporis addictam, ſed quamlibet in toto corpore eſſe; quandoquidem Ariſtoteles, hic nō de loco principali loquitur, ſed de adæquato, ſatis enim eſt, quòd fateamur in præſentia, quòd quęlibet pars animæ habet totum corpus animalis, vt ſubiectum adæquatum, ſed non aliquam certam partem, ita vt alijs non inſit. Per hoc autem non ſtat, quin habere poſſit aliquam certā corporis partem, vt ſubiectum principale. Præterea, id quoque ſecundum Ariſtotelem manifeſtum eſt, quòd etiamſi ſubiectum animæ principale ſpectemus, partes animæ non ſunt loco diſtinctæ, ſicut eſſent, ſi diceremus, vnam eſſe radicatam in cerebro, aliam in corde, licet omnes poſtea per vniuerſum corpus diffunderētur, nam neque hoc concedit Ariſtoteles, qui vult in corde tanquam vnica radice, & loco principali ſitas eſſe omnes partes, & potentias animæ, & inde poſtea cum alijs partibus communicatas. Nulla igitur difficultate vrgemur, cum ſententia Ariſtotelis in hac parte omnino vera ſit: potentiæ nanque animæ neutro modo ſunt locis diſtinctæ, videlicet, nec vt adæquatis, nec vt principalibus, ſed omnes eundem habent locum adæquatum, & eundem principalem.

IACOBI

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber DE PARTITIONE ANIMAE.

Propoſitio, ac diuiſio dicendorum.
Cap. I.

MAGNA fuit inter priſcos Philoſophos cōtrouerſia de animę partitione, atque eius diſtributione per corpus, eaque à poſterioribus quoque agitata eſt: ſolent enim tum interpretes Ariſtotelis, tū Medici de hac re diſputare, & quærere an anima tota in toto corpore inſit, pars verò in parte, an potius tota tum in toto, tum in ſingula corporis parte. Verum Ioan. Gandauenſis huius quæſtionis ambiguitatem animaduertens, tres eius acceptiones notauit, ſecundum quas totam ſuam diſputationem in tres partes diſtinxit, eumq; alij poſtea ſequuti ſunt: eaſdem tetigit etiā Thomas in 1. par. Summæ, quæſt. 76. artic. 8. nos igitur hac de re diſputaturi, id ritè factum eſſe arbitrantes, ad vitandam obſcuritatem eadem diſtinctione vtemur: etenim certum eſt, problema hoc poſſe tribus modis intelligi: habet enim anima eſſentiam ſuam; habet quantitatem, quamuis per accidens, quum ad corporis extenſionem extenſa ſit; ac denique habet facultates diuerſas; ideo primum quæri poteſt, an tota ſecundum eſſentiam, & in toto corpore ſit, & in qualibet eius parte; ſecundo an tota ſecundum quantitatem ſit & in toto, & in ſingula parte; tertio demum, an anima tota, id eſt, ſecundum omnes facultates ſuas ſit non ſolum in toto, ſed etiam in qualibet parte an potius ſecūdum aliquam facultatem ſit in aliqua parte, & ſecundum aliam in alia: ideo dicere ſolent, animam poſſe tripliciter appellari totū, totum eſſentiale, totum quantitatiuum & totum poteſtatiuum, id eſt, cum omnibus ſuis potentijs & facultatibus. Hūc itaque ordinem in hac noſtra diſputatione ſeruabimus: primū de tota anima ſecundum ſuam ſubſtantiam; poſtea de tota ſecundum ſuam quantitatem & extenſionem, ac demum de tota ſecundum facultates ſuas, quid iuxta Ariſtotelis mentem ſentiendum ſit, conſiderabimus.

De prima quæſtionis intelligentia.
Cap. II.

QVOD ad primam partem, ipſamque animæ ſubſtantiam attinet, quum ante omnia intelligendum ſit, quidnam quæratur, non erit ab re, ſi difficultatem à Ioanne Gandauenſe tactam cōſideremus: ipſe enim quamuis de hac re diſputet ſuamq́ue ſententiam proferat, tamen ſubiungit, ſibi hanc quæſtionem non probari, ſed abſurdam videri: nam quærere, an anima tota ſecūdum eſſentiam ſit in qualibet parte corporis, an nō tota, ſed eius pars, eſt conſtituere eā habere partes eſſentiales, quod minimè verum eſt; quoniam anima, quum ſit forma, eſt ſubſtantia ſimplex, & nullas habet eſſentiales partes: non rectè igitur appellatur tota, ſi partes non habet, ſed rectius diceremus nec totam, nec ſecundum partes in corpore, vel corporis partibus eſſe, quia neque partes habet, neque poteſt appellari tota. Nituntur multi varijs modis quæſtionem hanc ab abſurditate vindicare Sunt qui dicant animam habere definitionem, & partes definitionis, & hac

ratione habere partes eſſentiales. Sed hoc nihil eſt, quoniam anima non per partes eſſentiales definitur, ſed vt natura quædam ſimplex per effectus eam declarantes: propterea nemo vnquam dubitauit, an anima ſecundum omnes ſuæ definitionis partes ſit in qualibet parte corporis, an ſecundum vnam definitionis partem ſit in vna parte corporis, ſecundum aliam verò in alia; ideo quæſtio ſic intellecta abſurdiſſima eſſet, proinde hoc modo problema ab abſurditate non defenditur. Nonnulli verò alij dixerunt, poſſe in hac quæſtione animam vocari totam; non ita tamen, vt ſumatur totum reſpectu partium, ſiquidem anima, vt dictum eſt, partes non habet; ſed prout ſumitur totum pro eo, quod eſt perfectum & abſolutum, cui nihil deeſt, ita vt quæſtio ſit, an anima ſecundum ſuam eſſentiam perfecta ſit & in toto corpore, & in qualibet eius parte. Sed neque ſic conueniens eſt quæſtio, neque vllum locū habere poteſt, quum enim anima ſecūdum omnium ſententiam nec intendi, nec remitti poſſit, ſed ſubſtantiam habeat indiuiduam, nō datur eius ſubſtantia, niſi perfecta, & integra, proinde vanum eſt quærere an in corporis parte ſit perfecta animę ſubſtātia, an imperfecta, quum nullibi poſſit eſſe imperfecta. Ego verò, etſi arbitror Gandauenſem rectè dubitaſſe, & illum quæſtionis ſenſum ita eſſe abſurdum, vt nullum apud Philoſophos locum habere poſſit; alios tamen duos inuenio, ſecundum quos digna quæſtio eſt diſputatione, neque abſurda dici poteſt. Vnus eſt, vt nomen partis pro parte ſubiecta, hoc eſt, pro ſpecie ſumamus, nomen autem totius pro omnium ſpecierum animæ collectione, ſicut Ariſtoteles frequenter in libris de Anima vocat animam totam, & partes animæ, ita vt quæſtio ſit, quum in eodem viuente plures ineſſe poſſe animas ordine quodam diſpoſitas iam alibi oſtenderimus, tanquam formas ſubſtantiales diſtinctas, num hæ locis quoque diſtinguantur in corpore, an non diſtinguantur, ſic enim ad ſubſtantiam animæ quæſtio pertinet: quæritur enim, an huius animæ ſubſtantia vnam tantum corporis partem occupet, illius verò aliam; quam ſententiam ab Ariſtotele Platoni attributā eſſe manifeſtum eſt. Alter verò ſenſus eſt, cōſtituendo ipſas ſpecierum animæ ſubſtantias locis diſtinctas non eſſe, ſed ſimul omnes informare idem corpus, admitti quæſtio poteſt, ſi appellationē totius, & partium attribuamus non animæ, ſed corpori: reuera enim non poteſt anima vocari totum eſſentiale, nec vllus vnquam dubitauit an anima tota ſecūdum ſuam eſſentiam ſit in ſingula corporis parte, an pars aliqua eſſentię in vna parte, alia verò pars in alia, hoc enim ne excogitabile quidem eſt, quare de hoc diſputare vanum eſſet, ſed videtur ſic poſſe quæſtionem proponi, eamq; nihil in ſe habere abſurditatis, an anima ſecundum ſuam eſſentiam toti corpori adſit, & cuilibet corporis parti, an potius alicui tantum parti corporis inſit anima ſecundum ſuam eſſentiam, ita vt in reliquis partibus non inſit, hoc enim in controuerſia poſitum eſt, neque paruum eſt operæpretium id conſiderare.

Opinio Platonis de diſtributione partium animæ, & eius confutatio. Cap. III.

QVVM quæſtio propoſita intelligi his duobus modis poſſit, quod ad priorē attinet, certum eſt eum ab Ariſtotele Platoni fuiſſe attributum, videlicet vt tres animæ partes in corpore animalis in tribus diſtinctis locis collocauerit, concupiſcibilē in iecore, iraſcibilem in corde, & rationis cōpotem in cerebro: quanquam enim credi poteſt, Platonem nō animarum, & formarum ſubſtantialium, ſed facultatum animæ diſtinctionem intellexiſſe, tamen Ariſtoteles illi attribuit, vt eas tanquam diuerſas ſubſtantiales formas ita, vt prædictum eſt, locis ſeparauerit in corpore animalis, & Galenus quoque in 5. & 6. libris de Platonis & Hippocratis decretis, diligēter Platonis verba conſiderans nititur oſtendere eam illius fuiſſe ſententiam. Huius igitur falſitatem oſtendit Ariſtoteles, argumento ſumpto ab animalibus illis imperfectis, quæ in partes diuiſa adhuc viuunt, omnes enim quas habent, animæ partes in ſingulis diuiſis partibus coniunctę ex earum operationibus cognoſcuntur, ſed non vna in vna parte, alia verò in alia: quum enim in ſingula animalis parte ab alijs ſeparata omnes operationes inſpiciantur, vbi autem eſt operatio, ibi & facultatem, & ipſam animæ ſubſtantiam ineſſe oporteat, omnes animæ partes in ſingula animalis parte reperiri fatendum eſt, proinde locis diſtinctas non eſſe. Præterea ſecūdum hanc ſententiam oſtendi non poteſt quomodo animal ſit vnum: quia vbi ſunt tres diſtinctæ formæ ſubſtantiales non ſubordinatæ, ibi tria eſſe diſtincta compoſita manifeſtum eſt, illæ autem animæ non poſſunt dici ſubordinatę, quum diſtinctę locis eſſe ſtatuantur, ſed earum ſingula eſt forma ſpecifica, conſtituens propriū animatum ſine alijs, vbi enim eſt vna, ibi non ſunt alię: nos autem, qui dicimus has partes animę non diſtingui locis, ſed omnes ſimul informare idem corpus, in hoc abſurdum non incidimus, ſed optimè animalis vnitatem ſeruamus, dicimus enim eas eſſe ſubordinatas, ita vt vltima contineat omnes, & ſola det toti nomen, ac definitionē: vel igitur animalis vnitatem tueri Plato nō poteſt, vel ad eam ſeruandam ſtatuere cogitur aliam vniuerſalem animā, à qua totum corpus informetur, & vnum reddatur, ab hac enim illæ omnes contineri dicentur; quemadmodum etiam nos dicimus

plures

plures eſſe in corpore animalis formas miſtionis, easque locis ſeparatas, quia vbi eſt forma carnis. ibi non eſt forma nerui, nec forma oſſis, neque ob id tolli animalis vnitatem, quum ſatis ſit anima illis omnibus ſuperueniens, & eas omnes continens, ad vnitatem animalis conſtituendam: ob id dicimus cadauer nõ eſſe amplius vnum corpus, niſi per contactũ, quoniam anima deſtitutum nõ habet amplius formam vnam, quæ totum contineat, ſed plures locis diſtinctas: ſic igitur animal ita, vt Plato poſuit, à tribus animæ partibus inuicem diſtinctis informatum non eſt vnum, ſed plura animata ſe mutuo tangentia. Præterea manifeſtũ eſt, vt Ariſtoteles in 2. de Anima lib. oſtendit, in illis tribus animæ partibus naturalem, ac neceſſarium ordinem ineſſe: ſenſibilis enim anima non eſt ſine vegetante, nec rationalis ſine his ambabus, atqui iraſcibilis, quã Plato in corde poſuit, non eſt niſi anima ſenſibilis; concupiſcibilis verò, quã poſuit in iecore, non eſt niſi anima vegetans, quum Medici quoque eam in iecore, tanquam propria ſede locare videantur; quomodo igitur in corde eſt anima ſentiens abſque vegetante? quomodo in cerebro rationalis abſque alijs duabus? Sed ipſæ operationes falſitatem huius opinionis declarant patet enim & cerebrum, & cor nutriri, proinde in ijs partibus quoque eſſe partem animæ altricem, in quibus Plato rationalem, & iraſcibilem collocauit: igitur non ſunt locis diſtinctæ, vt aſſeruit Plato. Huiuſmodi ergo ſententia, qua dicantur ſingulæ partes animæ ita eſſe in ſingulis partibus corporis, vt locis diſtinguantur, & vbi vna eſt, ibi non ſint aliç; falſa omnino eſt, & tum rationi, tum experientiç refragatur.

Alberti opinio, & argumenta, & opinionis confutatio. *Cap. IIII.*

QVONIAM igitur partes animæ in animalis corpore locis diſtinctæ eſſe non poſſunt, ſed omnes ſimul ſunt, & ſolum ratione diſtinguuntur, vt Ariſtoteles cenſuit, altera, quam tetigimus, quæſtio exoritur: quum tota anima ſecundum omnes ſpecies ſuas ſimul ſit in eadem materia, an tota inſit in aliqua tantum præcipua corporis parte, non in alijs, an potius in toto animalis corpore, & in omnibus eius partibus inſit. Priorem ſententiam accepit Albertus, vt apud eum legere poſſumus in lib. 2. de Anima, c 7. vbi aſſerit, animam ſecundum ſuam eſſentiam, ac ſubſtantiam reſidere in ſolo membro præcipuo, quod inquit eſſe cor, in alijs verò partibus ipſam animæ ſubſtantiam non ineſſe, ſed ſolum facultates diuerſas, quæ ad illas à corde tranſmittuntur; ideo dicit cor eſſe organum eſſentiæ animæ, alias autem partes eſſe organa facultatum. Sententiã hanc probat Albertus pluribus argumentis. Primò, ſi in oculo eſſet anima ſecundum ſubſtantiam ſuam, ergo tota ibi eſſet animæ eſſentia, proinde anima tota: quum enim ſubſtantiales partes non habeat, neceſſe eſt vt vbi eſt ſecũdum ſubſtantiam, ibi ſit tota igitur auulſo oculo tota anima auferretur, quare in reliquo corpore non remaneret anima, hoc tamen falſum eſſe videmus: ergo in oculo non eſt ſubſtantia animæ. Secundò, ſi eſſentia animæ in qualibet corporis parte ineſſet, manus ab homine abſciſſa deberet aliquamdiu viuere: quoniam ſi ibi eſſet ſubſtantia animæ, non poſſet forma illa ſubitò interire, quia forma ſubſtãtialis non interit ſine præuia alteratione, quæ non fit ſubitò, ſed in tempore aliquo: conſequẽs tamen falſum eſt, quia manus abſciſſa ſtatim mortua eſt, neque vlla ibi notari poteſt præuia alteratio: igitur in manu non inerat ſubſtantia animæ. Tertiò, ſi eſſentia animæ eſſet in qualibet animalis parte, pars quælibet animalis eſſet animal; vbi enim eſt animæ ſubſtantia, ibi perfecta & integra eſt, vbi autem eſt anima perfecta, neceſſe eſt illud perfectum animal eſſe. Tandẽ confirmatur hæc ſententia auctoritate Ariſtotelis in libro de Motu animal. cap. penult. vbi dicit, animam non in omnibus corporis partibus ineſſe, ſed in vna tantum præcipua, cui ceteræ partes adnaſcuntur, & ea ratione participant vita; idque declarat exẽplo Regis ad rem valde accommodato: Rex enim non omnibus regni ſui partibus adeſt ſecundum ſubſtãtiam, ſed ſoli regiæ, ad alias verò partes tanquam ab illa pendentes tranſmittit vim gubernandi per varios miniſtros ſuos, & ita regere dicitur non ſolam regiam, ſed regnum totum: ſic igitur in ſolo corde reſidet anima ſecundum ſubſtantiam ſuam, non in alijs membris, ſed ad illa varias facultates tranſmittit ad varia munia obeunda. Hæc Alberti ſententia admittenda non eſt, & iure à multis impugnatur, præſertim à Thoma in prima parte Summæ, quæſtio. 76. artic. 8. & in quæſtionibus diſputatis de anima, quæſtio. 2. artic. 10. & in 2. contra gentes, cap. 72. vbi ſententiam veriorem tuetur, nempe animam tanquam ſubſtantiam ſimplicem, & indiuiduam, ineſſe in qualibet corporis parte integram, non in ſolo membro præcipuo Poteſt autem falſitas opinionis Alberti multis argumentis oſtendi. Primò ſic, ſi eſſentia animæ non adeſſet cuilibet corporis parti, ſequeretur nõ totum animal eſſe animatum, etenim partes omnes corporis prçter partem præcipuam, quum animam nõ habeant, animatæ dici non poſſunt: nec defenditur Albertus, dicendo ceteras partes eſſe animatas per virtutes, ſeu facultates animæ eo tranſmiſſas; quoniam illæ virtutes non ſunt niſi accidentia, quare nõ poſſunt ſubſtantiam conſtituere, & dare eſſe materiæ, nam (vt inquit eo in loco Thomas) ſi anima non eſſet in corpore niſi vt motor, &

rector,

rector; locum vtique haberet opinio Alberti, poſſent enim cæteræ partes corporis ab illis facultatibus moueri, & regi per pendentiam à parte præcipua; ſed quia eſt in corpore vt forma informans materiam, & ſubſtantiale corpus cõſtituens, neceſſe eſt omnes corporis partes eſſe animatas, & ab ipſamet anima informatas. Præterea vel putat Albertus facultates animæ eſſe ipſammet animæ eſſentiam, & ab ea nõ diſtingui, vel eſſe qualitates re diſtinctas à ſubſtantia animæ, vt nos aliàs demonſtrauimus; vtrumuis dicat, eius ſentẽtia falſa eſt, nam ſi ſint idem, quod anima ipſa, neceſſe eſt vt in omnibus partibus inſit ſubſtantia animæ, ſi in eis ſunt facultates animæ: ſi verò ſint qualitates diſtinctæ à ſubſtantia animæ, ſimiliter neceſſe eſt ibi animam eſſe, vbi ſunt facultates, quoniam accidentia à forma ſubiecti emanantia nõ debent eſſe loco diſtincta à forma; nam eiuſmodi omnia emanant in eodem ſubiecto, in quo ineſt forma, à qua emanant. Sumitur etiam ex definitione animæ argumentum contra Albertũ, inquit enim Ariſtoteles animam eſſe actum primum corporis naturalis organici, organicum intelligens illud, quod varijs inſtrumẽtis præditum eſt; huiuſmodi autem eſt totum viuentis corpus, non ſolum membrum præcipuum, quia cor dici quidem poteſt organum, at non organicum, vt ibi ab Ariſtotele vocatur organicum: idque ipſemet Albertus fatetur, dum dicit, cor eſſe organũ eſſentiæ animæ, cætera verò membra eſſe organa facultatum: quod ſi dicat cor eſſe corpus heterogeneum, ideoque ob varia partium ſuarum officia dici poſſe organicum, hoc certè nihil eſt, quia non eiuſmodi eſt membrum præcipuum in animalibus imperfectioribus, quæ cor non habent, ſed aliquid cordi proportione reſpondens, hoc enim homogeneum, ac ſimplex eſt, inde enim fit, vt illa animalia etiam in partes diuiſa aliquandiu viuant: quare quum membrum prçcipuum non in omnibus animalibus organicũ appellari poſſit, definitio autem animæ ſit vniuerſalis, & omnia viuentia complectatur, non poteſt in ea definitione organicum ſignificare aliud, quàm totum viuẽtis corpus: quum igitur huius dicat Ariſtoteles animam eſſe actum primum, hoc eſt, formam, quæ ipſum conſtituit, aperte ſignificat animam informare totum corpus, non ſolum membrum præcipuum: idque confirmant ea, quæ ſtatim ab Ariſtotele ibi dicuntur de plantis; inquit enim plãtarum partes eſſe organa, vt radicem, folia, fructum, & pericarpiũ, quod denotat totam plantam vocari corpus organicum, propterea quòd his omnibus instrumentalibus partibus prædita eſt. Idem ſignificauit Ariſtoteles in contex. 9. eiuſdem libri, quando argumentum ſumẽs ab oculo dixit animam ita eſſe totius animalis actum, & formam, vt viſus eſt actus oculi; vana enim eſſet ea Ariſtotelis argumentatio, ſi anima non totum corpus informaret, vt conſiderantibus manifeſtum eſt.

Vera ſententia, & eius declaratio.
Cap. V.

VT meam hac in re ſententiam proferam, credo Albertum erraſſe quidem aliqua ex parte, vt modo oſtẽſum eſt, attamen aliqua etiam ex parte veritatem attigiſſe: vt enim abſurdum eſſe arbitror id, quod ait Albertus, animam ſecũdum ſuam ſubſtantiam in ſolo corde eſſe; ita & contrariam ſententiam, quòd in omnibus corporis partibus æquè reſideat anima, falſam eſſe exiſtimo: etenim ſi omnes corporis partes æquè præcipuè, & abſque vllo ordine animam haberent, neceſſarium prorſus, & inſolubile eſſet argumentum Alberti; oporteret enim manum à corpore ſeparatam viuere aliquandiu, quod tamen non contingit. Prçterea ſecundum hanc ſententiã vana de membro præcipuo diſputatio redderetur, quia nullum in viuentis corpore membrũ præcipuum vocari poſſet, ſiquidem nullo alio argumento præcipuum membrum iudicatur, niſi radicatione animæ in eo, quæ ex operationibus indagari ſolet. Quoniam igitur magna eſt Philoſophorũ ac Medicorum diſceptatio de membro præcipuo in corpore animalis, concedere hi omnes videntur non æquè in omnibus partibus viuentis ineſſe animam, ſed radicari in aliquo membro præcipuo, & ab eo ad reliquas corporis partes diffundi; ſecundum Ariſtotelem autem præcipuum membrum in animalibus ſanguineis cor eſt, in alijs autem, & in plantis, pars aliqua cordi proportione reſpondens; nos facilioris doctrinæ gratia de ſolo corde loquemur, quod enim de hoc dicemus, illud idem de quolibet præcipuo membro in ijs, quæ cor non habent, intelligendum erit. De cordis quidem primatu clara eſt Ariſtotelis ſententia in libro tertio de Partibus animal. cap. 3. 4. & 5 vbi ab Auerroe in cap. 4. res hæc diſertiſſimè diſputatur, necnon ab Alexandro in 1. ſuo libro de Anima, cap. vlt. hoc igitur in præſentia conſtituto, ex eo elicimus animam præcipuè, ac primario reſidere in corde, & in eo eſſe tanquam in radice, à qua poſtea diffunditur animæ ſubſtantia ad vniuerſum corpus; primum enim quod generatur, eſt cor animalis, & in eo radicatur anima, poſtea verò illi cæteræ partes aggenerantur, ad quas ſtatim protenditur anima non tantum ſecundum facultates, ſed etiam ſecundum eſſentiam, ad extenſionem enim ſubiecti corporis anima quoque extenditur: hac igitur ratione habet anima in corde eſſe principale, in reliquis autem partibus habet eſſe participatum, quemadmodum etiam lumen in Sole habet eſſe prin-

cipale, in aere autem habet eſſe per participationem, & per deriuationem à Sole quo fit vt aliquo ſolido corpore interpoſito priuetur ſtatim aer, vel pars eius aliqua ſuo lumine, quia priuatur illa participatione, ac pendentia à luce Solis Sic etiam dicuntur res omnes habere eſſe per participationẽ primi entis, quod ſolum habet eſſe per ſe, & eſt ipſummet eſſe ſubſiſtens, ideoque ſublato primo ente cætera omnia ſtatim redigerentur in nihil: hac igitur eadem ratione ſi manus à toto corpore ſeiungatur, ſtatim in ea vita omnis extinguitur, quia manus non habebat animã, niſi per cõtinuam deriuationem à corde, qua ſimulatque deſtituitur, deſinit eſſe animata: contra verò euenit in plantis, & animalibus annuloſis, in quorũ partibus ſeparatis ineſt adhuc vita aliquãdiu, propterea quòd animalia illa pro corde habent humorem quendã intus per totam animalis longitudinem extenſum, & homogeneum, proinde diuiſionem recipiens; quo fit vt, ſi ita diuiſio fiat, vt in ſingula parte remaneat aliqua pars illius humoris, ſingula pars aliquandiu viuat, quum in ſe habeat portionẽ aliquã membri principalis: ſic etiam planta in omni parte habet membrum præcipuum, in quo eſt anima radicata, ſiue id ſit cortex, ſiue radix (ſiquidem in omnibus ferè partibus habet radicem in potestate) ſiue quidpiam aliud. vnde fit vt pars ab alijs ſeiũcta viuere poſſit, & fieri aliqua planta per ſe: at in animalibus perfectioribus, in quibus eſt cor, vel aliud ſimile, quod ſit heterogeneum, & certam figuram requirat, id nulla ratione fieri poteſt, quia tale membrum præcipuum non eſt diuiduum manente vita animalis. Hæc eſt rei veritas, quæ ipſa per ſe conſiderantibus manifeſta eſt: quũ enim anima duobus muneribus fungatur in corpore, vt Græci notare ſolent; informat enim corpus, & cõſtituit animatum; deinde illo iam informato, & animato vtitur vt inſtrumento ad operandum facultates non reſpiciunt corpus niſi vt organũ, quo vtantur; nõ vtuntur autem, niſi animato; ideo præſupponunt ipſum iam animatum: neque eſſe poſſunt niſi vbi ſit anima; facultates igitur à corde miſſæ ſecundum Albertum ad alias corporis partes poſſunt quidem reddere membrum aptum ad operationem; ſed non poſſunt facere membrum animatũ, hoc enim ſola anima per ſuam ſubſtantiam præſtare poteſt, imò neque aptum reddere poſſunt ad operandum, niſi prius cõſtituatur eſſe animatum, facultas enim præſupponit animam, à qua nõ poteſt eſſe ſeiuncta. Ex his colligimus alium quoque Alberti errorem: non recto enim dicitur cor eſſe organum eſſentiæ animæ, cætera verò membra eſſe organa facultatũ: organum enim non dicitur niſi reſpectu facultatis, quæ reſpicit operationem, ipſa verò animæ ſubſtantia quatenus eſt forma, materiam potius habere dicitur, in qua recipiatur, quàm organũ. Ex his ergo patet animam ſecundum ſubſtantiam ſuam non in ſolo in corde ineſſe, ſed in omnibus membris, non tamen in omnibus æqualiter, ſed ordine quodam: nam ſi æquè in manu atque in corde ineſſet anima, hoc æquè, præcipuè, oporteret manum à corpore abſciſſam viuere aliquandiu, quod tamen non videmus.

Reſponſio ad argumenta Alberti. *Cap. XLI.*

VERITATE ita declarata, facile eſt ad Alberti argum. reſpondere. Ad primũ neganda eſt conſequentia; quia licet in oculo ſit anima tota ſecundũ eſſentiã, quum eſſentiam habeat indiuiduã, nec propriè appelletur tota, tamen non eſt ibi tota ſecundum quãtitatem & extẽſionem, qua de re poſterius loquemur, auulſo igitur oculo non tota ſecundũ extenſionẽ anima aufertur, ſed remanet in alijs partibus corporis. Ad ſecũdum dicere poſſemus, compertum eſſe quandoque membrum aliquod abſciſſum à corpore puſillũ tempus viuere, vt ait Alexander in 1. lib. de Anima, cap. vlt. quandoque caput humanum à toto abſciſſum vixiſſe paruo quodam tẽpore, hoc enim non eſt abſonum rationi, quia licet habeat animam deriuatã à corde, tamen quia ipſam animæ ſubſtãtiam inſitam habet, fieri poteſt vt nõ ſtatim in eo anima extinguatur; ſed aliter reſpõdemus, & cõcedentes mẽbrum abſciſſum ſtatim interire, dicimus id fieri, quoniam in illo nõ erat anima radicata, ſed à membro præcipuo deriuata; ob id enim fit, vt ſeparato mẽbro non poſſit amplius in eo eſſe anima, ſicuti etiam de lumine dicebamus, negamus igitẽ ſequi ꝙ manus abſciſſa debeat viuere, ad probationẽ autem, quando dicebat formam ſubſtãtialẽ non poſſe ſine alteratione præuia interire, dicimus hoc eſſe verum de forma totius compoſiti, & de forma etiam illius partis, in qua habeat eſſe radicatum, & principale, at non de forma partis habentis ibi eſſe participatum, illud enim nõ eſt formam interire, quum in alijs partibus eadem remaneat, ſed eſt potius illam partẽ per eam ſeparationem priuari participatione illius formæ, quæ eadem remanet in membro præcipuo; ad hanc igitur priuationem dicimus non eſſe neceſſariam alterationem præuiam, ſed ſatis eſſe ſeparationem à toto, & à membro præcipuo, per hoc tamen non ſtat quin fieri poſſit vt membrum ſeparatum viuat paruo aliquo tempore, vt modo dicebamus, deinde ſtatim intereat ſine vlla præuia alteratione, ſiquidem hæc non eſt neceſſaria, niſi vbi forma etiã ſecundum totam ſuam extenſionem intereat. Ad tertium quoque ſimiliter negamus conſequentiam, & ratio negationis eſt, quia, vt aliquod vocetur animal, non ſatis eſt ſi habeat

animæ eſſentiam integram, hæc enim indiuidua eſt, & vbi eſt, ibi non poteſt niſi integra & tota eſſe; ſed etiam oportet vt habeat totam ſuam materiam, & corpus integrum, in quo recipiatur: quum enim anima ſit prædita pluribus facultatibus, per quas apta eſt plures edere operationes, requirit neceſſario corpus varia obtinens inſtrumenta, quæ omnibus facultatibus correſpondeant, ideo licet in oculo inſit animæ eſſentia integra, oculus tamen non poteſt dici animal, quia non habet ibi anima omnia ſibi neceſſaria inſtrumenta, neque integrā ſuam materiam, cui adiūcta poſſit animal conſtituere, quare oculus non eſt animal, ſed pars animalis. Propterea negare etiam poſſumus animam in oculo eſſe integram & perfectam: quum enim ſit eſſentialis cōditio cuiuſuis formæ vt recipiatur in tali determinata materia, proinde ſit neceſſaria animæ conditio, vt ſit in corpore tot inſtrumentis prædito, anima, quæ eſt in oculo, ob hunc defectum non poteſt vocari perfecta. Ad Ariſtotelem autem in calce libelli de Motu animalium Thomas in memorato loco reſpondet, Ariſtotelem loqui de ſola facultate motrice, ſignificans ſe hanc concedere non in omnibus partibus ineſſe, ſed in ſola parte præcipua: ſed hanc reſponſionē ego probare minimè poſſum, vel enim intelligit huius facultatis obiectum adæquatum, vel præcipuum, quod ſit eius primum principium, & tanquam radix: ſi adæquatum, falſa eſt eius ſententia, quia vis motrix non in ſolo corde, ſed in toto corpore ineſſe conſpicitur: ſi verò præcipuum, non de ſola motrice facultate, ſed de tota quoque animæ ſubſtantia id aſſerere debuit, quum ibi dicat eam in ſingulis quoque partibus ineſſe totam. Nos igitur dicimus, Ariſtotelem nil aliud ibi negare, niſi quòd anima ſit æquè in omnibus partibus radicata; & ſignificare velle, eam in ſolo membro præcipuo habere eſſe radicatum, neque ob id negare animam eſſe in omnibus membris ſecundum ſuam ſubſtantiā, & habere in eis eſſe participatum. Comparatio autem cum Rege non ſecundum omnes conditiones accipienda eſt, ſed ſecundum illam tantummodo, quòd vnus eſt locus principalis, in quo anima reſidet tanquam in regia, quēmadmodum vna eſt vrbs regia, in qua reſidet Rex: in reliquis autem non eſſet conueniens cōparatio, nam anima, quum ſit per ſe incorporea, poteſt ſecundum ſuam eſſentiam tota in qualibet parte ineſſe, non ſic Rex, qui corporeus eſt.

Galeni argumentatio contra Ariſtotelem de membro præcipuo. *Cap. VII.*

HAEC ſententia, quā modò expoſuimus, eſt rationi maximè conſentanea, nam & animatum, & vnum eſſe totum animal oportet, non eſt autem animatum totū, niſi in omnibus eius partibus ipſa animæ ſubſtantia inſit, non in ſola præcipua, vt putauit Albertus: ad vnitatem verò animalis ſeruandam vnum tantum præcipuum membrum eſt concedēdum, in quo tota ſit anima radicata, & à quo tanquā principio, & fonte ad omnes corporis partes effundatur, ſic enim & vnū corpus eſt per omnium partium ab vna pendentium, & anima vna, quæ ex omnium dictarum partiū congreſſu conſtituitur, nam propter earum inter ſe ordinē, atque reſpectum fit vt vna ad aliam tanquam poteſtas ad actum, & tanquam perfectibile ad perfectionē referatur, proinde vna ex his omnibus anima conſurgat, cuius totius nominatio ab vltima tanquā ab actu deſumatur, qua ratione verè dicere poſſumus, vnam eſſe in homine animam, quæ dicitur rationalis; ſic vnam in equo animam equinam, & ſic de reliquis. At ſecūdum Platonis opinionem, quā reiecimus, hoc dicere minimè poſſumus: dum enim partes animæ locis ſeparatæ in animalis corpore ſtatuuntur, vna aliam non perficit, ſed ſingula per ſe perfecta anima eſt, & abſque aliarum ope proprium animatum conſtituit, quocirca animal non poteſt vnum animatum appellari, ſed plura, ſicut antea conſiderauimus. Præterea iuxta omnium Philoſophorum ſentētiam animal, præſertim verò homo, paruus mūdus appellari ſolet: attamen hoc ſecundum hanc opinionem verum non eſt, adeſt enim hæc magni momenti diſſimilitudo, quòd in magno mundo vnum eſſe principem neceſſe eſt, vt omnes conceſſiſſe videntur, ex cuius vnitate Ariſtoteles mundi vnitatem demonſtrari aſſeruit, in animali autem non vnus princeps, ſed tres iuxta Platonis ſententiam, quam Galenus quoque ſequutus eſt, abſq; dubio ſtatuuntur, neque abſurditatem hanc euitat Galenus, dum cerebro principatum tribuit propter animam rationalem, quæ in eo reſidet, & præſtantiſſima omnium eſt, etenim non penes ſolam nobilitatem attendendus eſt principatus, ſed etiam penes gubernationem, atque pendētiam, attamen quid cordi cerebrum imperet, quid iecinori, & quomodo horum actiones iuſſu cerebri, aut eius virtute ad hæc tranſmiſſa producantur, ne fingere quidem tota Galeni pertinacia, ac proteruitas poteſt, quinimò ipſe palam fatetur in ſecundo, ac tertio libro de Hippocratis & Platonis decretis, cerebrum & cor proprias habere functiones, eaſq; vtrumque abſque alterius ope obire, quod dicere eſt confiteri neutrum actioni alterius imperare, aut vim aliquam contribuere, proinde neutrum poſſe princeps membrum appellari. Verum quia verā hanc Ariſtotelis ſententiam demoliri prolixiſſima diſputatione Galenus nixus eſt in libris de Hippocratis, & Platonis decretis, non ab re fore iudicaui, ſi præcipua quæ-

quædam, quæ ibi à Galeno contra Ariſtot. afferuntur, breuiter referam, & expendam: quãuis enim non de membrorum primatu, ſed de animæ diſpenſatione per corpus ſit nobis propoſita diſputatio, attamen cum hac ita eſt præcipui membri conſideratio coniuncta, vt penitus omitti nec debeat, nec poſſit: hac igitur de re aliàs fortaſſe fuſius diſputabimus, nunc eam cum moderatione tangere ſatis erit, & quantum ad partium animę diſtributionem, de qua loqui inſtituimus, declarandam pertinere videatur. Galenus in memoratis libris de hac re fuſiſſimè diſputat aduerſus Ariſtotelem & aduerſus Stoicos, Chryſippũ præſertim, qui omnes vni cordi primatum attribuerunt, & animam vniuerſam in eo tãquam loco præcipuo, ac membro principe reſidere aſſeruerunt: ipſe verò & eorum argumenta ſoluere, & ſuam opinionem comprobare efficaciter nititur in ſeptem prioribus libris, & in principio octaui; ita vt omnia fermè, quæ ab eo in tota illa parte dicuntur, ad hoc vnum pertinere videantur, Sed ego plurima illa paucis perſtringam; omnia namque argumenta, quæ tum à Galeno, tum à Chryſippo, & alijs à nominum etymologia, ab exiſtimatione, naturaliq; inſtinctu hominum, atque Poetarum auctoritate deſumpta ſunt, & à Galeno ſoluta, tanquam leuia, & probabilia. vt ipſemet Galenus apertè ibi profitetur, miſſa penitus faciam, & vno argumento contentus ero, in quo potiſſimè tanquã demonſtratiuo Galenus innititur à venarum, & arteriarum, & neruorum origine deſumpto: quum enim horum trium miniſterio abſolui omnes in animali operationes videantur, illud eſſe præcipuum membrum, & præcipuam animæ ſedem dicendum eſſe videtur, vbi origo venarum, & arteriarum, & neruorum eſſe conſpiciatur. Quoniam igitur Ariſtoteles horũ omnium principium aſſerit eſſe cor, Galenus in hoc conſtitutam eſſe totam controuerſiã exiſtimans, petit ſibi demonſtrari cor eſſe & neruorum, & venarum principiũ; nam hoc oſtenſo conceſſurũ ſe profitetur ſolũ cor eſſe membrum princeps, & in eo vno omnem animam reſidere: ſed quum ipſe per anatomen certo ſe cognouiſſe affirmet, venarum principium non cor eſſe, ſed iecur, & neruorum non cor, ſed cerebrum; inſolubile inde argumentum ſumi arbitratur, ad demonſtrandum tria eſſe præcipua membra, & tres trium ſpecierum animæ ſedes; argumẽtũ autem tale eſt Illud eſt membrum præcipuum, & animæ ſedes, vbi eſt principium venarum, & arteriarum, & neruorum; at principium venarum Iecur eſt, neruorum Cerebrum, arteriarũ verò Cor; igitur tria ſunt membra præcipua, cerebrum, cor, & iecur, in quibus tres partes animæ reſident; & has non tantum facultates diſtinctas, ſed ſpecies animę diuerſas, & formas ſubſtantiales eſſe aſſeueranter affirmat: in quo ego quidem ab eius ſententia non recedo, ſed in eo tantum, quòd has eſſe locis ſeparatas, vt prædiximus, Platonem ſequutus exiſtimat: nutritiuã igitur animam, quam etiam naturalem partem vocat, Plato verò concupiſcibilem, in iecore tãquam propria ſede collocat, quoniam ibi principium eſt generationis ſanguinis, quo totum corpus alitur, & origo venarum, quæ ſanguinem ad omnes corporis partes nutriendas deferunt; deinde vitalem, ſeu iraſcibilem in corde, vbi eſt origo caloris vitalis, qui per arterias inde orientes ad vniuerſum corpus emittitur, ac tandem rationalem, ſeu cognoſcentem ponit in cerebro, à quo originem ducunt nerui omnes, per quos ad omnes corporis partes vis ſentiendi, ac vis mouendi tranſmittitur. Hoc vnum argumentum ex tota ea prolixa Galeni diſputatione mihi expendendum deſumpſi, quia cum eius ſolutione coniuncta eſt ſententiæ Ariſtotelis validiſſima demonſtratio vno enim labore & veritatis comprobationem, & argumenti ſolutionem afferemus.

Fundamenta pro declaratione veritatis.
Cap. VIII.

VT clarior & firmior diſputatio noſtra ſit, quædam prius fundamẽta, ac veluti dicendorum principia ſtatuemus, quæ vel ſunt à Galeno conceſſa, vel ita manifeſta, vt à nullo erudito viro negari poſſint. Primo loco aſſumo id, quod ab Ariſtot. dicitur in contex. 19. libri 3. de Anima, agens eſt præſtantius & nobilius materia patiente: hoc autẽ per ſe manifeſtũ eſſe videtur; nam actus eſt nobilior poteſtate, agens autẽ agit quatenus eſt actu, & materia patitur quatenus eſt poteſtate. Secundo accipio id, qđ ab Ariſtotele declaratur in 8. lib. Phyſicæ auſcultationis, in ordine agentium agens primarium eſſe præſtantius agente ſecundario, & inſtrumentali, agens enim primariũ vim agendi tribuit agenti ſecundario, quod ſine primario nullã prorſus habet: hinc etiã fit, vt inter agẽtia ſecundaria illud nobilius, ac principalius ſit, qđ eſt prius, & primario agenti propinquius: quod ſi quis dicat primarium quoque agẽs egere ſecũdario, & nihil agere ſine illo, id nihil eſt, neque in agente ſecundario vllam pręſtantiã notat, primarium enim illo eget vt miniſtrãte, & inſeruiente, non vt agendi facultatem ipſi largiente, at ſecundarium eget primario, à quo vim agẽdi recipiat, quæ tota in eo radicata eſt: hæc omnia ita ſunt manifeſta, vt quiſquis ea neget, indignus ſit, quocum diſputatio inſtituatur. Tertio, ſumo id, quod præcipuum Galeni fundamentũ eſt, neruos omnes oriri à cerebro & eſſe inſtrumenta tum ſenſus, tum voluntarij motus. Quarto ſanguinẽ alimentalem in iecinore generari, & inde magnam partem

ad reliqua membra nutrienda tranſmitti per venas, ſed aliquam etiam partem per venam cauam ad cor, ibiq́; magis elaborari, & ex eo ſanguinem tenuiorem, & vitalem ſpiritum in ſiniſtro cordis ventriculi generari. Quintò cũ Galeno accipio ſanguinem deferri quidem à iecore ad cor per venam cauam , non tamen per eandem ad iecur remeare; ſed duo tantũmodò eſſe vaſa, per quæ ſanguis ex corde ad alias partes emittatur; vnum, quo ad pulmones ex corde defertur ſanguis, quo nutriantur; alterum (quæ arteria magna eſt, ab Ariſt. vena aorta appellata) quo ad omnes corporis partes vitalis ſpiritus mittitur, & cum ſpiritu portio aliqua ſanguinis puriſſimi, ac tenuiſſimi, quod vehiculũ ſpiritui ſit. Sextò ſumo cor eſſe fontem caloris in animali, quem calorem cũ ſpirituum ſubſtantia mittit per arterias ad cunctas corporis partes, tanquam primum animæ inſtrumentum; hoc Galenus aſſerit in lib. 7. de Hippocr. & Plat. decretis, & res per ſe clara eſt: anima enim omnia facit per calorem naturalem, tanquam per primum eius inſtrumentũ; locus autẽ in animali calidiſſimus cõſenſione omnium cor eſt; quamobrem ibi eſt origo, & fons omnis caloris animalis. Septimo loco ſtatuo id, quod alibi fuſius declaraui, duos in animali eſſe calores, ſeu potius duas caloris origines, vna origo eſt anima, altera verò eſt natura elementaris; in omni enim miſto neceſſe eſt aliquid ineſſe caloris propter elementa calida, huic autem additus calor animæ vnũ reddit calorem intenſiorem, qui in diuerſis partibus varius eſt, & modo maior, modò minor ob temperierum varietatem; etenim in ſolo vitali calore nulla in corporis partibus diuerſitas oriretur, niſi fortaſſe propter earum maiorem, vel minorem a corde diſtantiam, ſed propter diuerſas elementorum miſtiones fit vt alia pars calidior, alia frigidior eſſe dicatur: Medici quidem ſoliti ſunt totum ex vtriſq; conflatũ calorem vocare cuiuſque membri temperaturã, ſeu calorem temperaturæ; attamen ſi rectè loqui velimus, debemus illum tantummodò calorem, qui formam miſtionis inſequitur, & in corpore poſt animalis obitum remanet , vocare calorem temperaturæ; alterũ verò, qui conſequitur animam, nominare animalem, ſed totum ex vtriſque cõſtantem naturalem cuiuſq; membri calorem appellare.

Solutio argument. Galeni, & contra illum argumentatio. Cap. IX.

HIs ita conſtitutis oſtendo nullum principatum iecinori attribui poſſe, deinde idẽ de cerebro demonſtrabo, vt oſtẽſum maneat, ſolum cor eſſe membrum princeps, & vniuerſæ animæ ſedem, vnde etiam argumenti Galeni ſolutio deſumatur: de iecore ita argumentor: iecur in nutritione nullam aliam operam præſtat, quã præparandi, & exhibẽdi materiã, qua totum corpus alatur; agens autem cõuertens hanc materiam, hoc eſt, ſanguinem alimentalem in ſubſtantiam eſt calor naturalis miſſus a corde per arterias ad omnia mẽbra, ergo facultatis altricis princeps eſt cor, non iecur: deductio conſequentis manifeſta eſt ex eo fundamento a nobis iacto, agens eſt principalius materia, & cuilibet mediocriter in philoſophia verſato, qui in nullius verba iurauerit, maniſeſtiſſimum eſſe debet, ſuppeditationem materiç ignobile officium eſſe, & miniſtri potius, quã principis, idq́; in artibus notare poſſumus; nam ars illa, quæ nauibus conſtruendis ſolam materiam ſubminiſtrat, viliſſima eſt, eamq́; nemo architectonicam, ſeu artem principem appellaret; at illa, quæ ex illa materia nauim extruit, poteſt architectonica nominari; & adhuc magis alia ſuperior ars, quæ huic præcipit quo modo, & qualẽ efficere nauim debeat: ita ars illa, quæ domibus ædificandis materiam ſuppeditat, ignobilis eſt, nec põt vocari princeps; ars autem ædificandi, quæ domum efficit, magis poteſt appellari ars princeps, quoniã illi imperat; ſed multò magis ars alia, quæ non facit, ſed facienti præcipit, nomine architectonicæ dignanda eſt, & hos ſolemus vocare architectos; quoniam officiũ principis eſt nõ occupari in aliqua actione particulari, ſed in aliqua tãtũ vniuerſali; qua ſingulis miniſtris propria officia diſtribuantur, ac principis auctoritas, & agendi facultas communicetur. Facultas igitur altrix in corde ſita eſt, vbi eſt fons caloris vitalis; & a quo per omnia membra diſtributo fit conuerſio ſanguinis alimẽtalis in ſubſtãtiam: hoc reſpexit Ariſt. in lib. 3. de Partibus animal. cap. 4. quando generãdi ſanguinis officiũ cordi attribuit, non iecori: reſpexit enim (vt inqt ibi Auerroes) ſanguinem illum qui primus eſt perfectione, & intentione naturæ, non illum, qui ſolo generationis ordine primus eſt; nam primus perfectione, & naturæ conſilio eſt ille, qui generatur in corde, & agẽtis potius, quã materiæ in totius corporis nutritione locũ habet: ex eo enim generatur ſpiritus, & idem vnà cum ſpiritu per arterias ad omnia membra defertur, tanquam ſecundarium agens, & primum principis inſtrumẽtum, a quo cum omnibus membris communicato ſanguis alimẽtalis, qui a iecinore per venas prouenit, in cuiuſque membri ſubſtantiam mutatur: quid enim (quæſo) cauſæ fuit, vt natura ad ſingulam corporis partem non ſolam venam, ſed cum vena coniunctam arteriam mitti voluerit? certè ea vna cauſa fuit, quia nutritio & agens, & materiam poſtulat, materia nutritioni a iecore ad membra per venas mittitur; agens autem nutriens mittitur a corde per arterias: quoniam igitur altrix facultas agẽti potius, quàm

materiæ attribuenda eſt, non iecur, ſed cor in animalis nutritione eſt membrum princeps; iecur autem eſt tanquam eius miniſter, à quo & cordi ad generandos ſpiritus, & toti corpori materia ad nutritionẽ ſuppeditatur, nã etiam ad alias partes ſanguinem mittere eſt cordi materiam ad alẽdum ſubminiſtrare, quatenus eſt mittere ad vitales ſpiritus, qui à corde prodeuntes in omnibus corporis partibus exiſtunt, & agentis officio fungentes ſanguinem à iecore miſſum in ſubſtantiam vertunt: hoc igitur iecoris officium indignum principe eſt idq; tantum abeſt vt cordi attribuere conueniat, vt potius non eſſet cor dicẽdum princeps, ſi eo munere fungeretur: adde quòd (vt ait in dicto loco Auerroes) hanc quoque ſuam operam non præſtat iecur, niſi virtute cordis, dicant enim Medici cur iecur arterijs refertũ ſit, vt per anatomẽ inſpicere omnes poſſunt, vel enim fruſtra ſunt in iecore vitales ſpiritus per arterias delati, ſi iecur propria tantum virtute ſanguinẽ generat, vel præbent iecori actiuam facultatẽ, & vitalem calorẽ, quo ſanguinem efficit, quod quidem omnino dicẽdum eſt, quia natura nihil fruſtra facit: imperium igitur cordis in iecur eſt manifeſtiſſimum, quum & iecoris officium ſit generare materiam, qua totum corpus alatur, ſed non tamen alere, ac vertere in ſubſtãtiam, & in eius quoque muneris functione iecur nõ agat, niſi per facultatem ipſi à corde communicatã, ita vt dicere poſſimus etiam ſanguificationem à ſpiritibus fieri, qui à corde ad iecur mittũtur, quum ex cordis imperio, & auctoritate iecur ſanguinẽ generet Ar (inquit Galenus) venarũ origo, & principiũ iecur eſt, hoc autem, ſi bene perpendatur, leuiſſimum, & nullius momenti ad id, de quo diſputamus, eſſe cognoſcetur, dictũ enim hoc ambiguum eſt, quia vel intelligit principium generationis venarum, vel principium diſpẽſationis ſanguinis per eas, vel principium magnitudinis, ſicuti dicere ſolemus initium viæ, initium lineæ, ſi primò modo intelligat, nullum inde argumẽtum ſumi poteſt; genitas enim eſſe venas & ante cor, & ante iecur credere poſſumus, tanquam inſtrumenta, quæ prius parare oportet, quã præcipua membra his vſura generentur, quemadmodum ſi quis aduẽtum principis alicuius expectans aliqua prius neceſſaria inſtrumẽta paret, vt accedens princeps ijs ſtatim vti poſſit, hoc autem ſi concedamus, non apparet quæ pars venæ cauæ prius generari cœperit, an illa, quæ eſt propè cor, an illa, quæ in iecore, & nemo ex certa cognitione id aſſeuerare poteſt, credendum autem potius eſt totam illam venam ſimul ſecundum omnes ſuas partes cœpiſſe generari, non vnã eius partẽ priusquàm alias, aſſerit etiam Galenus ſe per experiẽtiam in arboribus comperiſſe iecur prius corde gentium, quod ſi admittamus, nil tamen inde adueſſus Ariſtot. colligi poteſt, quanquam enim ego hoc non vidi, & cogor de eo maximè dubitare, tamen dicere poſſum, naturam voluiſſe venas & iecur cordi prægenerare tanquam neceſſarios miniſtros, quorũ vſus cordi neceſſarius eſt. Dicat tamen Galenus an ante generationẽ cordis cognouerit iecur eſſe animatum, hoc quidem ipſe aſſeuerare non audet, neque ſi aſſereret, vlla eſſet ei fides adhibẽda, quia repugnantiſſimũ eſt rationi, anima enim nõ poteſt exiſtere ſine membro præcipuo, in quo ſolo radicatur, quare ſi fœtus prius habet iecur, quàm cor, non habet tamen animam niſi genito corde, ideo quando Ariſtoteles dicit cor primum omnium generari, dictũ hoc ſaltẽ in comparatione membrorũ animatorum defendi poteſt, cor enim animatum præcedit omniũ aliorum membrorum animationem, & prius eſt animatum, quàm iecur. Si verò intelligat Galenus iecur eſſe principium diſpenſationis ſanguinis per venas, & hac ratione eſſe principium venarum, id concedimus de ſanguine alimentali, & materiali, hoc enim dicimus generari in iecore, & ab eo primũ tum ad cor, tum ad omnia membra per venas tranſire, num autem ob id fiat vt iecur ſit membrum princeps, iam ſupra diligenter conſiderauimus, adde ꝙ ſi hac ratione eſſet princeps, multo dignior hoc nomine ventriculus eſſet, à quo prius ad iecur materia alimẽtalis mittitur, quã à iecore ad alias partes. Tãdẽ ſi magnitudinis principiũ Galenus intelligat, negãdum eſt iecur eſſe initium venarum, ſed tale eſt ſolum cor, in quo ſolo eſt cõceptaculũ ſanguinis ſine vena, quum vena caua per iecur tranſeat, & in nullibi ſit interrupta, ita vt nullũ eius venæ initiũ in iecore notari poſſit, ꝙ ſi conceptaculum aliquod ſanguinis ibi eſſet præter venam, à quo illa ortum duceret, vtique ibi eſſe initiũ magnitudinis venarũ aſſeuerare poſſemus. Nõ eſt etiam alicuius momenti id, quod Galenus magna cũ iactantia cõſiderat, ſanguinẽ per venam cauam à iecinore ad cor permeare, ſed non per eandem ad iecur remeare, hoc enim veriſſimum eſt, ſed ſolum pertinet ad oſtendendum principium diſpenſationis ſanguinis alimentalis per illam venam eſſe iecur, nõ cor, at nihil probat de principio magnitudinis, quia licet per illam venam fluat ſanguis à iecore ad cor, nec refluat à corde ad iecur, ob id tamen non fit, vt eius magnitudinis initium ſit iecur, quum in iecore nullum eius venæ initium notari poſſit, & hoc confirmatur ex conſideratione venæ portæ, per eam enim fluit materia à meſenterio ad iecur, nec refluit à iecore per eandem, igitur ſi ea ratio aliquid firmitatis haberet, eius venæ initium non eſſet iecur, proinde non omnium venarum initium diceretur. Quod autem à Galeno dicitur, ampliorem eſſe venam cauam in iecinore, quàm prope cor, debile argumen-

gumentum eſt, & ab Auerroe ſolutum in memorato loco: non omnia enim in ſuæ magnitudinis initio maiora ſunt, ſed in ſingulis partibus eam habent quantitatem, quæ muneri & operationi conueniens ſit; præſertim vbi initium magnitudinis non eſt initium generationis, ſicut antea de vena caua dicebamus: quoniam igitur initium diſpenſationis ſanguinis alimentalis per eam debuit in iecore eſſe, ideò conueniẽs fuit vt in iecore vena amplior eſſet; non tamen ibi eſt eius magnitudinis initium, ſed in corde, licet aliquãto anguſtius ſit. Quod igitur ad iecur attinet, nõ poteſt illi facultatis altricis principatus attribui, ſed is ſoli cordi attribuendus eſt. Ad argumentum autem Galeni facilè reſpondemus: nam ſi de perfecto ſanguine loquamur, qui in nutritione fungitur officio agentis, negãda eſt minor; non enim iecur eſt huius generationis principium, ſed cor: ſi verò alimentalem ſanguinẽ, qui nutritionis materia eſt, intelligamus, neganda eſt maior; non enim vbi hic generatur, ibi eſt animæ ſedes, & membrum princeps, quia materiam ſubminiſtrare agenti eſt potiùs ſerui officium, quàm principis, quum præſertim in hoc quoque munere obeũdo pendeat iecur à corde, ſiquidem non ſanguificaret, niſi beneficio caloris vitalis ad ipſum per arterias delati: de iecore igitur argumentum Galeni nihil concludit. Sed neque de cerebro: nam cerebrum eſſe cognitionis, & motus inſtrumẽtum; non inficiamur; dicimus tamen nullam ibi cognitionem fieri, niſi beneficio ſpirituum vitalium: qui a corde illuc per arterias mittuntur, vt ipſemet Galenus cõfitetur, aſſerit enim in lib. 7. de Hippocratis & Platonis decretis, animal ex cerebri ſectiòne nullam in ſenſu & motu læſionem recipere, niſi ad aliquem cerebri ventriculum vulnus penetrauerit: quum enim ventriculi ſpiritu ſint repleti, inquit ex illius ſpiritus exinanitione animal remanere ſtupidum ſine ſenſu, & motu poſtea verò iterum reſtitui; quum iterum ijdem ventriculi ſpiritu repleantur, & hunc a corde ad cerebrũ per arterias mitti Galenus non negat: fatetur igitur non in ipſa cerebri ſubſtantia vim ſentiendi, ac mouẽdi ineſſe, ſed in ſolis ſpiritibus, qui in cerebri ventriculis concluduntur: ideò conſiderans Galenus ſpiritus reuera à corde prouenire, & ob id credere aliquem poſſe vim omnem cognoſcendi a corde tribui, ad hoc confugit, quòd ipſamet anima non in ſpiritibus, ſed in cerebri ſubſtantia reſidet, ita vt ſpiritus non ſint ipſius animæ ſedes, ſed ſint primum inſtrumentum, quo anima vtitur ad ſenſum, & ad motum efficiendum. Mirandum profectò eſt, quomodo, vt ſuam ſententiam tueretur, ad magnum hoc abſurdum confugerit: quum enim fateatur ſubſtantiam cerebri nullum habere ſenſum, & detractam etiã non afferre aliquam animali noxam, niſi ad vẽtriculos vulnus perueniat; quomodo ad id induci potuit, vt diceret ſubſtantiam cerebri eſſe præcipuam animæ ſedem? rationi enim conſentaneum eſt maximam fieri in toto animali læſionem, & omnium operationum impedimentum ex vulnere membri præcipui, in quo ipſa animæ ſubſtantia reſidere dicatur: adde quòd cerebrum eſt omnium membrorum frigidiſſimum, animæ autem conuenientior eſt locus calidus, quàm frigidus; tum quia nobilior potiùs qualitas eſt animæ attribuenda, quã ignobilior, quæ priuationis locum tenet; tum quia manifeſtum eſt animam omnes ſuas operationes edere per calorẽ: neque alicuius momenti hac in re eſt Galeni cauillus, dũ inquit cerebrum non eſſe frigidiſſimum, ſed eſſe omni calido aere calidius; cauillus enim eſt manifeſtus, ſiquidem neque Ariſtot. neque vllus alius ita vel cœcus, vel proteruus fuit, vt cerebrum nil penitus habere caloris, & abſolutè frigidiſſimum eſſe dixerit, ſed ſolùm comparatione aliorum membrorum animalis, præſertim autem viſcerum: quum enim omnia calorem habeant, minimum omnium habet cerebrum, & hac ratione frigidiſſimum dicitur, quia minùs calidum reſpectu calidioris inſtar frigidi eſt, & frigidi operam præſtat. Dicendum igitur eſt omnem ſentiendi, ac mouendi vim non a cerebro ſpiritibus, ſed cerebro a ſpiritibus tribui, proinde a corde, in quo primum generantur, & a quo ad omnes corporis partes per arterias deferuntur: & quoniã a ſubſtantia cerebri omnes nerui tanquã ſurculi deducuntur, ſiue ab ipſamet, ſiue a ſpinali medulla, quæ cum ea eſt coniuncta, vt ex colore cognoſci poteſt, neruus enim albus eſt, tanquam ipſa cerebri ſubſtantia aliquantum indurata, partem tamen mediam tenuiorẽ, ac molliorem retinens, tanquam portionem quandã cerebri; ideò pro cerebro in omnibus corporis partibus exiſtunt nerui, per quos cerebrum officium ſuum cum omnibus partibus communicat, ſed in nulla tamen corporis parte conſpicitur neruus ſine arteria; quare ſi recta ratione vti velimus, dicere debemus ſubſtantiam cerebri, & neruos eſſe inſtrumentum & ſenſuum omnium, tam internorum, quàm externorũ, & motus voluntarij, ſpiritum autem vitalem eſſe inſtrumentum prius, & primo mouenti propinquius; anima enim immediatè vtitur vitali ſpiritu, hic vtitur neruo, & tandem etiam neruus per muſculum mouet ſingulas partes: cerebrum igitur eſt inſtrumentum ſecundarium, quod vim recipit a ſpiritibus, ſic nerui omnes, cum quibus hoc miniſtrandi munus a cerebro communicatur. Quod autem a Galeno dicitur, ſecto, vel conſtricto neruo ſtatim muſculum motu priuari, nobis non officit; nã agens primarium, licèt inſtrumentis vim agẽ-

di

di tribuat, tamen viciſſim etiam eget inſtrumentis, ac miniſtris ipſi à natura aſſignatis, ita vt ſine illis agere nequeat: neque igitur ſpiritus: neque anima ipſa abſque neruorum miniſterio mouere poteſt, ſicuti neque nerui ſine anima, vel ſine ſpiritu vitali; ſimiliter enim experimur conſtricto, ſeu compreſſo brachio, vel crure, ita vt ſpiritus refluat ad interna, manere totum brachium, vel crus ſtupidum ſine ſenſu, & ſine motu, quamuis neruos obtineat integros, idq; etiam Galenus in 6. eorũ librorum cõfitetur: eſt igitur neruus neceſſarium animæ inſtrumentum ad ſenſum, & ad motum, ſic etiam ſpiritus; immo magis, quum immediatè inſeruiat primo agenti, & per ipſum facultas neruis ab anima tribuatur: quare neq; abſq; neruo, neque abſque vitali ſpiritu edere anima has operationes poteſt. Primatum autem cordis, & pendẽtiam omnium aliorum membrorum ab eo fatetur Galenus in illo 6 libro, dum inquit ſolum inter omnia viſcera cor, ſi eximatur, naturalem ſuam functionem ſeruare, & moueri: hoc enim dicens indicat cor à nullo alio mẽbro pendere, ſed habere in ſe animam radicatam, cætera verò omnia viſcera pendere à corde, & ab eo vim animalẽ recipere, quum ſeparata priuentur ſtatim ſuis functionibus. Ex his colligimus ſolutionem argumenti Galeni, quod a neruorum origine ſumitur: ego enim, qui in nullius verba iuraui, fateor neruos a cerebro originem ducere, conceſſa enim minore propoſitione nego maiorem, nõ enim illud eſt princeps membrum iudicãdum, a quo nerui oriuntur, ſed potius illud, a quo oriuntur ſpiritus: nam rationi cõſonum eſt, vt membrum princeps, & præcipua animæ ſedes ibi eſſe dicatur, vbi eſt origo primi, ac præcipui inſtrumenti, quo anima vtitur, non vbi oritur ſecundarium, & a primo mouente remotius inſtrumentum. Sed reſtat vt illud vnum refugium, ad quod ſe Galenus recipit, illi adimamus: videns enim non poſſe negari cerebri a corde pendentiam, dum conceditur ſpiritum, qui in cerebro eſt, in corde generari, & inde ad cerebrum mitti, hoc inficiari auſus eſt, vt plurium abſurdorum accumulatione errorem ſuũ inſigniorem redderet: dixit igitur duplicem eſſe ſpiritum; vnum vitalem, qui fit in corde, alterum verò animalem, qui non in corde, ſed in cerebro generatur, ita vt omnis cognitionis, & voluntarij motus principium ſit ſpiritus animalis, qui oritur in cerebro; proinde pars animæ nobiliſſima nõ in corde, ſed in cerebro reſideat, non negat quidem ſpiritum vitalem a corde ad cerebrum per arterias deferri, ſed inquit eum in arterijs eſſe vitalem, at in cerebro mutari a facultate cerebri in animalem, modũ etiam huius mutationis declarans, ait ſpiritum vitalem mitti primum a corde ad illum reticularem plexum, qui ſub cerebro eſt, & ibi aliquantum elaborari, deinde ab eo per arterias ferri ad ventriculos cerebri, vbi perfectius elaboratur, & exquiſitius concoquitur, & mutatur in animalem. Sed quiſquis intelligat quid ſit concoctio, cognoſcet hoc Galeni dicto nil poſſe pronunciari ineptius, concoctio enim fit a calore, quomodo igitur ſpiritus vitales calidiſſimi a cerebro frigidiſſimo concoqui poſſunt? at elaborantur (inquit) a cerebro, nos igitur cõſideremus quonam pacto elaborentur; certè nulla eſſe poteſt alia cerebri elaboratio, ſeu actio in ſpiritus, quàm refrigeratio, neceſſe eſt enim vt calidius a minus calido patiatur tanquam a frigido, atque refrigeretur, itaq; refrigerantur ſpiritus vitales in cerebro, & huius refrigerationis cauſa finalis, ſcopuſque naturæ manifeſtus eſt, ſic enim ad cognitionẽ aptiores redduntur, nimius namque calor impedimẽto eſt cognitioni, quia calor motum & agitationem efficit, cognitio autem quietem, & ſtabilitatem requirit, teſtatur hoc Ariſtoteles in libro 2. de Partibus animalium, cap. 10. dum ait calidioris ſanguinis agitationem refringere ſenſum, & clarius in 2. capite eiuſdẽ libri, dum inquit ſanguinem calidiorem plus habere roboris, ſed frigidiorem maiore ſentiendi, atque intelligẽdi vi eſſe præditum, & paulò poſt ibidem dicit eſſe ſuis contrarijs ingenioſiora illa, quæ ſanguinem frigidiorem, ac tenuiorem habent, quod autem ibi ab Ariſtot. de ſanguine dicitur, in ſpiritu quoque locum habere debet, ita vt vitalis ſpiritus, ſi aliquãtum refrigeretur, aptior ad ſenſum, & ad omnem cognitionem reddatur, ipſe quoque Galenus in lib. de Oculis aſſerit cerebrum calidius minus eſſe aptum ad contemplationem. Ex his igitur patet, quodnam cerebri officium ſit, & cur fuerit a natura conſtitutum, eius enim officium eſt, calorem ſpirituum moderari cognitionis gratia, & hãc ob cauſam factum eſt a natura frigidum & ſatis magnæ molis, in homine præſertim, qui maximè omnium ad cognoſcendum, & ad contemplandum natus eſt, vt plus vitalis ſpiritus contineret, atque ipſum refrigerando ad cognitionem idoneum redderet, quia frigus ſtabilitatem facit, calor autem agitationem, & mobilitatem, quæ cognitionem perturbat. Ad hunc ſenſum ſi trahamus illa, quæ ab Ariſtotele de cerebro in cap. 7. eiuſdem libri dicuntur, inanis redditur Galeni aduerſus Ariſtot. exclamatio in lib 8. de Vſu partium, quòd enim officium cerebri ſit calorem cordis moderari, aſſerere abſq; vlla abſurditate poſſumus, ſi id ſano modo intelligamus: quũ enim ſpiritus vitales ſint primum animæ inſtrumentum, & in corde generentur, & ab eo ad omnes partes mittãtur, ad eorum calorem moderandum dedit natura animalibus cerebrum, quod ſuo frigore calorem ſpirituũ, qui illuc mittuntur, imminuens, eos ad cognitionẽ redderet aptiores, ob id ſola

ſan-

ſanguinea animalia, vtpote calidiora, cerebrū habent, ſola namque frigido illo membro ad moderandum ſpirituum calorem indiguerūt. Vt igitur, quanta ſit cerebri præſtantia, & quis primatus, intelligamus, ita rectius, quàm Medici faciāt, philoſophari nos oportet: Princeps in regno ſuo omnia agere dicitur, nō quidem ipſe per ſe, & immediatè omnia, ſed per varios miniſtros, qui ab eo varijs muneribus præficiuntur, & vim agendi recipiunt: cerebrum autem non omnia agit, non enim nutrit, neque auget, neque ſimile generat, neque ad hęc munera obeunda vim vllam contribuit, neque obeuntibus imperat: igitur cerebrum non eſt membrum princeps, ſed eſt miniſter quidam principis, omnium tamen miniſtrorum nobiliſſimus, cui operatio omnium præſtantiſſima commendata eſt a principe, nempe cognitio, & is, qui cognitionem inſequitur, totius corporis, & ſingularum partium motus: at cor in nulla particulari actione occupatur: ſed in hac vna vniuerſali generandorum ſpirituum vitalium, per quos tanquam princeps dicatur omnes edere operationes: eos enim & ad cerebrum, & ad iecur, & ad omnes corporis partes mittit, per quos tribuit alijs membris auctoritatem & vim obeundi proprias ſingulorum functiones, cerebro ſentiendi, ac mouendi, ventriculo concoquendi, iecori ſanguificandi, manibus apprehendendi, & ſic reliquis omnibus: nullum enim membrum poteſt ſine ſpiritu vitali ſuam actionem exercere; omnium ergo membrorum pendentia a corde, & ipſius cordis principatus manifeſtiſſimus eſt: quò fit, vt in ſolo corde tanquam membro præcipuo ſit animæ ſedes ſtatuenda, & ipſi cordi omnes operationes tanquam primo agenti attribuendæ, ita vt maximè omnium cor & nutrire, & ſentire, & imaginari, & mouere, & reliqua omnia peragere dicatur, quemadmodum rex nouit omnia, quæ a miniſtris aguntur, eaque ſuo imperio agere dicitur. Quocirca nō abſque ratione ab Ariſtotele fuit primum ſenſoriū appellatum. Galenus tamen hæc conſiderans, mirabili ſubterfugio vſus eſt, & vt cordi principatum ſentiendi, ac mouendi adimeret, cerebroque tribueret, dixit duos in animali eſſe ſpiritus, vitalem, qui in corde, & animalem, qui in cerebro, non in corde generatur, & hūc eſſe primum inſtrumentum animæ cognoſcētis, quæ in cerebro reſidet. Ego autem miror, cur non plurimas ſpirituum ſpecies introduxerit: nam certum eſt ſpiritus a corde recedentes aliquam in alijs membris alterationem recipere, præſertim refrigerationem, ex maiore enim receſſu a fonte caloris neceſſe eſt vt eorum calor aliquantum imminuatur, & præterea a propriis ſingulorum membrorum temperaturis multas recipiūt varietates: quò enim magis ad frigus vergit membri temperies, eò magis remitti ſpirituum calorem oportet, maximè verò in cerebro, quod (vt diximus) frigidæ admodum eſt temperaturæ: itaque ſi hæc ſpirituum alteratio ſit diuerſorum ſpecie ſpirituum generatio appellanda, dicendum erit ſpiritus concoctiuos non in corde, ſed in ventriculo ex vitalibus a corde prouenientibus generari, ſic ſanguificatiuos ex vitalibus generari in iecore, apprehenſiuos in manibus, lactificatiuos in mām̄is, carnificatiuos in pluribus membris, & ſic alios plurimos, non eſt enim diuerſa ratio ab ea, qua Galenus dicit ſpiritus cognoſcitiuos, ſeu animales, non in corde, ſed in cerebro ex vitalibus generari: quid igitur? dicemuſne tot eſſe ſpirituum ſpecies, quot in diuerſis partibus operationes a ſpiritibus fieri cernuntur? an pudebit nos ita philoſophari, & huiuſmodi fabulis veritati tenebras offundere, ad imprudentes homines decipiendos? Nos igitur dicimus, differentiam ſecundū magis & minus, non variare ſpeciem: & quemadmodum aliàs oſtendimus, omnem calorem eſſe eiuſdem ſpeciei, licet alius alio intenſior ſit: ita ſpiritus omnes in toto animalis corpore eiuſdem eſſe ſpeciei, & vitales vocandos, & in ſolo corde generari: quòd ſi à diuerſis operationibus eos varijs nominibus diſtinguere quiſpiam velit, & illos, qui ſunt in manibus, apprehenſiuos appellare, qui verò in cerebro, animales, ſeu cognoſcitiuos, non prohibemus, dummodò ratione ipſius ſpirituum ſubſtantiæ accidentalem eſſe differentiam fateamur: ſic autem plures quoque artifices videmus ad varia opera varios caloris gradus adhibere, prout ſingulorum operum conditio poſtulat; coquus enim in cibarijs coquendis, atque condiendis modò plus, modò minus ignis ſubijcere conſueuit, eadem tamen eſt ſpecies ignis, idem ſpecie calor, quo ad omnia vtitur. Sed illud in artibus conſiderandum eſt, quod totam huiuſce rei veritatem, & Galeni errorem patefacit: certum eſt calorem non dici remiſſum, niſi aliquos gradus frigoris commiſtos habeat: quando igitur coquus remiſſo calore vtitur, vbi res coquenda talem poſtulat, operatio illa fitne a gradibus caloris, an a gradibus frigoris, qui remittere calorem illum dicuntur? certè nemo eſt, qui non gradibus caloris totam eam actionem attribuat: quod idem in omnibus alijs artibus, quæ calore vtantur, manifeſtum eſt, quandoque enim remiſſiore, quandoque intenſiore vtuntur; ſemper tamen calore dicuntur vti, non gradibus frigoris, niſi ad moderandum calorem. Sic de ſpiritibus in cerebro exiſtentibus, quos Galenus animales vocat, dicendum eſt; remittitur enim eorū calor a frigore cerebri, proinde a cerebro ſolos frigoris gradus recipiunt; at gradus caloris, quos retinent, habēt a corde: operationes igitur animales, quæ fiunt in cerebro, fiunt a gradibus

caloris

caloris illorum ſpirituum, non a gradibus frigoris, proinde a facultate manante a corde nō a facultate cerebri, niſi quatenus cerebrum frigore ſuo calorem ſpirituum moderando ita operam ſuam præſtare, & ad cognitionem cōferre dicitur: temperatus enim ad eas operationes calor poſtulatur, non tantus, quantus eſſet, niſi a cerebro imminueretur. Hoc ita ſeſe habere manifeſtum eſt cuilibet conditionē animæ conſideranti: quemadmodum enim cęleſtia corpora non frigus faciunt, ſed calorem, ita & animam non frigus, ſed calor inſequitur, quem Ariſtoteles in lib. 2. de Ortu animalium vitalem eſſe dixit, & proportione reſpondere elemento ſtellarū: argumento ſunt corpora mortuorum, cadauera namque omnia frigidiora ſunt, quàm viuentia, quia mors eſt caloris vitalis extinctio, quem viuentia recipiunt ab anima: quoniam igitur animam non frigus, ſed calor inſequitur, licet non ſummus calor, ſed moderatus; ideò ad omnes animales operationes anima non frigore vtitur, ſed ſolo calore vt inſtrumento, & eo quandoque maiore, quandoque minore, prout quælibet actio poſtulat; ob id ad calorem moderandum plura inſtrumenta molita eſt natura, potiſſimè verò cerebrum, quod maximè omnium frigidam habet temperaturam, vt calorem ſpirituum moderatiſſimum redderet ob eam, quam diximus, cauſam: per hoc tamen non ſtat, quin anima ad omnes ſuas operationes edendas calore vt inſtrumento vti dicatur, idque ab Ariſt. notatum legimus in lib. 2. de Partibus animalium, cap. 7. Quale autem temperamentum ex frigore cerebri, & ſpirituum vitalium calore fieri diximus, tale ex ſpiritu arteriarum, & neruo in alijs corporis partibus fieri exiſtimandum eſt; pro corde enim in alijs membris arteria eſt, & pro cerebro neruus: ideò non erat Galeno laborandum in quærendo quomodo per neruos ſpiritus animalis, qui vim ſentiendi, ac mouendi deferat, à cerebro ad membra mittatur, qua de re in ſeptimo illorum librorum inquir ſe dubitare, nec poſſe aliquid certi ſtatuere; etenim ſpiritu miſſo a cerebro membra non egent, quum ſatis eis ſit ſpiritus vitalis à corde per arterias delatus, qui neruis eam facultatem impertiatur. De ipſa igitur animæ ſubſtantia quomodo, & quo ordine ſit per omnes corporis partes diſtributa, hæc dicta ſint.

De Anima partitione ſecundùm quantitatem opiniones aliorum, & argumenta. Cap. X.

SEquitur vt animam ſecundum ſuam quātitatem, & extenſionem conſiderantes videamus, an verè ſit extenſa per vniuerſum corpus, ita vt tota ſecundū ſuam quantitatem in toto corpore ſit, non tota in parte, ſed potius pars in parte; an potius tota etiam in ſingula parte eſſe dicatur. Sunt qui dicant alias partes animæ præter rationalem eſſe extenſas ad extenſionem materiæ, quia ſunt formæ verè materiam informantes, & ita quamlibet earū eſſe totam in toto, non totam autem in parte, ſed partem in parte; at rationalem negant eſſe formam informantem, ſed dicunt aſſiſtere tātum homini, ſicuti nauta aſſiſtit naui, ideoque non eſſe extenſam ad extenſionem materiæ, ſed indiuiſibiliter tum in toto, tum in ſingula parte ineſſe. Sed de hoc in præſentia diſputare eſt ab inſtituto noſtro alienum: alibi opportunius conſiderabimus, an ſecundum Ariſtotelem omnis anima ſit forma informans materiam, an non omnis. Nunc autem de ſola anima informante ſermonem facientes quærimus, an omnis anima, quæ ſit forma dans eſſe corpori viuenti, & materiam informans, ſit quanta per accidens, & extenſa ad extenſionē materiæ, ita vt ſit pars in parte, an potius ſit tota in qualibet parte. D. Thomas hac in re diſtinctione vtendum eſſe exiſtimauit, neque idem de omni anima eſſe aſſerendum: animam quidem plantarum, & imperfectiorum animalium, quorum partes etiam diuiſæ viuunt, dixit eſſe extenſam ad corporis extenſionem, & ita totam in toto, ſed partem in parte, idque ſignificaſſe Ariſtot. in contextu 20. lib. 2. de Anima, dicentem in his eſſe in toto vnam animam actu, ſed plures poteſtate, quũ in parte ſeiuncta ab alijs remaneat anima: perfectiorum autem animalium animam negauit eſſe extenſam, & quantam, ſed indiuiſibilem eſſe dixit, & nullo modo quantam, nec per ſe, nec per accidens, proinde in toto eſſe indiuiſibiliter, ita vt tota etiam ſit in ſingula parte, ſiquidem nullas habet partes, quum nec per ſe, nec per accidēs diuidua ſit. Videtur igitur D. Thomas exiſtimaſſe animam non ſolum hominis, ſed & omnium perfectorum animalium, quorum partes ſeparatæ non viuunt, eſſe eiuſdem conditionis cum animabus cęleſtibus, nam & illæ ſuis orbibus adſunt indiuiſibiliter, ita vt ſecundum ſe totas adſint etiam cuilibet parti orbis. Albertus aliqua ex parte a D. Thoma non diſſentit: in eo quidem diſcrepat, quòd de omni anima negat eam ſecundum ſuam ſubſtantiam eſſe in omnibus partibus corporis, ſed dicit eam eſſe in ſolo membro præcipuo, quam ſententiam iam refutauimus: in eo etiam diſcrepat, quòd nullam viuentium diſtinctionē facit, ſed eandem in omnibus rationem vigere arbitratur: in eo autem conſentire D. Thomæ videtur, quòd inquit omnem animam illi parti, cui ineſt, ineſſe indiuiſibiliter, & totam eſſe in toto, & totam in ſingula parte: ita vt in corde anima inſit indiuidua, & quantitate, & partibus carens, proinde tota in qualibet cordis parte: ad hoc autem declarandum vtitur exē-

plo

plo puncti in linea, eſt enim in qualibet lineæ parte punctum, vbique tamen indiuiſibile, neque extenſum per lineam: & hoc exemplum accommodat Albertus ad declarandam rationem, cur partes animalis inſecti retineant animam ſeparatæ; quum enim id ſignificare videatur totum animam eſſe per corpus extēſam, ipſe hoc negans ait, ita ibi animam ineſſe, vt in linea punctum, vbicunque enim notetur punctum in linea, ibi eſt indiuiſibile, tamē ſi in eo ſecetur linea, duo puncta fiunt, quia vtraque lineæ pars retinet punctum: ſic igitur etiam in planta, & in animali inſecto anima, cui ineſt, indiuiſibiliter ineſt, ſeparatis autem partibus adhuc in ſingulis remanet eodē modo vt indiuiſibilis: hæc Alberti ſententia fuit. Nos autem de eo, in quo a D. Thoma Albertus diſcrepat, nihil in præſentia dicemus, nempe quòd ipſa animæ ſubſtantia inſit ſoli membro præcipuo. iam enim in hoc Alberti ſententiam reiecimus; reſtat igitur vt nunc de illo ſolum, in quo conueniunt, diſputemus, nempe an anima, quæ ſit forma verè informans materiam, poſſit indiuiſibiliter, & abſque extenſione ineſſe illi, cui ineſt, ita vt ſit etiā tota in qualibet parte viuentis corporis ab ea informati. Referemus igitur in primis argumenta, quibus hæc opinio cōprobari videtur, mox quid ſentiendum ſit conſiderabimus. Præcipuum argumentum, quo inniti videtur Thomas, eſt hoc: primo loco ipſe hoc diſcrimen declarat animæ, & formæ corporis inanimati, quòd forma inanimati eodem protſus modo ſeſe habet ad totum, & ad partes, neque vlla eſt partium pendentia inter ſe ratione formæ, quum nulla dici poſſit præcipua magis, quàm aliæ: anima verò longe diuerſo modo ad totum animatū, & ad eius partes ſe habet, variis enim inſtrumentis eget, quæ omnia in toto corpore habet, ſed non in ſingula parte omnia: hæc autē diuerſitas totius & partium parua admodum eſt in plantis, quia ſi in ramo nō ſunt actu omnia, quæ ſunt in tota arbore, ſunt ſaltem poteſtate, ideò anima eſt ibi extenſa per partes, & ad corporis diuiſionem diuidua: in animalibus autem inſectis eſt maior diuerſitas, quoniam anima in vna corporis parte non habet omnia neceſſaria inſtrumenta, nec actu, nec poteſtate, tamen non tanta eſt diuerſitas, vt anima nō poſſit in parte aliqua ſeparata ſeruari modico ſaltem tempore; quocirca in his quoque anima ad corporis extenſionem extenſa, ac diuidua eſt: at in animalibus perfectis tanta eſt totius, & partium ſingularum diuerſitas, vt anima longè diuerſis modis ad totum, & ad partes ſe habeat: quia in parte non ſolum non habet omnia organa, ſed neque aliquid habet, quòd poſſit eam per vllum quamuis breue tempus ſeruare poſt ſeparationem partis a toto: ideò toti tantum dicitur propriè ineſſe, nō partibus ſingulis, niſi quatenus cum omnibus communicatur indiuiſibiliter: hoc ita declarato, ſic Thomas argumentatur: illa forma, quæ lōgè diuerſo modo ſeſe habet ad totum, & ad partes, non eſt extenſa, neq; ad corporis diuiſionem diuidua: eiuſmodi eſt anima perfectorum animalium: ergo non eſt extēſa, ſed cuilibet parti indiuiſibiliter ineſt. Secundum argumentum pro Thoma à Caietano adducitur tale; de omni forma extenſa ad extenſionem materiæ verum eſt, quòd in maiori corpore eſt maior virtus, & in minore minor, ſed hoc non eſt verum de anima, ergo anima non eſt extenſa: maior manifeſta eſt: minor probatur, quia homo aliquis minor eſt validior homine maiore, & animalia quædam minora multò validiora ſunt aliis maioribus; bos enim eſt maior leone, & leo eſt validior boue. Tertiò inquit Caietanus: ſi anima eſſet extenſa per omnes corporis partes diuiſibiliter, manus ſeparata a corpore deberet aliquandiu viuere, quia non poſſet in manu interire anima ſubitò abſque vlla præuia alteratione. Addere in confirmationem poſſumus exemplum puncti in linea, quo vtitur Albertus, & Ioan. quoque Bacconius in 3. Sentent. diſtinct. 18. quemadmodum enim in omni parte lineę ineſt punctum indiuiſibiliter, & diuiſa linea remanet in vtraque eius parte punctum; ita videtur de anima eſſe concedēdum eam in ſingulis corporis partibus indiuiſibiliter, & abſque extenſione ineſſe.

Vera ſententia, & eius comprobatio.

Cap. XI.

HAec Thomæ opinio de animalibus perfectis, vt ego arbitror, eſt ab Ariſtotele aliena, itidem & Alberti ſententia de viuentibus omnibus, quòd anima cui ineſt, ſeu toti, ſeu parti præcipuè, indiuiſibiliter inſit, ac ſine extenſione: credo enim in philoſophia Ariſtotelis firmam & irrefragabilem eſſe hanc propoſitionem, omnis forma informans materiam, & conſtituens compoſitum, eſt extenſa ad extenſionem materiæ, proinde tota ſecundum extenſionem ſuam in toto eſt, nō tota autem in parte, ſed pars in parte: colligatio enim & vnio formæ cum materia ad vnum compoſitum conſtituendum, hoc neceſſariò efficit, vt æque vtraque extendatur, & in parte materiæ ſit pars formæ: per hoc enim diſtinguitur forma informans a non informante, quæ ſolum aſſiſtat ad regendum, ſicuti nauta aſſiſtit naui: hæc enim non eſt alligata materiæ, neque per eam extenſa, neque ſpeciem conſtituit per ſuā præſentiam in materia, proinde nullas partes habet, ſed cuilibet corporis parti tota ineſt indiuiſibiliter: ſed forma conſtituens compoſitum, & ipſum in ſpecie collocans, & dans eſſe

cunctis illius partibus, neceſſe eſt vt ad diuiſionem corporis diuidatur: ſicut enim albedo nõ eſt per ſe quanta, neque diuidua, ſed fit quanta, ac diuidua per accidens ratione materiæ, in qua ineſt, vt ait Ariſtoteles in libro Categoriarum in capite de qualitate; ita de omni forma materiam informante dicendum eſt, nam eadem in omnibus ratio viget, pars enim informans vnam corporis partem, non informat aliam: & quiſquis illa omnia bene conſideret, quæ a Latinis dicuntur, ad probandum animã eſſe in qualibet parte totã, manifeſtam in eorũ dictis ambiguitatem animaduerteret; de ipſa namque animæ ſubſtantia verum eſt id, quod dicunt ſicut enim tota, & integra eſt albedinis eſſentia in parte parietis, nec minus, quàm in toto pariete; ita in ſingula viuentis parte ineſt eſſentia animæ integra, non tamen tota ſecundum quantitatem, quam per accidens adepta eſt ex coniunctione cum corpore: quẽadmodum etiam albedo in qualibet parietis parte, etſi tota ineſt ſecundum eſſentiam, non tamen ineſt tota ſecundum ſuam extẽſionem & quantitatem; nam illa, quæ in alia parte parietis ineſt, in hac parte non ineſt: hanc Ariſtotelis ſententiam fuiſſe manifeſtum eſt in contextu. 7. lib. 3. de Cęlo, vbi dicit nullũ diuiſibile eſſe poſſe in aliquo indiuiſibili, quare neque indiuiſibile in aliquo diuiſibili toto; nempe idem numero indiuiſibile, ſed non diuerſa numero, vt diuerſa ſunt puncta in linea; quæ ab aduerſarijs conſiderantur; etenim, vt modò dicebamus, materiæ, & formæ informantis coniunctio hoc neceſſariò efficit, vt vna ad alterius extenſionem extendatur. Sed clariſſima eſt Ariſtotelis ſententia in context. 78 lib. 8. Phyſic. vbi ad oſtendendum primum motorem non eſſe formam materialem, ſed abiunctam a materia, hoc fundamentum ſtatuit, ꝙ forma materialis diuiditur ad diuiſionem materiæ, ita vt in parte materiæ ſit pars formæ, non forma tota; ex quo ita conſtituto fundamento faciens diuiſionem formæ ex diuiſione magnitudinis, in qua eſt, oſtendit nullam formam materialem poſſe mouere perpetuò: at ſi fieri poſſet vt aliqua forma materiam informans ſingulis materiæ partibus indiuiſibiliter ineſſet, & in ſingulis tota, illud Ariſtotelis fundamentum euerteretur, & tota illa argumentatio corrueret; nam dicere aduerſarius aliquis poſſet, primum motorem eſſe formã materialem, non tamen extenſam ad materiæ extenſionem, proinde nullam eius fieri partitionem poſſe, quia in ſingula parte eſt tota. Aliqui tamen ſunt, qui licet hac in re ſententiam noſtram tueantur, tamen putant argumentum hoc aduerſus Thomam nihil habere efficacitatis: quia quum Ariſtoteles ibi dicat, ſi forma materialis tanto tempore mouere poteſt, eius dimidium minore tempore mouebit, præſupponit talem eſſe illam formam materialem, quæ in parte materiæ ſeparata ab alijs partibus ſeruetur aliquãdiu; dicere namque non poſſumus dimidium illius formę mouere tanto tempore, niſi ſtatuamus illam in partibus a toto ſeparatis adhuc ſeruari; Thomas autem diceret animam perfectiorum animalium nõ eſſe eiuſmodi, ſed eſſe talem, quæ in toto tantum ineſſe poſſit in partibus autem ſeparatis minimè ſeruetur: quare argumentũ nihil habet roboris aduerſus Thomam. Sed hæc eorum conſideratio mihi probari nullo modo poteſt: quia ſi admittatur, ſimiliter ratio illa Ariſtotelis corruit, & nullam prorſus vim habet ad demonſtrandam primi motoris abiunctionem a materia; aduerſarius enim dicere poſſet, primum motorem eſſe quidem formam materialem, ſed talem, quæ in partibus ſeparatis non ſeruetur; qualis eſt anima perfectiorum animalium. Ego igitur puto argumentum illud contra Thomam ad mentem Ariſtotelis declarandam eſſe optimum; quoniam Ariſtotelis conſideratio eo in loco eſt vniuerſalis, & abſtracta ab hoc formarum materialium diſcrimine, quòd aliæ ſeruentur, aliæ non ſeruentur in partibus a toto ſeparatis: ſed mentalem tantum diuiſionem ibi Ariſtoteles facit, ſtatuens hanc eſſe communem conditionem, ac legem omnium formarum materialium, tam ſubſtantialium, quam accidentalium, vt in tota materia ſit forma tota, in parte autem materiæ ſit pars formæ; hoc enim tanquam certum conſtituens argumentatur a partitione mentali, tum magnitudinis, tum formæ in ea exiſtentis, non a diuiſione reali; quam fieri poſſe ſtatuat; ſic enim ratio nullius momenti fuiſſet, quemadmodum etiam prædicto fundamento de formarum extenſione non conſtituto, nullam prorſus haberet efficacitatem. Id autem, quod multos in errorem traxit, fuit, quoniam aliud eſt formam ineſſe in cunctis partibus corporis, aliud eſt eam remanere in iiſdem ſeparatis a toto; nam in omnibus partibus ineſſe eſt commune omni formæ informanti materiam, at in ſingulis remanere poſt earum ſeparationem non omnibus competit: viuentibus enim vel nullo modo competit, vel imperfectè; & in his licet realem diuiſionem in partes cum formę conſeruatione facere nequeamus, mentalem tamen poſſumus, & conſiderare in hac corporis parte eſſe partem formæ illi reſpondentem, & partem potentiæ motricis, vt ibi conſiderat Ariſtoteles, nam potentiæ imminutionem ſumere aliundè non poteſt, quàm ex partitione extenſionis formæ, quam ibi præcipuè reſpicit: non enim de ipſa tantum vt motrice probare ibi vult Ariſtoteles abiunctionem a materia, ſed ipſiuſmet motoris, & argumentum ſumit ab eius partitione, quæ fit neceſſariò cum partitione

tione magnitudinis, ſi eſt in magnitudine tanquam informans, & hanc ipſius partitionem neceſſario inſequitur partitio etiam facultatis motricis. Ad horum autem confirmationem ſimile quiddam notare apud Ariſtotelem poſſumus in contextu 20. libri 1. de Anima, vbi probare volens facultates animæ non eſſe in animali diſtinctas loco, ſumit argumentum ab animalibus inſectis, quorum partes ſeparatæ iunctas retinēt omnes animæ facultates; nam certum eſt Ariſtotelem non de ſolis animalibus inſectis id oſtendere velle, ſed de omnibus, nullo excepto: tamen argumentum, quo vtitur, non habet locum in animalibus perfectis, quia in eorum partibus ſeparatis nulla animæ facultas ſeruatur; facit ergo in his mentalem tantum diuiſionem, & ex animalibus imperfectioribus oſtēdit idem eſſe dicendum in alijs perfectioribus: quòd ſi quis contendere vellet id non eſſe verum, niſi vbi poſt partium ſeparationem omnes animæ partes in ſingula remanere cernuntur, illa Ariſtotelis contra Platonem argumentatio vana redderetur; quia de ſolis inſectis animalibus probaret, non de alijs. Sic igitur patet validiſſimum inde argumentum ſumi ad Ariſtotelis ſententiam hac in re cognoſcendam. Ioannes autem Bacconius in 3. Sententiarum, diſtinct. 18. artic. 3. locum illum expendens veritatem ſub nube inſpexiſse videtur, ſed eam plenè aſſequutus non eſt; dixit enim argumentum illud Ariſtotelis eſſe efficax ſecundum propoſitiones phyſicas communes, ſed non eſſe efficax ſecundum propriam conſiderationem animæ intellectiuæ; eſt enim propoſitio vniuerſalis in naturali philoſophia, omnem formam dantem eſſe materiæ extendi ad materiæ extenſionem. Sed hæc non eſt vera de anima intellectiua. Sed rectius philoſophatus eſſet, ſi dixiſset validum eſſe argumentum ſecundum conſiderationem vniuerſalem, & mente abiunctam à diuiſione reali, illudque in omnibus, nullo excepto, locum habere; ſed non eſſe coarctandum ad realem partitionem, quia ſic inualidum redderetur, propterea quod neque de anima intellectiua, neque de plurium brutorum animalium anima aliquid haberet efficacitatis, quum hæ facta reali diuiſione in magnitudinis partibus non ſeruentur. Quòd autem lapſus ſit Bacconius in intelligenda vi argumentationis Ariſtotelis, patet, quia iuxta eius ſententiam ratio Ariſtotelis eſt prorſus inefficax: nam aduerſarius diceret partitionem illam fieri non poſſe, quia primum mouens eſt intelligentia, quæ dat quidem eſſe corpori, & hac ratione eſt forma materialis; diuidi tamen non poteſt, quoniam ad extenſionem magnitudinis extenſa non eſt; quamobrem non probaret Ariſtoteles primum motorem à materia abiunctum eſſe: itaque ſi ratio illa Ariſtotelis valida eſſe debet, eo modo, quem diximus, intelligenda eſt; ſic enim eſt validiſſima, nempe eo fundamento conſtituto, quòd omnis forma informans materiam extenſa eſt ad materiæ extenſionem. Præterea ad mentem Ariſtotelis declarandam ſumitur argumentum etiā ex contextu nono, libro ſecundo de Anima, vbi ab oculo ad totum animal argumentatur, & probat ita ſe habere partem animæ ad totam animam, vt ſe habet pars animalis ad animal totum; putat ergo animam habere partes ſecundum extenſionem, & in parte corporis partem animæ ineſſe, totam verò animam in toto animali.

Contrariorum argumentorum ſolutio.
Cap. XII.

RESTAT vt argumenta pro Thoma & alijs adducta ſoluantur. Ad primum, in quo Thomas conſiderat animam ad corpus totum, & ad partes diuerſis modis ſe habere, dicere poſſumus, argumentum hoc primo ipſo aſpectu ipſiuſmet ſententiam oppugnare; videtur enim rationi cōſentaneum, vt forma, quæ alio modo ſe habeat ad totum, alio ad partes, alio etiam modo inſit in toto, & alio in partibus: quoniam igitur toti tota ineſt, non debet ſimiliter cuique parti ineſſe tota, ſed pars parti: ipſe tamen ex eo quòd alio modo ſe habet ad totum, & ad partes, oſtendere nititur eam eodem modo ineſſe toti, & cuilibet parti, nempe omnibus indiuiſibiliter, quod quidem fundamento ab ipſomet Thoma iacto conſonum eſſe non videtur. Sed diligentius argumentum hoc conſiderando, dicimus animam ad corpus referri duobus modis; vno modo, vt eius formam, & actum primum, à quo in ſpecie conſtituitur; altero modo, vt corpore à ſe informato vtentem tanquam inſtrumento ad operandum, & vt ei tribuentem actum ſecundum: priore igitur modo dicimus animam eodem modo ſe habere ad totum, & ad partes, quatenus informat, ac perficit tum totum, tum partes omnes; proinde minorem propoſitionem hac ratione veram non eſſe, ſed veram eſſe ſecundo modo: anima enim quatenus vtens non eodem modo ſe habet ad partes ſingulas, quo ſe habet ad totum; in toto enim habet omnia organa neceſſaria, in ſingulo autem membro non omnia: ſed quum his duobus officijs anima fungatur in corpore, tum informandi, tum vtendi, dicimus extenſionem animæ ſequi primum ſolum officium, non ſecundum, quia neceſſe eſt omnem formam informantem totum, & partes extenſam eſse ad extenſionem materiæ, licet diuerſis modis vtatur toto, & partibus: ad argumentum igitur dicimus, ſi ſumatur relatio animæ ad corpus ratione informationis, negandam eſse minorem;

r.... ; anima enim hac ratione ita ſe habet ad partes, vt ad totum;ſi vero ratione vſus, & operationum, negandam eſſe maiorem, quia etiamſi aliter ſe habeat ad totum, & ad partes ratione vſus, tamen dummodo eodem modo ſe habeat ad hæc omnia ratione informationis,debet eſſe extenſa,& ad corporis diuiſionē diuidua:quare argumentum Thomæ prorſus inefficax & fallax eſt. Ad ſecundum dicimus, propoſitionē illā, in maiori corpore vis maior ineſt, eſſe intelligendam cæteris paribus; non eſt enim comparandus leo cum boue,qui ſpecie differunt,quia ſic etiam dicere poſſem,paruum ignem magis calfacere,quàm magnum aerem, neque tamen ſequitur formas horum elementorum non eſſe extenſas: neque cōparandus eſt paruus homo, qui ſit ſanus, & validus cum magno malè temperato, & malè affecto;nam propter meliorem temperaturam, vel propter bonam valetudinem poterit eſſe validior homo paruus homine magno; ſed ſi tēperatura, & alia omnia ſint paria in duobus hominibus, magno, & paruo, dico magnum hominem ſemper eſſe paruo validiorem, & vniuersè in omnibus maiorē eſſe vim in maiori corpore,quàm in minori eiuſdem ſpeciei & cæteris omnibus partibus exiſtentibus.Ad tertium ſumptum à manu abſciſſa iam reſpondimus,dum aduerſus Albertum de animæ ſubſtantia diſputauimus. Poſtremum verò, quod ſumitur à ſimilitudine puncti in linea, vanum prorſus eſt, quia neganda eſt ſimilitudo; non eſt enim ita punctum in omnibus partibus lineæ,vt eſt anima in toto viuente corpore:punctum enim non eſt in partibus lineæ actu, ſed poteſtate,neque dat eſſe ipſi lineæ;anima verò dat eſſe corpori animato vt eius forma, & eſt actu in illo,immo eſt actus ipſius: ideo ſi punctum eſt in linea indiuiſibiliter,nō oportet animam eſſe in corpore indiuiſibiliter, ſed potius oportet eam eſſe extenſam ad extenſionem materiæ.Præterea anima in toto corpore,& in ſingulis partibus vna & eadem numero eſſe dicitur, punctum verò non idem numero eſt in omnibus lineæ partibus, ſed plura, & infinita, quare non eſt idonea comparatio.

An anima ſecundum omnes ſuas facultates ſit in ſingula parte corporis, aliorum ſententiæ & argumenta. Cap. XIII.

SVPEREST huius noſtræ diſputationis tertia pars, in qua conſiderandum eſt, an anima vt totum quoddam (vt Latini vocant) poteſtatiuum,ſit tota in qualibet corporis parte. hoc eſt,an in ſingula parte corporis habeat omnes ſuas facultates ſimul iunctas,an potius in ſingula parte vnam tantum habeat facultatem, vel plures, non tamen omnes, ita vt potentia viſiua ſit in oculo, non in manu, neque in pede. Hac de re diſceptatio fuit inter expoſitores Ariſtotelis, tum antiquiores, tum recentiores,nam vtraque pars ſectatores habuit: alij namque dixerunt,in qualibet corporis parte omnes ineſſe facultates,alij verò hoc negarunt. Hanc poſteriorem ſententiam ſequutus eſt Albertus: quum enim putauerit animam ſecundum ſuam eſſentiam non eſſe in omnibus corporis partibus, ſed in vna tantum præcipua, neceſſe eſt vt dicat tranſmitti ab ea ad alia membra varias facultates, per quas membra inter ſe diſtinguātur, vt viſiuam ad oculos, olfactiuam ad nares, & ſic de reliquis, proinde non ſimul eſſe omnes in eadem corporis parte. In hac opinione videtur fuiſſe Ioan.Grammaticus in interpretatione contex.20.lib.2.de Anima, non quidem quòd ſemper facultates diuerſæ diuerſas corporis partes obtineant, ſed quòd non omnes ſimul iunctæ ſint in qualibet parte; vt ſi dicamus eſſe in lingua facultatem guſtatiuam,& facultatem tactiuam,& facultatem nutritiuam, at non facultatem viſiuam. Hanc ſententiam aliqui poſteriores ſequentes, eam pluribus argumētis probare niſi ſunt,ea tamen omnia ad huius vnius argumenti vim rediguntur;natura nihil fruſtra facit,ergo vbi non poteſt fieri operatio alicuius facultatis, ibi nec facultas ipſa eſſe poteſt, nam facultas gratia operationis eſt,fruſtra igitur poneretur, vbi fieri operatio non poteſt; quòd autem non in qualibet corporis parte fieri omnes operationes poſſint per ſe manifeſtum eſt, neque enim in manu, neque in pede fit viſio. Sed ex ipſis quoque organis idem oſtēditur:quum enim cuilibet facultati ſint neceſſaria propria organa cuique aſſignata à natura, ſine quibus operari non poteſt, organa autem non poſſint ſimul eſſe omnia in eadem corporis parte, non poſſunt in eadem parte corporis omnes operationes fieri: ideo ex ipſis quoque inſtrumentis argumentantur;vbi enim non ineſt inſtrumētum cuique facultati neceſſarium ad operandum, ibi neque facultas ipſa ſtatuēda eſt; quoniam igitur in pede non eſt oculus,dicendum eſt potentiam viſiuam in pede non eſſe:quemadmodum & è conuerſo vbi facultas nō ineſt, ibi fruſtra inſtrumētum poneretur;nam in pede fruſtra eſſet oculus, quum ibi facultas viſiua non inſit,ideo natura non dedit oculum pedi,quia nihil vnquam fruſtra facit.Confirmant teſtimonio Ariſtotelis in ſecundo libro de Cœlo, contex.50. vbi dicit,ſi natura dediſſet aſtris facultatem ambulandi, ſeu progrediendi, vtique dediſſet eis etiam inſtrumentum talis motus,ſignificans non poſſe in aſtris eſſe hanc facultatem, quia ibi eſſet fruſtra. Similiter in 3. lib. de Anima, contex.44 inquit, ſi ſtirpes haberent facultatem loco motricem, inſtrumenta quoque talis motus haberent,at inſtrumenta non habent, ergo neque facultatem: quare apud

apud Ariſtotelem efficax ſemper eſt argumentum hoc, non eſt ibi inſtrumentum talis operationis, ergo neque facultas operandi ibi ineſt. Ex altera parte illis, qui dicunt in ſingula corporis parte eſſe omnes animæ facultates, argumenta non deſunt. Primum quidem vtuntur argumento valde efficaci: in qualibet corporis parte ineſt ipſa animæ ſubſtantia, ergo in qualibet ſunt omnes facultates: vel enim facultates ſunt idem cũ animæ eſſentia, vel ſunt qualitates eam inſequentes, ſi idem, omnino neceſſariũ eſt, vt vbi eſt anima, ibi ſint omnes facultates; ſi vero ſunt qualitates eſſentiam animæ conſequentes, ſimiliter oportet animam in qualibet parte corporis eſſe his omnibus prę ditam; quemadmodum neceſſe eſt vbicunq; eſt Sol, ibi eſse lumen, quòd cum conſequitur, & vbicunque eſt homo, ibi eſse riſibilitatem: neque eadem eſt ratio de facultatibus, ac de organis, nam facultates, quum ſint incorporeæ, poſſunt in qualibet parte ſimul omnes exiſtere; organa verò corporea ſimul exiſtere nequeunt, quia non datur penetratio corporum, ſed neceſsariò diſiuncta ſunt. Cõfirmatur hęc ſententia teſtimonio Ariſtotelis in contex. 20. lib. 1. de Anima, vbi argumento ſumpto ab animalibus inſectis, oſtẽdit facultates animæ non diſtingui loco, ſed in ſingula corporis parte ineſſe omnes, & quum ibi multas nominet, nempe motricem, ſenſibilem, phantaſiam, & appetitum, vult vt idem de omnibus intelligamus, quoniam ea demonſtratio non debet eſſe particularis, nam ſtatim in contex. 21. inquit, dubium eſſe de facultate ſpeculatiua, ſed poſtea in 22. ſubiungit, verum eſse de cæteris omnibus id, quod prius dixerat, eas locis ſeparatas non eſse ſed ſola ratione ſeparabiles. Eadem eſt Alexandri ſententia in cap. vlt. lib. 1. de Anima, vt ibi legere poſſumus. Eandem ſequitur Simplicius in contex. 19. & 20. libri 2. de Anima. vbi quum eam Ariſtot. attribuat, aduerſus ipſam facit hanc obiectionem: ſenſus externi loco diſtincti ſunt, nam facultas viſiua non eſt in omnibus partibus corporis, ſed ſolũ in oculis, ſic olfactiua in ſolis naribus, ſic auditiua in ſolis auribus, ergo hæ facultates locis diſiunctæ ſunt: ſed ſoluens inquit, nil aliud per hoc probari, quàm inſtrumenta corporea locis diſtincta eſse, at non facultates; etenim hæ in qualibet corporis parte inſunt omnes, quoniam in qualibet parte eſt anima. Themiſtius quoque tum in calce 1. libri de Anima, tum in contex. 20. lib. 2. clarè dicit omnes animæ facultates, quæ in toto corpore ſunt, eſse etiam in qualibet parte, ſed ſola earum organa eſse locis diſtincta, quia ſunt corporea, nec datur corporum penetratio. Habemus etiam de Ariſtotelis ſententia teſtimonium Ioan. Grammatici, qui in contex. 20. lib. 2. de Anima, fatetur Ariſtotelem exiſtimaſse omnes animæ facultates eſse ſimul iunctas in qualibet corporis parte, licet ipſe in hoc ab Ariſtotele diſsentiat, & contrariam opinionem ſequatur, ſicut antea dicebamus.

Vera ſententia, & eius declaratio.
Cap. XIIII.

IN hac difficultate ego ſentẽtiam mediam ſequẽdam eſse arbitror, per quam videntur duæ prædictæ cõtrariæ opiniones, & argumentationes modo aliquo inter ſe conciliari: puto enim facultates animæ in qualibet corporis parte omnes aliqua ratione ineſse, aliqua etiã ratione non ineſse quum enim iam diximus eas eſse qualitates manantes quidem ab anima vt à principio, & origine, ſed in corpore animato receptas vt in ſubiecto; dicendum videtur omnes in qualibet corporis parte ineſse ſecundum originem, ſed non ſecundum ſubiectum, ita vt per hanc diſtinctionem, originaliter, & ſubiectiuè (ſic enim nobis in pręſentia more Latinorum loqui liceat) omnis hæc in re difficultas tollatur: nam viſiua facultas eſt in ſolo oculo, vt in ſubiecto, ſed originaliter eſt etiam in pede, etenim in pede eſt anima, quam illa facultas inſequitur, ita vt reciperet pes facultatem viſiuam, ſi haberet oculum. Sententia hæc ex ipſa rei conſideratione fit manifeſta, & per eam prædicta contraria argumenta ad rectum ſenſum, & ad conciliationem rediguntur: nam ſi anima ſuapte natura omnes operationes edere apta eſt, neceſse eſt, vt vbi eſt eſsentia animæ ibi ſit etiam hæc aptitudo, quæ ab ea emanat, & potentia, ſeu facultas appellatur, & in hoc ſenſu poſterioris ſectæ argumentum efficax eſt. Sed quoniam facultates in corpore animato recipiuntur, nihil autem in materia recipitur, niſi ad id recipiẽdum idonea, non recipitur in qualibet corporis parte facultas viſiua, quia non omnis pars ad eam recipiendam apta eſt, ſed ſolum oculus, & hac ratione argumẽtum prioris ſectæ validum eſt. Neque nos ad hanc noſtram ſententiam comprobandam alijs argumentis vti volumus, quàm illiſmet, quibus alij contrarias illas opiniones tutati ſunt; patet enim vtramque eorum ſententiam aliqua ex parte veram eſse: Sed quoniam ipſi hanc diſtinctionem non animaduerterunt, ideo diſcordes in ſuo certamine perſtiterunt. Huic etiam noſtræ ſententiæ ſuffragãtur verba Ioan. Gãdauenſis in ſua quęſtione, dubius enim eſt, vtra duarum contrariarum opinionum verior ſit, & ait vtramlibet defendi poſse, & veriorem quidem ſibi videri illam, qua dicitur in omni corporis parte omnes facultates ineſse, ſed alteram eſse apparentiorem: quum enim de facultatibus iudicium ex operationibus faciamus, ibi tantum videtur eſse facultas, vbi fit operatio; quocirca

hæc quoque ſententia defendi ſine abſurditate poteſt: itaque vidit vir ille ſub nube ipſam rei veritatem, ſed eam, quam diximus, diſtinctionem ignorans ſe explicare nequiuit. De facultatibus autem animæ rationalis, quas alibi declarauimus, manifeſtior res eſſe videt: quū enim hæc animæ pars nullum habeat organū proprium, habet vbique ſuas facultates; ſed quia non poteſt operari non operante phantaſia, ideò ibi videtur intellectio fieri, vbi fit imaginatio; proinde ſi in pede ineſſet phantaſiæ organum, ibidem etiam intellectio fieri videretur. Sed huius noſtræ ſententiæ veritas clarior fiet, ſi omnia ab alijs adducta argumenta diligentius expendamus, & quantum roboris habeant, conſideremus.

Contrariorum argumentorum ſolutio.
Cap. XV.

PRioris ſectæ argumentum erat: ſi in qualibet corporis parte ineſſent omnes facultates, ibi eſſent fruſtra, quia fruſtra eſt facultas, cuius non poteſt eſſe operatio: ad hoc dicimus totum eſſe concedendum, ſi intelligant ſubiectiuè, hoc enim tantum eo argumento oſtenditur; ſi verò originaliter, negamus conſequens: ad probationem autem dicimus neceſſarium fuiſſe, vt vbi eſt anima, ibi ſint originaliter omnes eius facultates, quia non poteſt animæ eſſentia non eſſe fons omnium facultatum ſuarum; vt autem non ſint fruſtra, ſatis eſt ſi in aliqua corporis parte recipiantur; quū enim organa ſint corporea, nec ſimul eſſe, ac ſe penetrare queant. neceſſe fuit ea locis diſtingui: a tota igitur animæ ſubſtantia, quæ in toto corpore eſt, quælibet facultas emanat; recipitur tamen quælibet in vna tantū parte, quę ad eam recipiendam apta eſt, non in omnibus; illi igitur, qui ſic argumentantur, in eo errare videntur, ꝙ partes animalis ſumunt tāquam plura animalia, quum tamen omnes ſint vnum tantum animal, in quo nulla facultas animæ fruſtra eſſe dicitur, dummodo in aliqua corporis parte poſſit ſuam exercere operationem. Si quis verò obijciat cœcum ab ortu, in quo facultas viſiua fruſtra eſſe videtur; dicendum eſt nō poſſe omnino negari in natura id, quod eſt fruſtra: quod n. dicitur, naturam nihil fruſtra facere, intelligendum eſt de effectibus vniuerſalibus omnibus, nullo excepto, de particularib. verò non quidē omnibus, ſed maxima ex parte, propterea quòd effectus naturæ quādoque impedimentum recipiunt, & propter materiæ defectum aliqua præter conſilium naturę eueniūt, cuiuſmodi ſunt oculi ad videndū inepti. Vel dicamus id de omnibus vniuerſe verum eſſe, ſi intelligatur ſecundum intentionem & conſilium naturæ; quicquid. n. a natura fit ſecundū eius conſilium & intentionem, id nunquam poteſt eſſe fruſtra. Ad verba autem Ariſtot. facile eſt reſpondere; vtique enim fruſtra in Cęlo poneretur facultas ambulandi, quum nulla in Cęlo pars ſit, in qua recipi poſſit: ſic fruſtra in plantis eadem facultas ineſſet, quum in nulla plantarum parte recipiatur: at in animali nulla eſt ipſius corporis pars, in qua ſit fruſtra facultas viſiua; quia, quum in omnibus corporis partibus inſit, ſat eſt, ſi in ea ſaltem parte, quæ oculus dicitur, recipiatur; ſed ſi in pede quoque eſſet oculus, ibi quoque fieret viſio. quum autem ibi non ſit oculus, non ob id eſt ibi fruſtra facultas viſiua; quia ſat eſt, ſi in oculo, qui in capite eſt, recipiatur. Contrariæ quoque ſectæ argumentum nil aliud probat, niſi in qualibet parte eſſe facultates omnes originaliter, ſed non probat ineſſe ſubiectiuè: quia ſicut ſecundum Ariſt. omnes operationes toti viuenti corpori vt ſubiecto attribuēdæ ſunt, non animæ, niſi vt principio; ſic etiam facultates ſunt animæ vt principij, & originis, ſed non vt ſubiecti recipientis. Hoc ſignificauit Ariſt. in context. 9. lib. 2. de Anima, dicens facultatem viſiuam eſſe vt formam oculi, per eam enim diſtinguit oculum ab alijs mēbris, quaſi alia membra eam facultatem non habeant: aliquem igitur dari modum oportet, quo in alijs partibus facultas viſiua non inſit: quare dicendum eſt, eam in alijs non ineſſe ſubiectiuè, ſed ſolum originaliter. Quod verò in contextu 20. lib. 2. de Anima Ariſtotel. dixit de animalibus inſectis, id ſano modo intelligendum eſt: non enim dixiſſet in vtraque parte lacertæ diuiſæ ſeruari potentiam viſiuam, vt in ſubiecto, quum non ſit in vtraque oculus; ſed ex illis facultatibus, quæ ſunt ſubiectiuè in toto corpore, ſatis habuit argumentum ſumere ad probandum de omnibus, vt inde colligeremus, omnes in omnibus partibus eſſe ratione animæ, a qua originem ducunt, etſi non ratione ſubiecti corporis: nam per ſe manifeſtum eſt, plures facultates ſimul eſſe poſſe in eadem corporis parte, etiam vt in ſubiecto; non tamen omnes, quia non eſt in oculo facultas odoratiua: attamen eam in omnibus partibus eſſe originaliter ratione ipſius animæ, ex ijs, quæ diximus, manifeſtum eſt. Ad hanc ſententiam trahi facilè poſſunt Alexandri, & Simplicij, & Themiſtij dicta, quæ antea retulimus, quòd quidem alijs conſiderandum relinquimus: ſatis enim nobis eſt, per eam, quam attulimus diſtinctionem, omnia aliorum dicta ad verum ſenſum trahi poſſe, & omnes aliorum opiniones conciliari.

TEXTVS XXI.

De intellectu autem, & ſpeculatiua potentia nihil adhuc manifeſtum eſt, ſed videtur genus aliud animę eſſe, & hoc ſolum poſſe ſeparari, ſicut perpetuum à corruptibili.

CVM Ariſtoteles in textu decimonono eam poſteriorem quæſtionẽ propoſuerit, an prædictæ partes animæ ſint ratione tantũ diſtinctæ, an etiam loco; idq; dixerit, in quibuſdam eſſe manifeſtum, in quibuſdam verò dubium, deinde in textu vigeſimo oſtenderit, in quibus ſit manifeſtum, videlicet in tribus partibus animæ præter artem intellectiuam, nunc dicit, in quibuſnam dubium ſit, & ait dubium eſſe de parte intellectiua; quæ videtur immortalis, & ab omnibus alijs potentijs realiter ſeparabilis, quia eſt omnino ſeparabilis a corpore. De hoc tamen, inquit, nil certi in pręſentia haberi, ſed rem dubiam eſſe. Hoc ſignificat dictio *autem*, aduerſatiua; de alijs enim partibus clarum eſt, ꝙ non ſunt ſeparabiles, at de intellectu dubium eſt. Notandum autẽ eſt, quòd hæc videtur eſſe alia ſeparabilitas, quàm hic Ariſt. conſiderat, & diuerſa ab illa, de qua in decimonono textu quæſtionem propoſuerat. Fuit.n quæſtio illa de ſeparatione potẽtiarum animæ ſecundum diuerſa loca in eodem viuente, hic autem de intellectu non conſiderat hanc ſeparationem localem in animali adhuc viuente, ſed ſeparationem omnino a corpore, qualem ponunt illi, qui dicunt intellectũ eſſe immortalem. Non propterea aliena eſt ab ea quæſtione hæc reſponſio, quia iam in textu nonageſimoſecundo primi libri dixerat Ariſt. nec dicere, nec fingere poſſibile eſt, quam partẽ corporis occupet intellectus, quare in hoc ſenſu nullum poteſt oriri dubium de ſeparatione intellectus ab alijs animæ partibus. Cũ igitur Ariſtoteles de hac eius ſeparabilitate nihil dicere poſſit, vult ſaltem dicere de illa, quæ poteſt conſiderari, quæ eſt eius ſeparatio localis ab alijs partibus animæ per realem ipſius ſeparationem a corpore. Ideo poſſumus dicere quæſtionem illam in textu decimonono habuiſſe quidem primario ſenſum illum qui reſpiciebat Platonem, ſed ſecundario complexam eſſe etiam hunc ſenſum, videlicet de reali ſeparatione a corpore, hanc tamen in cæteris animæ partibus non conſiderauit, quia manifeſtum eſt, eas ſine corpore eſſe non poſſe; quemadmodum alteram illam ſeparationem, quæ non eſt extra corpus, ſed in corpore, non conſiderat de intellectu, quia manifeſtum eſt, eum non occupare in corpore aliquem certũ locum. Cum igitur Ariſtoteles hic loquatur de reali ſeparatione intellectus a corpore, locus hic alios omnes interpretes excitauit contra Alexandrum, qui dixit intellectum humanum mortalem eſſe, & a corpore inſeparabilem, conſiderant enim verba illa. *Sed videtur aliud genus animæ eſſe, & hoc ſolùm poſſe ſeparari, ſicut perpetuum a corruptibili*, quibus dicunt, Ariſtotelem apertè mentem ſuam ſignificare, quòd intellectus eſt a corpore ſeparabilis, & immortalis, neque obſtare dicunt verbum *videtur*, quia Philoſophi non ſolent hoc verbo vti dubitatiuè, ſed aſſertiue ad ſignificandam euidentiam rei, ideo putant hinc argumentum ſumi contra Alexandrum inſolubile: ſed prætereà volens Ioannes Grammaticus auferre Alexãdro omnem defenſionẽ inquit, dici poſſe fortaſſe pro Alexandro, quòd Ariſtoteles loquatur de intellectu agente, ſed hoc dici non poſſe oſtendit, quoniam Ariſtoteles hic loquitur de illo intellectu, quem inter partes animæ numerauerat, vt conſtituẽte quartum gradum vitæ, at intelligentia agens apud Alexandrum Deus eſt, qui non eſt pars animæ humanæ; neque etiam de Deo diceret Ariſtoteles, non eſſe manifeſtum, an ſit ſeparabilis, cum manifeſtiſſimum omnibus ſit eum eſſe & actu ſeparatum, & immortalem. Attribuit etiam Ioannes Alexandro, quòd molitus ſit aliam fugam, & tentauerit mutare lectionem horum verborum, de qua noua verborum lectione ego nihil dicam, quia ad tuendam contra eos Alexandri opinionem non indigemus emendatione verborum, neque alia eiuſmodi fuga, immò audeo dicere, quòd ſi ipſe Alexander, vt ſe tueretur, ad literæ emendationem confugit, vel ad intellectum agentem fatuus fuit, quia neſciuit ſeipſum defendere, quòd tamen ego non credo. Dico igitur textum hunc non modo Alexandro non officere; ſed fauerè potius eius opinioni, quòd quidem poſtea demonſtrabo. Nunc videamus, an aliorum expoſitio recta ſit. Peto ab eis, quomodo ſecundum hunc ſuam expoſitionem tueantur Ariſtotelem a manifeſta contradictione, cum enim ſecundum eos dicat, intellectum eſſe euidenter & manifeſte ſeparabilem a corpore, & immortalem, quomodo potuit, præcedentibus verbis dixiſſe nihil adhuc de ipſo intellectu eſſe manifeſtum? ſtandum enim eſt in propoſito, & in ſeparatione intellectus a corpore, hunc non poteſt Ariſtoteles dicere, nondũ eſſe manifeſtũ, ſi poſtea ſubiungit eſſe manifeſtũ, & euidentem, cum ſecundum eos verbum, *videtur*, ſignificet euidentiam,

dentiam, & perſpicuitatem; Certè hæc contradictio ſolui non poteſt ſtando in hac fatuitate, quòd verbum, *videtur*, dicat euidentiam, & maior adhuc eſt fatuitas dicere, quòd apud Philoſophos verbũ, *videtur*, ſemper dicat euidentiam, nũquam dubitationem, cum de hoc exempla quotidie apud Ariſtotelem inueniamus: idque hoc in loco manifeſtum eſt, quia niſi dicamus verbum hoc ſumi dubitatiue, non poſſumus vllo modo ſoluere cõtradictionem in verbis Ariſtotelis ſed hoc cõceſſo tollitur omnis difficultas, & ſenſus omnium verborum planiſſimus eſt. Nam loquens Ariſtoteles de reali ſeparatione intellectus a corpore duo dicit; vnum ſecundum veritatem rei iuxta propriam opinionem, alterum ſecundũ apparentiam, & hominum opinionem. Secũdum veritatem quidem inquit, nihil adhuc de hac re affirmari poſſe, quia de intellectus ſeparabilitate nihil adhuc manifeſtum eſt, idque non iniuria, quia nondum agit de intellectu, ſed de eo aget accuratè in tertio libro. Si verò ſecundum apparentiam loquamur, & ſecundum id, quod hominibus apparet, dicendum videtur, quòd intellectus eſt realiter à corpore ſeparabilis, & immortalis, quia ſic de ipſo homines opinantur & defendunt. Nulla igitur eſt in his verbis contradictio, cum primum dictum reſpiciat veritatem iuxta mentem Ariſtotelis; ſecundum verò reſpiciat apparentiam, & opinionem aliorum; quare nulla poteſt ratio ſumi contra ſententiam Alexandri, ex his verbis, immo ſumitur hinc ratio pro Alexandro. Nam ſæpe apud Ariſtotelem notare poſſumus, quòd non ſupponit aliquid, quod adhuc declaratum non ſit, niſi ſit res euidens, & apparens, & illa apparentia ſit conſona rationi, & veritati. Vt in textu ſexto ſuppoſuit, plantas habere partes inſtrumentarias, & in vigeſimo ſuppoſuit, plantarum partes diuiſas viuere, licet nondum de plantis, & de earum natura locutus ſit, quia hæc ſunt & euidentia, & vera, ſic etiam alijs in locis obſeruare poſſumus. Nunc igitur ſi verbum *videtur*, ſignificat euidentiam, & euidens eſt, quòd intellectus ſpeculatiuus ſeparabilis ſit a corpore, & immortalis, vt illi dicunt, & hæc apud Ariſtotelem eſt rei veritas, cur Ariſtoteles in præſentia hoc non ſupponit abſolutè, vt verum, ſed potius dicit, nihil de eo manifeſtum eſſe? Certè ſignificat hanc apparentiam eſſe ſuæ opinioni contrariam, cum dicat ita quidem videri, ſed tamen nihil adhuc de eo eſſe manifeſtum. Et dicit *adhuc*, quia hoc in tertio libro declarandum eſt. Rectè autem dicit videri, *aliud animæ genus*, quia ſi intellectus ſit immortalis non poteſt eſſe eiuſdem generis, & eiuſdem naturæ cum alijs partibus animæ, quia æternum, & corruptibile non poſſunt eſſe ſub eodem genere. Cæterum cum Ariſt. dicat videri intellectum eſſe ſeparabilem, & immortalem, nõ eſt ignorandum, aliquam eſſe rationem huius apparentiæ. Quod.n. multis ita videatur eſt propter ſublimitatem, & excellentiam quorundã operationum ipſius intellectus, cuiuſmodi eſt ſpeculatio, quæ propriè ſignificat contemplationem vniuerſalis, & eſſentiæ in rebus, hoc n. reuera præ ſe fert quandam diuinitatem, propterea quod reuera non fit ſine interuentu intellectus agentis, qui extrinſecus aduenit, & eſt diuinum lumen per omnia diffuſum. Cũ igitur intellectui noſtro iungatur extrinſecum lumen intellectus diuini, neceſſe eſt, vt hoc cõfuſum, & hoc aggregatum redoleat quandam diuinitatem, & edat operationes nobiliſſimas ſignificantes ſeparabilitatem a corpore, & immortalitatem, quia reuera aliquid in eo ineſt ſeparabile, & immortale, ſed non totus ſecundum Ariſtotelem eſt eiuſmodi. Iure igitur dubium eſt de intellectu noſtro; an ſit ſeparabilis. Et illi, qui intellectum poſſibilẽ non diſtinguũt ab agente, eum ſeparabilem putant, attamen in definitio animæ cõtrarium ſignificare vr. Adhuc igitur de ipſo nihil certi habemus, ſed in tertio libro ſoluet Ariſt. omnem difficultatem diſtinguẽdo agentem a poſſibili; ſic.n. apparebit euidenter, quis ſeparabilis ſit, & quis non ſeparabilis. Ideo proferens ſententiam ſuam Ariſt. in textu vigeſimo tertij libri dicet ſolum intellectum agentem eſſe ſeparatum & immortalem, poſſibilem autem intellectum eſſe corruptibilem; ſic.n. & ſoluit dubiũ præſens & cauſam huius apparẽtiæ declarat, cauſa.n. cur intellectus noſter videatur ſeparabilis, & immortalis, eſt commiſtio diuini luminis cũ eo. Hanc puto eſſe Ariſt. ſententiam, licet falſam, & impiam, & a Chriſtiana veritate reprobatã: Ideo aduertendum eſt hac in re artificium Ariſt. qui in hoc libro varijs nominibus appellare ſolet hunc quartum gradum vitæ. Modò enim vocat dianoeticum, modò intellectũ, modò ſpeculatiuam potẽtiam, modò opinatiuum, vt in ſequenti contextu, quæ nomina attribuuntur intellectui ratione variarum operationum, & potentiarum ſuarum, tum nobiliorum, tum ignobiliorum. Sed nobiliſſimam eius potentiam ſignificat nomen intellectus, & potentia ſpeculatiua; minus perfecta eſt potentia dianoetica, ideſt diſcurſiua, & adhuc minus perfecta potentia opinatiua, & opinio, quia eſt cognitio debilis, & imbecilla. Ariſtoteles autem nunquam dubitat de ſeparabilitate intellectus, niſi quando eum appellat nominibus nobilioribus, vt hic, cùm dicat *de intellectu, & ſpeculatiua potentia*. Sic etiam in trigeſimoſecũdo tale dubium ſignificabit de intellectu ſpeculatiuo; ſed quando ipſum vocat dianoeticum, vel opinatiuum, nunquam tale dubium profert, vt vbique notare poſſumus. Nã operationes ignobiliores exercet intellectus noſter

etiam ſine auxilio agentis, ideo hę nō indicant vllam diuinitatem; nobiliores verò non exercentur, niſi cum ope agentis, ideo hę ſignificare videntur ſeparabilitatem. Ob id Ariſtoteles hic dubiam eſſe dicens eius ſeparabilitatem, & perpetuitatem, nominare ipſum voluit nominibus ſignificantibus intellectum reſpectu nobiliorum operationum ſuarum. Omnibus tamen prędictis nominibus ſignificatur vna, & eadem animę pars, quę conſtituit quartum gradum vitę ſecundum Ariſtotelem.

TEXTVS XXII.

Reliquæ autem partes animę manifeſtum ex his, quòd ſeparabiles non ſunt, ſicut quidam dicunt, ratione autem quòd aliæ manifeſtum eſt. Senſitiuo enim eſſe, & opinatiuo aliud, ſiquidem & ſentire ab ipſo opinari, ſimiliter autem & aliorum, quę dicta ſunt, vnumquodque.

CVM dixerit dubium eſſe de intellectu, an ſit ſeparabilis, necnè; nunc concludit, quòd reliquæ partes animæ præter intellectum non ſunt ſeparabiles, idque dicit eſſe manifeſtum, *ex his*, ſcilicet, quę dicta ſunt in textu 20. vbi argumēto ſumpto ab animalibus inſectis, probauit alias non poſſe à ſeinuicem loco ſeparari. Addit; *Sicut quidam dicunt;* innuens Platonē; qui eas ponebat loco ſeiunctas in eodem animali, vnde patet, quòd antea in textu decimonono, quādo Ariſtoteles eam quęſtionem propoſuit, an diſtinguantur ratione, an loco; reſpexit ſententiam Platonis, de qua etiam locutus eſt in capite vltimo primi libri. Poſtquā igitur oſtendit falſitatem illius ſecundi membri, quòd diſtinguantur loco, incipit oſtendere veritatem alterius membri, videlicet quòd diſtinguantur ratione, quando inquit: *Ratione autem quod aliæ*, ne forte crederemus, quòd ſicuti loco non diſtinguuntur, ita nec ratione diſtinctę ſint. Ad hoc autem probandum vtitur duplici argumento, vno quidem in hoc cōtextu, deinde altero in ſequente. Primum argumentum ponitur, quando inquit: *Senſitiuo enim eſſe, & opinatiuo aliud, ſiquidem & ſentire ab ipſo opinari, &c.* argumentatur ab operationibus tāquam notioribus ad potentias. Sentire, & opinari eſſentialiter diſtinguuntur, ergo ſimiliter potentia ſenſitiua, & potentia opinatiua diſtinguuntur eſſentialiter. Cum enim dicit *ſenſitiuo eſſe*, eſſe ſignificat eſſentiam, & pro eodem ſumit diſtingui ſecundum eſſentiam, & diſtingui ratione, id eſt definitione, nam definitio eſſētiam ſignificat. Aſſumptum de operationibus clarum eſt, nam opinamur quandoque, dum nihil ſentimus, ergo nō poſſunt eſſe idem, cum dentur realiter ſeparata. Conſequentia quoque manifeſta eſt, quia potentiæ diriguntur ad operationes, tanquam ad proprios fines, quare eſſentialis diſtinctio operationū adęquatarum indicat eſſentialem diſtinctionem potentiarū, à quibus prodeunt. Notandum eſt, quòd Ariſtoteles hic *opinatiuum*, nil aliud intelligit, quā quartam animę partem, ſeu quartum gradum vitæ, quem antea modò dianoeticum, modo intellectum appellauit. Cum enim plures ſint potentię, & plures operationes partis intellectiuę, quæ conſtituit quartum vitæ gradum, Ariſtoteles modò ab vna, modò ab alia, ſumit huius quartæ partis nominationem. Patet autem in textu octuageſimonono primi libri, & in calce huius ſecundi, hoc eſt à textu centeſimoquinquageſimoprimo, vſque ad finem libri ſecundum diuiſionem Auerrois, quòd Ariſtoteles inter operationes partis intellectiuæ numerauit opinionem; quoniā autem opinio eſt operatio intellectus valdè imperfecta, (eſt enim cognitio debilis, & abſque certitudine,) Ariſtoteles voluit cum artificio intellectiuam partem hic ſignificare per infimam, & ignobiliſſimam ſuā operationem, ſi enim hæc quæ ſenſui propinquior eſſe videtur, à ſenſu eſſentialiter differt, multò magis patet, ꝙ alię nobiliores intellectus operationes diſtinguuntur à ſenſu, & ſic etiam potentiæ intellectiuæ ſubliniores à potentia ſenſitiua. Patet etiam ea conſiderantibus, quæ antea dicta ſunt, quòd opinatiuum hic non poteſt ſignificare, niſi quartum gradum vitę, nam Ariſtoteles hic non poteſt alias animæ partes cōſiderare, niſi illas, de quibus quæſtionem propoſuit in textu decimonono, neque ibi quæſtionem propoſuit, niſi de illis, quas antea nominauerat, ac diſtinxerat tanquam cōſtituentes diuerſos vitæ gradus. Cum itaque hic diſtinguat opinatiuū à ſenſitiuo, & opinatiuum non poſſit ſignificare gradum vegetalem, nec motum ſecūdum locum, neceſſe eſt à ſufficienti illorum graduum enumeratione, vt ſignificet gradum intellectiuum. Eſt etiam notandum, quòd Ariſtoteles expreſſit operationes duarum partium, quæ maiorem inter ſe ſimilitudinem habere videntur, videlicet ſenſitiuæ, & intellectiuę, vt cum cognouerimus, quòd hę ratione diſtinguūtur, id multò magis cognoſcamus, de reliquis, quarum diſcrimen manifeſtius eſt, ideo ſubiungit Ariſtoteles, *ſimiliter & aliorum, quæ dicta ſunt vnumquodque*. Patet enim, quòd operationes partis vegetalis

talis eſſentialiter diſtinctæ ſunt à motu ſecundum locum, & harum vtraque à ſenſu, & ab intellectione Similes autem maximè ſunt ſenſus, & intellectus quia ſunt potentiæ cognoſcitiuæ,& in cognitione cōſiſtunt. Motus autem ſecundum locum inſequitur quidem cognitionem, at non conſiſtit in ipſa cognitione; ſiquidem aliud eſt formaliter cognitio, & motus;at ſenſus,& intellectio ſunt formaliter cognitiones. Ideo Ariſtoteles in textu cēteſimoquinquageſimo huius ſecundi libri proponit oſtendendam differentiam inter ſentire, & intelligere, & declarandum antiquorum errorem, qui hæc vnum,& idem eſſe arbitrabātur.

TEXTVS XXIII.

Adhuc autem quibuſdam animalium omnia inſunt hæc, quibuſdam verò quædam horum, alijs autem vnum ſolum, hoc autem facit differētiam animalium. Propter quam autem cauſam ſic ſit, poſterius perſcrutandum. Similiter autem & circa ſenſus accidit, alia enim habent omnes, alia verò quoſdam, quædā verò vnum maximè neceſſarium tactum.

ALTERO argumento probat Ariſtoteles, quòd dictæ potentiæ diſtinguuntur ratione, quo eodem in textu quinto probauit actum primum diſtingui à ſecūdo. Dixit enim, ille inuenitur realiter ſine iſto, ergo ſunt formaliter diſtincti. Sic etiam hic dicit, iſtæ potentiæ animę non ſemper ſimul ſunt, ſed inueniuntur realiter diſtinctæ, vt vbi vna eſt, non reperiātur aliæ, ergo eſſentialiter diſtinctæ ſunt, illa enim, quorum eadem eſt eſſentia, non poſſunt exiſtere realiter ab inuicem ſeparata, quia hoc implicaret contradictionem. Aſſumptum ab Ariſtotele ita declaratur. In quibuſdam viuentibus datur vna tantum ex dictis potentijs, nempè nutritiua, vt in plantis; in quibuſdam reperiuntur duæ ſolæ abſq; alijs duabus, (ζωόφυτα enim habent partem vegetalem, & partem ſenſitiuam ſine alijs duabus.) in quibuſdam verò reperiuntur tres ſine quarta, (nam animalia perfectiora habent nutritionem,& ſenſum,& motum, ſed carent intellectu,) in quibuſdam demum reperiuntur omnes ſimul, vt in homine. Quoniā igitur datur vegetalis realiter exiſtens ſine ſenſitiua, patet has inter ſe differre ratione,& ſimiliter vegetalē ab alijs omnibus, quia ſine omnibus exiſtit in plantis. Sic quoniam datur ſenſitiua ſine alijs duabus, patet etiam, ratione differre, ſenſum à motu, & ab intellectu. Sic demum quoniam datur motus ſine intellectu, patet inter hos eſſe eſſentialem differentiam, omnes igitur inter ſe differunt ratione. Hic notare poſſumus rationem hanc Ariſtotelis non valere, niſi de illis quatuor potentijs animæ, quæ conſtituunt diuerſos gradus vitæ, eo quòd faciunt differentiā in per magis, & minus commune, de alijs enim potentijs, quę ſe mutuo conſequuntur, quales, dixit Ariſtoteles, eſſe ſenſum, & appetitum, ratiō hæc nullam haberet efficacitatem. Patet igitur Ariſtotelem non loqui niſi de illis ſolis quatuor, quæ diſtinguunt gradus vitæ per magis,& minus commune, ſicut in textu pręcedente dicebamus. Notandum eſt Ariſtotelem in hoc textu nomen animalium latè ſumere pro animātibus, ſic enim Gręcè interpretantur ζῶον, idest ζωόφυτον, nam plantas quoque vocat animalia lato vocabulo, nam etiam in octauo de hiſtoria animaliū capite primo dicebāt plantas reſpectu rerum inanimatarum eſſe ζῶα, reſpectu autem animalium non eſſe ζῶα. Notanda etiam ſunt verba illa: *Hoc autem facit differentiam animalium.* Nam facere differentiam inter animata eſt officiū formę, hęc enim facit hoc aliquid,& rem ab alijs ſeparat, quare patet nomine potentię Ariſtotelem ſignificare ipſam animæ ſubſtantiam, cui potentia attribuitur. Et quia petere aliquis poterat rationem huius ordinis inter prædictas potentias animę, & cur vna ſine alia eſſe queat, non hæc ſine illa, ideo ſubiungit Ariſtoteles eandem excuſationem, quam attulit etiam in textu decimooctauo. Inquit enim, ſe poſterius cauſam allaturū, ſignificat autem in calce tertij libri, vbi de hac re,& de harum potentiarum inter ſe comparatione fuſius loquetur. Tandem hanc potentiarum diſtinctionem, ac ſeriem declarat Ariſtoteles à ſimili ex quinque ſenſibus exterioribus. Quædam enim animalia omnes habent quinque ſenſus, vt perfectiora; quædam plures, non tamen omnes, vt Talpa quæ cęteros habet pręter viſum, vt aſſerit Ariſtoteles in primo de hiſtoria animalium capite nono, & in quarto libro, capite octauo. Sic etiam Apes an habeāt auditum dubium eſt, vt ait Ariſtoteles nono de hiſtoria animalium, capite quadrageſimo. Alia demum habent vnum tantum ſenſum tactus, qui eſt animali maximè neceſſarius, quia per eum animal eſt animal. Ita igitur & potentiarum animę quędam viuentia vnam tantum habent, quędam plures, quædam omnes.

TEXTVS

TEXTVS XXIIII.

Quoniam autem id, quo viuimus, & ſentimus dupliciter dicitur, ſicut id, quo ſcimus, dicimus autem hoc quidem ſcientiam, illud autem animã, vtroque enim horum dicimus ſcire, ſimiliter autem, & id quo ſani ſumus, aliud quidem ſanitas eſt, aliud autem parte quadam corporis, aut etiam toto, horum autem ſcientia quidem, & ſanitas forma eſt, & species quædam, & ratio, & vt actus ſusceptiuorum, illa quidem ſcientifici hæc verò ſani, videntur enim in patiẽte, & diſpoſito actiuorum ineſſe actus, anima autem id eſt, quo viuimus, & ſentimus, & mouemur, & intelligimus primò anima vtique ratio quædam erit, & forma, ſed non vt materia, & ſubiectum.

CVM hactenus Ariſtoteles diſtinxerit quatuor gradus vitæ, & eorum ordinem declarauerit, nunc ad id accedit, quod in textu duodecimo propoſuerat, & (vt plurimi expoſitores dicũt) demonſtrare vult in hoc textu definitionem animę traditam in textu ſexto per alteram animæ definitionem priorem, quam in hoc textu allaturus eſt. Propterea ſyllogiſmum, quem hic Ariſtoteles format, dicunt eſſe demonſtrationem propter quid, & in eo medium terminum eſse nouam animę definitionem, minus extremum animã, maius autem extremum definitionem animæ in ſexto textu traditam, quæ hic de anima concludatur per nouam definitionem priorem. Quoniam igitur in formatione ſyllogiſmi nulla eſse poteſt difficultas, ſiquidem ſyllogiſmus, quem illi formant, eſt reuera ſyllogiſmus Ariſtotelis in hoc contextu, aliter enim formari non poteſt, ideo ante omnia ſyllogiſmũ hunc proponere oportet, vt poſtea conſideremus, an ſit eius naturæ, cuius eum eſſe dicunt, nempè vt à priori demonſtret vnam animæ definitionem per alteram. Ariſtoteles in hoc textu tria facit, primo fundamentum quoddam iacit, atque ipſum exemplis declarat, ex quo elicitur maior propoſitio ſyllogiſmi, quam tamen ipſe non ponit, quia ſtante eo fundamento eſt per ſe manifeſta; ſecundo ponit minorẽ, quando inquit, *anima autem eſt id, quo viuimus*. Tandem verò concluſionem, quando dicit *Anima vtique ratio quædam erit*. Fundamentum, quod in prima parte ponit eſt hoc. Id, quo aliquid dicitur tale, duplex eſt, materia ſcilicet, & forma, vt ſanus dicitur ſanus, tum ſanitate vt forma, tum corpore vt materia formam illam recipiente. & habente potentiam ad illam. Ita ſciens dicitur ſciens, tum ſcientia ipſa vt forma, tum anima vt materia, & ſubiecto ſcientiam recipiente. Sic etiam album dicitur album, tum albedine vt forma, tum corpore vt materia, quæ eſt in potentia ad illam formam. Hoc Ariſtotelis fundamẽtum, antequam vlterius progrediamur, bene intelligendum eſt, multas enim patitur difficultates, de quibus alij prolixas faciunt diſputationes, quas ego ſuperuacaneas eſſe exiſtimo, cum ſatis ſit breuibus exponere, quomodo intelligere oporteat hoc Ariſtotelis dictũ, vt remota omni difficultate eius veritas clara cognoſcatur. Dico igitur fundamentum hoc eſſe intelligendum cum duabus cõditionibus. Vna eſt, vt ſumatur in ijs tantum, quę conſtant ex duobus, ex ſubiecto recipiente, & perfectione receptabili, ſeu (vt clarius dicamus.) omne habens materiam, ſeu omne materiale, cui aliquid attribuatur. Altera eſt, vt res conſideretur eſse talis per aliquid intrinſecum. His duabus conditionibus conſtitutis, neceſse eſt, vt id, quod habet eſse tale, ſit tale duobus, vno vt forma, qua dicitur tale, altero vt materia, quæ habet potentiam ad recipiendum tale eſse. Res autem melius percipietur, ſi declaremus, quænam per duas illas conditiones excludantur ab hoc dicto Ariſtotelis. Per priorem quidem conditionem excluditur omne ſimplex, quod nõ habeat prædictam compoſitionem ex recipiẽte, & receptibili, vt intelligentia cęleſtis, cũ enim ſit ſubſtantia ſimplex, quidquid habet, habet ſeipſa tota, non aliqua ſui parte, imo quicquid illi attribuitur; idem eſt penitus cum ſubſtãtia ipſius, ideo non poſsumus dicere aliquid ipſi competere, per aliquod ſibi intrinſecum, ſed ſimpliciter per ſeipſam habet quicquid habet, quare non per duo. Per alteram verò conditionem excluditur omnis cauſa externa, hoc eſt efficiens vel finalis; aliquis enim poteſt fieri ſanus per Medicum, & per medicamentum & per cibum, proinde dicere poſsemus eum ſanum eſse ſanitate, vt forma, corpore vt materia recipiente, Medico vt agente, & cibis vt

agente

agente inſtrumentario, ſeu ſecundario. Attamen Ariſtoteles, quia non conſiderat aliquam externam rationem, ſed internam tantummodo, dicit duobus tãtum dici ſanum, vno vt materia, altero vt forma. Supponit enim excludi omnem rationem externã. Externam autem voco in præſentia etiam cauſam efficientem, quando in eadem re ineſt, nam hæc quoque cauſa ſimiliter excluditur. Vt ſi dicamus hominem eſse riſibilē duobus, riſibilitate vt forma, & homine ipſo vt materia recipiente; addere enim poſsemus, & rationalitate vt cauſa efficiente, ſed hæc in præſentia ab Ariſtotele non conſideratur, quia non conſiderat niſi rationē internam, cauſa autem efficiens non eſt interna ſuaptè natura, cum poſſit eſse externa. Ideo ſi quis petat de cęleſti corpore, quonã formaliter moueatur, non eſt dicendum motore, ſed motu vt forma, & ipſo cęleſti corpore, vt materia, quæritur enim interna ratio huius determinationis, cur dicatur motum, nō quæritur cauſa efficiens, vnumquodque autem eſt tale per formam, & forma nō poteſt eſse ſine propria ſua materia. Secus eſt de ſubſtantia abſtracta; hæc enim non habet formam, ſed eſt ſimplex forma, cui nihil dici poteſt intrinſecum, cum partes non habeat. Vbi verò eſt realis compoſitio ex potentia, & actu, res denominatur talis, tum à potentia tanquam reſpiciente illũ actũ, tum potiſſimum ab actu ipſo, ab actu quidem ſubſtantiali ſumit eſse, ac denominationē ſubſtantialem, vt animatum ab anima, ab accidentali verò accidentalem, vt ab albedine albus, & à ſanitate ſanus. Et ſemper totum cōpoſitum dicitur id, quod tale eſt, vtraque autē pars compoſiti dicitur id quo tale eſt, non id, quod, totũ enim compoſitum ex corpore, & anima eſt id, quod dicitur viuẽs, at nec corpus, quod eſt materia, nec anima quæ eſt forma, dicitur id, quod viuit, ſed id, quo totum dicitur viuens. Hoc ſignificat clarè Ariſtoteles dum dicit. *Quoniam autem id, quo viuimus, & ſentimus, dupliciter dicitur:* Nos enim dicit viuere tanquam id, quod; animam verò eſſe id, quo viuimus, ſic etiam corpus, ſed non id, quod viuit. Hoc igitur Ariſtotelis dictum clarum eſt, & omni difficultate caret, ſi intelligatur de ratione intrinſeca conſtituente hoc aliquid, & denominãte ipſam rem. Verba autem illa, *viuimus, & ſentimus.* Poſsunt intelligi duobus modis; poſsunt enim referri ad operationes, vt ſenſus ſit, id, quo fit nutritio; & ſenſatio in nobis; poſsunt etiam referri ad determinationem, & denominationem ipſius compoſiti, vt ſenſus ſit. Id, quo dicimur viuentes, & ſenſitiui, & in tali eſse conſtituimur, qui ſecundus ſenſus omnino accipiẽdus eſt dimiſſo primo: nam Ariſtoteles hic non loquitur de cauſa operationum effectrice, ſed de ratione tantum cōſtituente rem in tali eſse, quod quidem patet in exemplis ab Ariſtotele adductis. Inquit enim, *ſicut id, quo ſcimus.* Atqui in textu ſecundo, & quinto comparauit ſcientiam cum forma, ſpeculationem verò cum operatione, cum igitur hic non dicat, id quo ſpeculamur, ſed dicat, *id quo ſcimus.* Non loquitur de operatione, ſed de forma, & actu primo, quo res conſtituitur, & dicitur talis. Sic etiam dicit Ariſtoteles ſanum eſſe & corpore, & ſanitate, & ſanitatem dicit eſſe formam, qua ſanus eſt ſanus, ergo & animam ſumit vt formam, qua dicitur viuens, ſed non vt cauſam operationum, quia reſpectu operationum non eſt formalis cauſa, ſed efficiens. Formam autem multis nominibus declarat, cum inquit, *forma, & ſpecies quædam, & ratio, & vt actus ſuſceptiuorum.* Quæ omnia idem ſignificant, & ad maiorem declarationem ponuntur ab Ariſtotele ad ſignificandam efficacius formam fungentem officio formæ, & formam informantem & dantem eſſe materiæ. Patet enim ad nullam aliam formam verba hæc accommodari poſſe, nam μορφὴ, & λόγος, non poſſunt ſignificare aliam formam quàm dantem eſſe materiæ habenti potẽtiam ad eam; λόγος enim eſt ratio, id eſt eſſentia, & quidditas rei, quam etiam ſignificant verba illa, *& actus ſuſceptiuorum.* Sunt enim ſanitas, & ſcientia vt actus, & perfectiones ſubiectorum ſuſceptiuorũ, hoc eſt, quæ naturaliter diriguntur ad hos actus, ac perfectiones ſuſcipiendas; anima enim eſt ſubiectum ſuſceptiuum ſcientiæ, ſcientia verò eſt actus, & perfectio animæ. Sic corpus eſt ſuſceptiuum ſanitatis, ſanitas verò eſt actus, & perfectio corporis. Hoc igitur modo dicimus, ſe habere in viuente corpus, & animam; corpus enim, quod eſt in potentia ad animam, eſt materia ſuſceptiua ipſius animæ, anima verò eſt forma, & perfectio illius materiæ. Aduertendum autem, quòd aliud eſt conſiderare materiam ſecundum propriam eſſentiam, aliud eſt eam conſiderare reſpectu compoſiti, id eſt quatenus eſt poteſtate illud. Forma dicitur actus, & perfectio materiæ nō quidem ſecundum propriam eſſentiam cōſideratæ, ſed quatenus eſt poteſtate ens tale. Vt anima eſt perfectio corporis non quidem ſecundum ſe ipſum, & vt abſque anima habens naturam talem, ſed vt poteſtate animatum, vt poteſtate hominem. Sic enim idem eſt dicere, anima eſt perfectio viuentis, qua viuens eſt, & anima eſt perfectio corporis, quatenus eſt poteſtate viuens, vtroque enim modo dicitur eiuſdem rei perfectio, & differentis ſolum per potentiam, & actum. Cum autem inquit, *videtur enim in patiente, & diſpoſito actiuorum ineſſe actus.* Declarat id, quod dixerat formam eſſe perfectionē proprij ſuſceptiui, & inquit non in quolibet ſubiecto recipi quemlibet actum indiſtinctè, ſed in ſubiecto proprio, quod ſit diſpoſitum ad ſingulam formam recipiendã. Videmus enim ſcientiam non recipi in ligno, neque in anima aſini,

ſed

ſed in Hominis anima, quia hæc eſt apta naturaliter ad recipiendam ſcientiam. Dicit igitur Ariſtoteles, formas, & actus ab agentibus productos recipi in ſubiectis proprijs, ideſt aptis natura ad eos actus recipiendos, in alijs enim fruſtra laboraret agens, vt ſi quis niteretur aſinũ docere Grammaticam. Hactenus igitur habuimus fundamentum ab Ariſtotele exemplis diligenter declaratum, ex cuius declaratione manifeſtè ſequitur, quòd primò, & principaliter res dicitur talis per ſuam formam, ſecũdariò autem per materiam. Non enim per materiam homo eſt homo, niſi prout materia eſt potentia homo, hoc eſt, prout reſpicit formam & eam recipit, per formam autem, quia forma eſt actus, qui conſtituit hominẽ in ſuo eſſe ſpecifico. Ex his vult Ariſtoteles colligendam eſſe hanc maiorem propoſitionem. Id, quo primo, & principaliter viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus, eſt forma viuentis, ſentientis, moti, & intelligentis, minorem autem ſubiungit expreſſe cum inquit, *anima eſt id, quo viuimus*, ſentimus, mouemur, & intelligimus primo. Cum enim manifeſtum ſit, ꝙ totum animatum conſtat ex anima, & corpore, ſumit Ariſtoteles quod dicitur primo per animam, ſecundo verò per corpus, vnde infert concluſionem, qua concludit animam eſſe formam, & rationem, ideſt quidditatem ipſius viuentis, ſentientis, moti, & intelligentis, ſed non eſſe materiam, & ſubiectum, quia per materiã res dicitur talis, ſecundario ut patet. Notandum eſt autem, quòd illud verbum, *viuimus*, in hoc textu non ſumitur largè, prout amplectitur omnes gradus vitæ, ſed propriè, prout ſignificat ſolum gradum, vegetalem diſtinctum ab alijs, ſicuti in textu ſextodecimo declarauimus. In hoc ſyllogiſmo Ariſtotelis medius terminus à multis intelligitur de operationibus animæ, nempe viuere, ſentire, moueri, & intelligere, vt ſenſus ſit minoris propoſitionis. Anima eſt, id, quo primo exercemus has quatuor operationes, quem ſenſum accipiens quidam refutat alterum ſenſum, quo dicatur hoc medium ſignificare non operationes, ſed conſtitutionem in eſſe ſpecifico ſecũdum hos quatuor gradus, & vtitur hoc argumento. Si intelligamus conſtitutionem in ſpecie, & in tali eſſe, erit petitio principij, & nugatio in hoc ſyllogiſmo, quia Ariſtoteles oſtendet idẽ per idem; oſtendere enim, quòd anima ſit forma per hoc medium quod eſt illa, qua viuens eſt viuens, ſentiens eſt ſentiens, &c. eſt oſtendere quod eſt forma, quia eſt forma; nam cui dubium, quòd id, quod conſtituit rem in tali eſſe eſt forma? Ego verò puto ipſum in errore eſſe, & argumentum eius nihil concludere, quemadmodum enim in principio huius textus dicens Ariſtoteles, *viuimus & ſentimus*, ſignificauit conſtitutionem compoſiti per animam tanquam formalem cauſam, ſed nòn operationes, ita hic quoque debent verba hæc eundem ſenſum habere, quia ſi in fundamento hic fuit horum verborum ſenſus, ergo etiam in propoſitione maiore deducta ex fundamento, quare etiam in minori ne medius terminus ſit æquiuocus: Præterea ſi hæc de operationibus intelligantur, nõ opus erat Ariſtoteli addere, *primò*, quia res ſimpliciter operatur per formam non per materiam, ideſt nec primò, nec ſecundò, ſed dum intelliguntur de conſtitutione compoſiti rectè additur, *primò*, quia compoſitum habet eſſe, & per materiam, & per formam; ſed per formam primò. Ad argumentum autem facilè eſt reſpondere, dico enim negandã eſſe conſequentiam, quia non ſolum producere operationem, ſed etiam conſtituere compoſitum, & dare eſſe ſpecificum, eſt effectus formæ; ex eo igitur quod anima conſtituit primò & viuens, & ſentiens, & motum, & intelligens, oſtendere, quod ſit forma prædictorum animatorum, non eſt oſtendere idem per ſeipſum, ſed cauſam ex effectu, quod ille non animaduertẽs errauit, ſed hoc paulo poſterius magis declarabitur. Verbis Ariſtotelis ita declaratis conſiderandum eſt qualis ſit hic Ariſtotelis ſyllogiſmus, & quidnam probet. Videtur eſſe omnium recentiorum communis ſententia, quòd Phyloſophus probet hoc ſyllogiſmo definitionem animæ in ſexto Textu traditam, & medio vtatur altera animæ definitione priore. Quòd enim concludat illam animæ definitionem, videtur ſatis eſſe manifeſtum, concludit enim animam eſſe formam, forma autem idem eſt ac actus primus, quare ſi ſubintelligatur corporis naturalis organici (vt Ariſtoteles ipſe in hoc Textu ſignificat eſſe ſubintelligendum.) concluditur definitio animæ, quæ in Textu ſexto aſſignata fuit. Medium autem ſyllogiſmi huius eſt altera noua animæ definitio talis, Anima eſt id, quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus primò, quæ definitio eſt natura prior, & dicit propter quid reſpectu alterius definitionis. Hactenus inter recentiores conuenit: Sed quia oſtendendum illis omnino erat, quomodo hæc definitio ſecunda ſit cauſa alterius primæ definitionis, ideò in hoc declarando diſſident, alij nanque dicunt per illa verba, *viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus*, ſignificari operationes. Ideo notant, has poſſe dupliciter conſiderari, vno modo vt actu productas, & ſic ſunt effectus ipſius formæ; altero modo vt producibiles, & ſic ſunt cauſæ finales ipſius formæ, & hoc modo ſumit eas Ariſtoteles in hac definitione, quare definitio eſt per cauſam finalem animę, ſeu formæ, & actus primi, quare prima definitio per hanc ſecundam demonſtratur tanquam effectus per ſuam cauſam finalem. Alij verò melius philoſophantes cognouerunt, hæc verba

non poſſe ſignificare operationes, ſed ſignificare determinationem in ſpeciei, quod nos quoque ſupra dicendum eſſe demonſtrauimus. Hi igitur dixerunt, hanc ſecundam definitionem eſſe cauſam primæ definitionis, & reddere propter quid illius, quoniam natura, & eſsētia formæ in hoc eſt conſtituta, vt rem determinet, & eam ponat in tali eſſe ſpecifico, igitur probare, quòd aliquid ſit forma, ex eo quòd per illud res ponitur in tali eſſe, & ſpecificatur, eſt probare illud per propriam naturam, & eſſentiam maioris extremi, hoc eſt formæ, quare cū ea ſit demonſtratio propter quid, cuius mediū eſt definitio, & eſſentia, & quod quid eſt maioris extremi, hic ſyllogiſmus eſt demonſtratio propter quid, cum probet de anima, quod ſit forma & actus primus per definitionem ipſius formæ eſſentialem. Hæc ſunt quæ temporib. noſtris alij dicunt. Sed hi omnes decepti ſunt, & multos errores commiſerunt, primum quidem errauerunt in eo, in quo conſenſerunt, ꝙ definitio animæ in textu ſexto tradita demonſtretur à priori per cauſam, hoc enim eſt impoſſibile, quia definitio ſubſtantiæ non poteſt vllo modo a priore demonſtrari, ſicuti ſupra in textu duodecimo oſtendimus. Præterea dato, & non conceſſo, quòd hæc definitio eſſet de numero illarum, quæ ſunt concluſio demonſtrationis, non tamen ita demonſtrari poſſet, vt iſti ſomniant, videlicet ut tota tanquam prędicatum concluderetur de definito, hoc eſt de anima tanquam de ſubiecto, non enim ſic intellexit Ariſtoteles in ſecundo poſteriorum; quando dixit aliquam definitionem eſſe concluſionem demonſtrationis: ſed quòd vna definitionis pars de altera parte concluditur, vt de luna priuatio luminis, & ita tota concluſio eſt definitio ecclipſis, videlicet priuatio luminis lunæ, quod quidem nos fusè declarauimus in quarto libro noſtro de Methodis; quare nec definitio ſubſtantiæ, nec definitio accidētis eſt hoc modo demonſtrabilis, ideſt de ſuo definito, eſſet enim demonſtrare idem de ſeipſo, & definitionem nominalem de eo, cuius nomen declarat, quod omnino impoſſibile eſt, nulla enim eſt cauſa cur ecclipſis ſit priuatio luminis, neque cur anima ſit actus corporis. Ob id cognoſcēs Ariſtoteles, quod prędicata quidditatiua non poſſunt per vllam cauſam demōſtrari de eo, de quo in quid prædicantur, in ſecundo poſteriorum propè finem docuit nos methodum, qua talia prædicata venaremur. Patet igitur, quòd definitio ánimæ iam tradita non eſt demonſtrabilis à priori, quare hęc altera (ut dicunt) animæ definitio non eſt eius cauſa. Multò minus dici poteſt cauſa, cur anima ſit forma corporis, hęc enim eſt ſignificatio nominis animæ, nullam cauſam habens, quare dato, quòd hęc noua definitio ſignificet cauſam ipſius formæ, non propterea eſt cauſa ut nomē formæ de anima prædicetur, quare nullo modo dici poteſt hanc eſſe demonſtrationem propter quid. Præter hunc communem errorē, peccant etiam ſinguli in dogmatibus proprijs, & primum quidem magnus eſt error illorum quo dicunt hanc definitionem, quæ hic adducitur eſſe traditam ex operationibus animæ tāquam ex cauſa finali ipſius, nunquam enim apud Ariſtotelem comperiemus, quòd dicat operationē eſſe cauſam finalem ipſius formę, ſed ipſam formam dicit Ariſtoteles eſſe finem vt mox videbimus in textu trigeſimoſexto, & trigeſimoſeptimo formam enim intelligit perfectam, hoc eſt operantem, hæc enim eſt finis naturę in productione compoſiti, finis enim eſt educere talem formam, quam tales conſequuntur operationes. Præterea anima in viuente eſt prima cauſa, & primum agens reſpectu operationum, ergo operationes non poſſunt eſſe eius cauſa finalis, operatio enim dicitur cauſa finalis reſpectu agentis ſecundarij, nō reſpectu primarij, ideo operationes animatorum ſunt cauſæ finales partium organicarū, ſed nō animæ, neque unquam Ariſtoteles hoc dixit, ſed potius dixit in primo libro de partib. animalium capite vltimo, quòd inſtrumenta animalium ſunt gratia operationum, & gratia animæ, pro eodem enim habet dicere, gratia operationum, & gratia animæ, membra enim & corpus totum inſeruiunt animæ ut poſſit proprias operationes exercere. Præterea verba Ariſtotelis huic expoſitioni refragantur, cū enim dicat, *anima eſt id, quo viuimus*, dictio illa, *quo*, ſignificat animam ſumi vt principium, nō ut effectum, quare etiamſi concederemus quatuor illa verba ſignificare operationes, tamen certum eſſet Ariſtotelem eas nominare ut effectus animæ, non ut cauſas. Prçterea dato, nec tamen conceſſo, quòd hę operationes ſint cauſa formæ, non propterea patet, eas eſſe cauſas, vt anima ſit forma, quod omnino in demōſtratione requiritur, videlicet ut medius terminus non ſolum ſit cauſa maioris, ſed etiam inhærentium maioris in minore. Similiter eſt falſa altera eorum ſententia dicentium, hanc eſſe definitionem animæ traditam non per operationes, ſed per conſtitutionem in ſpecie viuentis, ſentientis, moti, & intelligentis, tanquā per propriam naturam, eſſentiamque ipſius formæ, proinde hanc eſſe demonſtrationem propter quid, cum ſit per cauſam ipſius formę quæ eſt maior extremitas, nempe per eſſentiā ipſius formæ. Hi namque in eo primum decipiuntur, quòd licet per conſtitutionem compoſiti declaretur eſſentia formæ, non propterea iſta conſtitutio eſt cauſa formæ, ſed eſt potius effectus formæ ut diximus in quarto contextu; forma enim quatenus eſt forma, eſt cauſa, & principium, ideo eius natura declaratur per effectus, & principiata, ob id eſt demon-

ſtratio

ſtratio potius a poſteriori, quã a priori; quod etiam Ariſtoteles indicat illa dictione, *quo*, vt antea contra alios notauimus. Hæc enim ſignificat animam, vt principium & cauſam conſiderari reſpectu viuẽtis, ſentientis, &c. Sed non vt effectum. Præterea in eo iſti peccant, quod attribuunt Ariſtoteli demonſtrationem vitioſam, in qua demonſtretur idem per ſeipſum, & committatur nugatio, dato enim quòd eſſet hæc demonſtratio per propriam eſſentiam maioris extremi, eſſet nugatoria, quia hoc eſſet demonſtrare idẽ per ſeipſum, vt in libro quarto noſtro de Methodis clarè oſtendimus, eſſet enim perinde, ac ſi demõſtraremus Ecclipſim de Luna per mediam priuationem luminis, quæ eſt eſſentia Ecclipſis, nihil enim demonſtrari poteſt per ſuam definitionem intrinſecã, & eſſentialem, niſi petatur illud idem, quod eſt demonſtrandum. Ego vt in hac difficultate meam ſententiam proferam, puto a nemine cognitum fuiſſe artificium Ariſtotelis hoc in loco. Iam in textu duodecimo dixi, non eſſe conſilium Ariſtotelis in hac parte nouam animæ definitionem adducere, ſed eãdem repetere magis diſtinctam, & dearticulatam, quod vt faceret, coactus fuit prius diſtinguere vitam in quatuor gradus, vt eos cognoſceremus, deinde oſtendit ordinem inter eos, vt pateret animam eſſe quid commune analogum, cuius cognitio per communia inſufficiens eſt, niſi cognoſcantur analogata. His peractis Ariſtoteles in hoc textu vigeſimoquarto ad proponẽdam accedit animæ definitionem cum expreſſione analogatorum, eandem tamen, quam prius attulerat. Et præterea quaſi nullam prius animæ definitionem adduxerit, vult nũc eam iterum venari, & eadẽ Methodo vti, qua prius in textu ſecundo, tertio, & quarto vſus eſt, ſed hic diſtinctiore quam ibi, ad eo vt inter illam definitionem & hanc, necnon inter illam Methodum, & hanc, nullum aliud ſit diſcrimẽ, quàm vt inter eandem rem confuſam, & diſtinctam, quod quidem videtur ſignificaſſe Ariſtoteles in textu duodecimo, quando dixit. *Tentandum eſt iterum, ſic aggredi de ipſa*. Quaſi innuẽs ſe velle repetere eandem contemplationem, ſed diſtinctiorem, & a confuſis tanquam notioribus nobis procedere ad diſtincta. Methodus autẽ, qua Ariſtoteles in textu tertio, & quarto definitionẽ animæ venatus eſt, fuit demonſtratio a poſteriori, ex eo enim, quòd anima eſt id, quo viuens eſt viuens, collegit tanquam ex effectu, ꝙ anima eſt ſubſtantia, vt forma viuentis corporis, quę fuit animæ definitio confuſa, quemadmodum etiam medium fuit cõfuſum, quia ibi acceptum eſt viuens in cõmuni, prout continet ſub ſe quatuor illos vitæ gradus nondum diſtinctos. Nunc autem vtitur Ariſtoteles eadem demonſtratione a poſteriori ad concludendum, ꝙ anima ſit forma, ſed nõ ſumit amplius illud medium cõfuſum, videlicet id, quo viuens eſt viuens, ſumendo viuens in communi ad omnes quatuor gradus vitæ; ſed ſumit ipſum diſtinctum in varios viuentium gradus Et ſicut ibi accepit hanc maiorem, id, quo viuens eſt viuens, eſt eius forma; & hanc minorẽ, anima eſt id, quo viuens eſt viuens, (accipiendo viuens communiter,) ita nũc ſumit maiorem talem. Id, quo primo viuens eſt viuens, quo ſentiens eſt ſentiens, quo motum ex ſe eſt motum ex ſe, quo intelligens eſt intelligens, eſt forma viuentis, ſentientis, moti, & intelligentis. Pariterque hanc minorem anima eſt id, quo viuimus, ſentimus mouemur, & intelligimus, vnde infertur definitio animę diſtinctior cum expreſſione graduũ vitæ anima eſt actus primus, ſeu forma viuentis, ſentientis, moti, & intelligentis, nam etiã medium eſt diſtinctius. Prius quidem acceptum fuit medium cõſtitutio viuentis communiter accepti, nunc autem conſtitutio viuentis diſtincti in quatuor illos gradus. & cum illa additione, primo. Ob id cum Ariſtoteles concludit, animam eſſe formam, debemus intelligere viuentis, ſentientis, moti, & intelligentis, nam Ariſtoteles totam hanc definitionem reuera nõ exprimit, ſed ſatis habet nobis ſignificare, quomodo definitionem illam animæ magis dearticulemus, & diſtinctiorem habeamus. Propterea definitio animę hoc in loco, non in medio termino cõtinetur, ſed in concluſione, id enim quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus, non eſt animæ definitio, ſed medium, per quod ea cõcluditur, & eſt effectus animæ poſterior, omnino enim in definitione animę eſt ponendum eius genus, ſcilicet actus, vel forma, at hic forma in concluſione nominatur, in medio verò non, ſed effectus formæ, quare eſt demonſtratio a poſteriori, quod optimè nouit Auerroes, vt patet in Commentario ſequente; dicere enim, ꝙ definitio concludatur de anima a priori ita vanum eſt, vt nihil vanius dici poſſit. Cauendum etiam eſt, ne quis intelligat, Ariſtotelem loqui ſolum de anima hominis, quoniam dicit in prima perſona, viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus; loquitur. n. de anima omnium viuentium, ſed omnes animæ gradus conſiderat in nobis, quia ſic eorum cõſideratio nobis euidentior eſt, non quia eos conſideret vt hominis, imò eos conſiderat, prout oĩbus cõpetunt, quibus cõpetere poſſunt, ſicut anatomiſtæ, qui humanam naturã vniuersè conſiderant in hoc homine Perinde enim eſt, ac ſi Ariſtoteles diceret, anima eſt id, quo viuẽs eſt viuẽs, quo ſentiens eſt ſentiens, &c. Hinc autẽ argumentũ ſumitur ad probãdum, ꝙ hæc non ſit altera definitio animæ, ſicut alij exiſtimant, ſed medium nobis euidentius, per quod Ariſtoteles probat definitionem animę; euidentius enim eſt dum ſumuntur his gradus in homine, at ſi hæc eſſet definitio

definitio altera animæ, certè Ariſtoteles non bene loqueretur, quia loqui debuiſset in tertia perſona, quia in definitionibus vocabula ſunt maximè propriè ſumenda, quare vitioſa eſset hæc definitio animæ, anima eſt id, quo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus; ſic enim non definiretur anima brutorum, nec anima plantarum. Notandum eſt, ꝙ verbum illud *intelligimus*, eſt Græcè διανοούμεθα, ꝙ potius vertendum erat, cogitamus, ſeu diſcurrimus, vt etiam antea in textu decimooctauo, ſed parum refert, vtcumque enim dicatur, certum eſt, quod per hoc verbũ ſignificatur quartus gradus vitæ, qui ab Ariſtotele fuit etiã vocatus intellectus. Oportet enim Ariſtotelẽ his quatuor verbis ſignificare omnes quatuor gradus vitæ, & nullum prætermittere, ideo vana eſt aliquorum ſententia, qui dicunt ſignificari cogitatiuam, ne cogantur fateri intellectum eſse formam informantem.

T E X T V S XXV.

Tripliciter enim dicta ſubſtantia, ſicut diximus, quarũ hæc quidem forma, alia verò materia, alia autem ex vtriſque harum autem materia quidem potentia, forma autem actus, quoniam quod ex vtrisque, animatum, non eſt corpus actus animæ, sed ipsa corporis cuiusdam.

CORROBORAT Ariſtoteles demonſtrationẽ in præcedenti factã, non tamen eo modo, quẽ ponit S. Thomas, qui dicit Ariſtotelẽ hic oſtendere, ꝙ concluſio ſequatur ex præmiſſis, quoniã aliquis dicere poterat, corpus eſse actum, & animã eſse materiam, ideo Ariſtoteles oſtendit, ꝙ anima eſt potius dicenda forma, & actus ipſius materiæ, quã materia actus formæ. Sed hic modus mihi non probatur, quia conceſſis pręmiſſis nõ poteſt eſse dubia conſequẽtia, proinde in ſyllogiſmo perfecto vanũ eſt oſtendere, ꝙ cõcluſio ſequatur ex præmiſſis, ꝙ patet cõſiderando dictũ Syllogiſmũ. Nam conceſsa maiore, quæ fuit. Id, quo primo aliquid tale eſt, eſt eius forma; & minore, quæ fuit. Anima eſt id, quo primo viuimus, ſentimus, &c. neceſse eſt ſequi, quod anima ſit forma, nec opus eſt probare hanc conſequentiã. Ego igitur puto, Ariſtotelem conſideraſse, dubiã eſſe non conſequentiã, ſed propoſitionẽ minorem, cum.n. animatum conſtet ex corpore, & anima dicere aliquis poterat eſſe aĩatum primo per corpus, nõ primo per animã, vnde ſequebatur, ꝙ corpus eſſet actus ipſius animæ. Ariſtoteles igitur vult cõfirmare illã minorẽ, & ita illã demonſtrationẽ corroborari, quę minorem dubiam habebat; in qua relinquebatur proteruè cauillandi locus. Hoc indicat dictio illa *enim* quare nõ eſt alia ratio ad idẽ, vt putauit Auerroes, ſed confirmatio rationis prius factę. Eſt autem confirmatio, (vt mihi videtur,) talis. Supponit Ariſtoteles diuiſionem ſubſtãtiæ in textu 2. factam in materiam, formã, & compoſitum ex vtriſq;, & naturam materiæ eſſe, vt ſit potentia; formæ autem, vt ſit actus, nempè reſpectu rei generandæ, materia.n. hominis eſt poteſtate homo, quia poteſt recipere hominis formã; forma verò eſt actus hominis, quia ea præſente eſt actu homo. Hæc autem omnia ex primo, & ſecũdo Phyſicorum manifeſta ſunt, ideo hic, & in ſecundo cõtextu repetita, ac ſuppoſita ab Ariſtotele. His ergo conſtitutis, ita argumentatur. Quælibet res nominatur ab actu, imò & materia ipſa nominatur ab actu, ad quẽ eſt in potentia, nam ſemen quatenus eſt materia hominis dicetur homo poteſtate; at cõpoſitum conſtans ex corpore, & anima, vocatur animatum proinde ab anima nominatur, non à corpore; corpus enim ſecundum ſe non eſt animatũ, niſi in potentia, ergo anima eſt actus corporis tanquã materiæ, ſed nõ corpus actus animæ, quo fit, vt anima ſit illud, quo primo animatũ dicitur animatum. Videtur autẽ ratio hæc eſſe à poſteriori, ſiue à ſigno, à nominatione compoſiti, ad eiuſdem conſtitutionẽ in eſſe ſpecifico. Ex eo enim ꝙ animatum ſumit nomen ab anima, non a corpore, inferr quod anima eſt id, a quo primo animatum conſtituitur, & eſt tale; nominatio autem eſt quid poſterius ipſo eſſe rei. Hanc puto eſſe mentem Ariſtotelis in hoc textu, ad quam proximè omnium acceſſit Sanctus Thomas, ſed eam non plenè aſſecutus eſt, quemadmodum diximus. Auerroes etiam errauit, dicens hanc eſſe rationẽ ad idem probandum, & eſſe a priori, nam vtrunque falſum eſt, vt modo oſtendimus. Peccauit etiam quidam alius dicens, Ariſtotelem probare animam eſſe actũ, ex eo quòd anima eſt forma, & reprehendens Auerroẽ, qui putauerit, è conuerſo probari animam eſſe formam, ex eo ꝙ eſt actus. Nã neq; Auerroes hoc dicit, & Syllogiſmus vtrouis modo formetur, eſt ab Ariſtotele alienus, q nec de anima probat, ꝙ ſit forma per actum medium, neque ꝙ ſit actus per formam mediam, ſed pro eodẽ habet hic formam, & actum. Dum enim dicit. *Forma autem actus*. Nihil aliud ſignificare vult, quã eſſentiam ipſius formæ, & quid ſit forma, non ꝙ de ipſa prędicetur actus, quare ita probat animam

eſſe

eſſe actum, vt id ſit probare animam eſſe formam ipſius corporis, nō corpus eſſe formam, & actum animæ. Sed aduertas, quòd ex eo ꝙ animatum nominatur ab anima, infertur imme... tè hæc concluſio ab Ariſtotele omiſſa, ergo animatum conſtituitur primo ab anima, quæ fuit minor ſyllogiſmi facti in textu præcedente, ex qua infertur concluſio principalis hic ab Ariſtotele repetita, ergo anima eſt actus corporis, id eſt, eſt forma reſpectu corporis, ſed non corpus eſt actus animæ, quod ab Ariſtotele additur ad maiorem efficaciam ad dubium prædictum, (quod minori obſtabat,) tollendum, ſeu ad tollendam concluſionem falſam, quæ inferebatur ex oppoſita illius minoris. Sicut enim ex eo, ꝙ animatum eſt animatum primo per animam, infertur animam eſſe formā, & actum corporis, ita ex eo quòd animatum ſtatuatur eſſe primo per corpus, infertur, quòd corpus eſt actus animæ. Hæc autem dicit Ariſtoteles reſpiciens id; quod prius dixerat, vnumquodque eſſe tale duobus, ſcilicet materia, & forma, igitur cum animatum conſtet ex corpore, & anima, neceſſe eſt, vel animam eſſe formam, & corpus materiam, vel corpus formam, & animam materiam, hæc eſt concluſio falſa, illa autem vera, quam Ariſtoteles prius protulit ſub nomine formæ, hic verò ſub nomine actus. Notandum etiam eſt, ꝙ illa, quæ hic ab Ariſtotele dicuntur de materia, forma, & compoſito, non ſolū ſunt ſuppoſita ad probationem minoris ſequentem, ſed etiam pertinēt ad declarationem maioris principalis, quæ fuit illa. Id, quo primo res eſt talis, eſt forma, non materia; huius enim ratio eſt, quia materia eſt potentia, forma verò actus, vnumquodque autem principalius ab actu conſtituitur, quàm à potentia, vt dictum eſt in textu vndecimo, & duodecimo ſecundi Phyſicorum.

TEXTVS XXVI.

Et propter hoc bene opinātur, quibus videtur, nec ſine corpore eſſe, neq; corpus aliquod anima, corpus enim non eſt, corporis autem aliquid eſt. Et propter hoc in corpore ineſt, & in corpore huiuſmodi, & non ſicut priores ad corpus aptabant ipſam, nihil vltra definientes, in quo, & quali, quamuis non videatur quodlibet recipere quodlibet. Sic autem fit & ſecundum rationem, vniuſcuiuſque enim actus in eo, quod potentia exiſtit, & in propria materia, aptus natura eſt fieri. Quòd igitur actus quidam eſt, & ratio potentiam habentis, vt ſit huiuſmodi, manifeſtum ex his.

IN hoc textu Ariſtoteles tria facit, primo ex dictis colligit, ꝙ antiqui bene de anima ſenſerint; ſecundo tangit id, in quo defecerunt; tertio naturam animæ communem ex omnibus hactenus dictis concludit. Primum, inquit, aliquos antiquorum bene ſenſiſſe, qui dixerunt de anima hæc duo, eam non eſſe corpus, & non eſſe ſine corpore. Colligit autē hoc ex proximè dictis Concluſerat, corpus nō eſſe actū animæ, ſed animā eſſe actū corporis, vnde ſequitur, ꝙ non ſit corpus, ſed aliquid corporis, nempè actus, & perfectio, quo fit vt anima nō poſſit eſſe ſine corpore, quia perfectio non poteſt eſſe ſine illo, cuius eſt perfectio, neque etiā ſit corpus, ſed corporis aliquid. Poſſumus in hac parte notare, Ariſtotelē illud idē reſpicere, qđ in textu quarto reſpexit, videlicet confutationē ſententiæ illorū antiquorū, qui dicebant, animā eſſe corpoream, id eſt eſſe corpus quoddā tenue, quod per omnes partes corporis penetret, & eas viuas reddat, quare textus hic illi textui quarto reſpondere videtur, cum Ariſtot. innuat eandē rationē, quam ibi formauit ad illud dogma impugnandū. Ibi enim dixit, animā debere eſſe aliquid, qđ ſit in ſubiecto, ſi debeat ad oēs partes penetrare ſine penetratione corporū, proinde nō poſſe eſſe corpus, quia corpus nō eſt in ſubiecto, nihil autem dicitur eſſe in ſubiecto, niſi incorporeum. Sic etiam hic dicit, animā nō eſſe corpus, ſed quid incorporeum, quod eſt aliquid corporis. i. actus corporis. Patet igitur verum eſſe id, quod in textu vigeſimoquarto declarauimus, quòd Ariſtoteles in hac parte colligit eādem animæ definitionem, quam adduxit in textu ſexto, & eadem Methodo vtitur, ſed diſtinctius, & accuratius hic, quam ibi, ex eodē enim effectu, qui eſt, cōſtituere animatum in eſſe ſpecifico, probauit ibi, & hic definitionem animæ à poſteriori, & ſimiliter excludit opinionem illorum, qui dicebant animam eſſe corpoream, quod ibi quoque fecit. Confer igitur hos textus vigeſimumquartum, vigeſimumquintum, & vigeſimumſextum cum illis ſecundo, tertio, & quarto, & videbis veram eſſe noſtram expoſitionem, quam ſupra ſcripſimus in textu vigeſimoquarto. Poſtea in ſecunda parte cum dicit. *Et propter hoc in corpore ineſt.* oſtendit Ariſtoteles.

les; in quo illi met antiqui defecerint, & inquit, eos in hoc erraſſe, quòd cū dixerint, animam in corpore eſſe vt in materia, non dixerunt in quonam, vel quali corpore, cum tamē id omnino dicere debuerint. Quilibet enim actus nō in quolibet ſubiecto indiſtinctè recipitur, ſed in aliquo determinato, ita vt non in alio; quare & anima non eſt apta recipi in quolibet corpore indifferenter, ſed (inquit Ariſtoteles) *in corpore huiuſmodi*, ideſt apto nato ad eam recipiendam. Ergo tractatio antiquorum fuit diminuta, quia nihil dixerunt de conditionibus corporis, quod debeat recipere animam. Ideo Ariſtoteles, quando dicit *Quāuis non videatur quodlibet recipere quodlibet*. Obijcit illis antiquis id, quod ſenſui apparet, & ſenſus verborum eſt hic. De corpore, quod eſt materia animæ, nihil dixerunt, quamuis ſatis manifeſtum ſit, quòd non quælibet materia recipit quamlibet formam, ſed determinata determinatā, videmus enim ex humano ſemine non equum naſci, ſed hominem; ſic etiam in artefactis videmus nō ex qualibet materia poſſe fieri domum, ſed ex aliqua tantum determinata. Deinde cum dicit. *Sic autem fit, & ſecundum rationem*. Abdit etiam rationem contra eoſdem, & inquit cum ratione euenire id, quod ſenſus, & experientia docet. Perfectio enim, & actus cuiuſq; rei debet recipi in materia habente potentiā ad ipſum, hoc eſt potentiam particularem, & inclinationem propriam ad talem actum recipiendum, nam actus eſt perfectio potētię, ideſt habentis potentiam ad ipſum. Materia enim ſecundum ſe eſt indifferens, nec magis inclinata ad hunc actū, quàm ad illum, proinde nullum nūquam reciperet, niſi ita præpararetur, vt fieret apta recipere magis hunc, quàm illū, & ita fieret materia propria huius formę, nec apta ad alias, nihil enim aliud eſt materia propria, quā materia præparata, & adepta potentiā particularem ad hanc formam, ita vt non ad alias. Et ſenſus igitur, & ratio oſtēdit antiquos erraſſe, quæ de anima ſermonem inſtituentes nihil de corpore dixerunt, quem horum errorē tetigit etiam Ariſtoteles in textu quinquageſimoprimo, quinquageſimoſecundo, & quinquageſimotertio primi libri. Tandem quando inquit. *Quod igitur actus quidam eſt*. Concludit Ariſtoteles ex omnibus dictis naturā animæ vniuerſaliter acceptæ, eſt enim anima actus, & *ratio*, id eſt eſſentia, & quidditas talis corporis, quod habet materiā cum potentia ad animā recipiendam, hoc eſt quæ particularem habet potentiam, & inclinationem, vt fiat animata. Et aduertendum, ꝙ quando Ariſtoteles dicit *Potentiam habentis, vt ſit eiuſmodi*. Senſus eſt, potētiam habentes ad animam, ſed ſubintelligendū eſt, cum diſtinctione illorum graduum vitæ, quaſi dicat anima eſt actus propriæ materiæ, quæ ſit viuens, ſentiens, mota, & intelligēs. In tota hac parte, qui non videt Ariſtotelem apertè dicere, omnem animam eſſe formam informantem, cæcus eſt; dixit enim animam eſſe formā, qua & viuens, & ſentiens, & intelligēs eſt eiuſmodi, & eſſe actum proprię materiæ habentis potentiam ad eam, tanquam potentiam ad eſſe; & eſſe rationem, hoc eſt eſſentiam, & quidditatem, & definitionē talis corporis. quæ omnia ſignificant formam dantem eſſe, ex qua infertur inſeparabilitas animæ à corpore, quam in textu vndecimo deduxit, ex ipſa animæ definitione, & quam etiam hic ſignificauit laudans antiquos, qui dixerunt animam nō poſſe exiſtere ſine corpore. Patet autē, Ariſtotelem ſumere animam in cōmuni, quę complectatur omnes hos gradus vitæ etiam intellectiuum.

TEXTVS XXVII.

Potentiarum autem animæ, quæ dictæ ſunt, alijs quidem inſunt omnes, alijs verò quædam harum, quibuſdam verò vna ſola. Potentias autem diximus, vegetatiuum, ſenſitiuum, appetitiuum, motiuum ſecundum locum, cogitatiuum. Ineſt autem plantis nutritiuum ſolum, alijs autem & hoc, & ſenſitiuum. Si autem ſenſitiuum, & appetitiuum, appetitus enim concupiſcentia eſt, & ira, & voluntas. Animalia autem omnia habent vnum ex ſenſibus tactum, cui autem ſenſus ineſt, huic & voluptas, & dolor, & iucūdum, & moleſtum; quibus autem hæc, & concupiſcentia, ipſius enim iucundi appetitus hæc.

HACTENVS Ariſtoteles de anima in communi ſermonem expleuit, & omnia tractauit, quæ ad animā in communi definiendam requirebantur. Nunc ſequitur, vt ad ſingulas animæ partes deſcendens de ſingulis agat, & ſigillatim earum naturas declaret, conſideratio enim particularis ſequi debet vniuerſalem. Antequam autem Ariſtoteles ad hanc particularem de potentijs animæ tractationem ſe conferat, vult rationem adducere,

cur vniuerſalis cognitio non ſufficiat, ꝙ quidem facit ab hoc textu vigeſimoſeptimo vſq; ad trigeſimumſecundum. Rationem autem hanc afferet, quòd inter partes animæ eſt ordo prioris, & poſterioris, quare non cōueniunt in cōmuni vniuoco, ſed in analogo, analogum autem nihil eſt præter analogata, quare non perfectè cognoſcitur niſi diſtinctè cognoſcantur omnes analogatorum naturæ, de his igitur ſingulis eſt agendum. Non eſt autem ignorandum, ꝙ perfecta de anima tractatio, tres partes poſtulaſſe videtur, vt ex ipſo Ariſtotelis diſcurſu colligere poſſumus. Primū enim agendum fuit de ipſa anima cōmuniſſimè ſumpta, quod Ariſtoteles fecit in prima parte huius ſecundi libri, hoc eſt vſque ad textum vndecimum, eaque fuit conſideratio maximè confuſa, quia fuit ſine expreſſione analogatorum. Secundo agendum fuit de anima quidem communiſſimè ſumpta, ſed cum cognitione analogatorum, quæ eſt conſideratio diſtinctior, quam à textu duodecimo vſque ad hunc locū habuimus, ſed quia in hac parte cōſideratæ ſunt partes animæ rudites, & confusè nempe propter cognitionem animæ ſumptæ in cōmuni, non propter ſeipſas, ideo requirebatur etiam tertia tractatio, in qua Ariſtoteles de ſingulis animæ partibus ſeparatim, ac diſtinctè diſſereret, quæ incipiet à textu trigeſimotertio, quare ſeruat ſemper ordinem Ariſtoteles à confuſis ad diſtincta, nam in prima parte traditur animæ in communi cognitio confuſa; in ſecunda verò animæ quatenus in communi cognitio diſtincta, ſed quatenus partium confuſa, in tertia demum diſtincta cognitio partium. Ex his colligere poſſumus ſolutionē cuiuſdā dubij, quod alicui occurrere poterat in primo huius partis ingreſſu. Videtur enim Ariſtoteles repetere eandem tractationem de ordine potentiarum animæ, quam etiam in præcedenti parte fecit. Sed dicendum eſt, verū quidem hoc eſſe, non tamen fruſtra id fieri, quia ad alium ſcopū dirigitur. Prius quidē de ordine partium animę locutus eſt Ariſtoteles ad oſtendēdum, ꝙ prima tractatio de anima fuit inſufficiens, ſine ſecunda, quam hactenus habuimus; nunc autē iterum eundem partium ordinē conſiderabit ad oſtendendū, ꝙ ſimiliter ſecunda tractatio fuit inſufficiens, niſi ſequatur tertia, nam perfecta cuiuſq; rei cognitio eſt, qua eam cognoſcimus, & in vniuerſali, & in particulari. In hac autem parte, quæ eſt ab hoc textu vſq; ad trigeſimūſecundum Ariſtoteles duo faciet. Primo declarabit in hoc contextu, & duobus ſequentibus numerū, & ordinē harum animæ partium, de quo etiā ſuperius locutus eſt; deinde hinc colliget, ꝙ anima eſt quid cōmune analogum, non vniuocum, ideoq; valde imperfectā eſſe cognitionem animæ in cōmuni abſq; particulari, & diſtincta notitia partium. Ordinē igitur in potentijs animæ oſtendit Ariſtoteles eodem modo, quo etiā ſuperius, nempè declarans vnam ſine alia inueniri, & non è conuerſo, ſic enim vna eſt ſecundū naturam prior, alia verò poſterior. Quibuſdā autē viuentibus (inquit) inſunt hę omnes potentię, vt hominibus, quibuſdam plures, vt animalibus brutis, quibuſdā etiā vna tantum, vt plantis. Deinde has potētias enumerat, & nominat quinque, nutritiuā, ſenſitiuam, appetitiuam, motiuam, & cogitatiuam, id eſt intellectiuam. Ideo iure dubitatur, quia ſi eas tantum nominare hic vult, quæ conſtituunt diſtinctos gradus vitæ, non debuit nominare appetitiuam, hæc enim non conſtituit proprium gradum cū ſimul ſit cum ſenſitiua vt in textu 20. dictū eſt. Si verò eas omnes, quas antea nominauit, hic quoque nominare vult, vt ipſe ſignificat cum ait. *quæ dictæ ſunt*, debuit etiā imaginatiuam nominare, cuius fecit mentionē in textu vigeſimo, ꝙ ſi omnes penitus potentias animæ hic enumerare vult, alias etiā plurimas prætermiſit, quarum nulla eſt hactenus facta mentio. Ad hoc dicendū eſt, ꝙ potētię animæ ſunt adeo multæ, vt pene infinitæ eſſe videantur, vt ipſe Ariſtoteles inqt in textu quadrageſimoprimo tertij libri, infinitæ quidem reuera non ſunt, ſed plurimæ, & innumeræ, vt etiam Alexāder declarat in capite decimo primi ſui libri de anima, ob id Ariſtoteles cum multis in locis mentionem faciat potentiarum animæ, non tamen vbique omnes nominat, ſed præcipuas quaſdam, & eas, quas ad propoſitū cuiuſque loci pertinere exiſtimauit. Propterea in precedenti parte eas tantum quatuor nominauit, quę inter ſe diſtinguuntur per magis, & minus commune, proinde conſtituunt varios gradus vitæ, reliquas enim conſiderare non oportuit, tamen in textu vigeſimo probare volens, quòd potentiæ animæ in eodem animato non diſtinguuntur loco, ad maiorem veritatis confirmationem accepit etiam alias duas appetitum, & imaginationem, de quibus illud idem oſtendit. Nunc igitur oſtendere volens in his potentijs animæ ordinem ratione maioris, vel minoris communitatis, ſatis habebat nominare illas quatuor tantū, quæ conſtituunt diuerſos gradus vitæ, tamē ad doctrinæ abundātiam nominare etiam voluit alias, quarū antea mentionem fecerat, ideo nominat appetitum. Erat quidem ob eandem rationē nomināda etiam imaginatiua, ſed eam ſubticuit, quoniam de ipſius communitate dubium eſt, nō ita dubium eſt de appetitu, quia facile oſtendi poteſt, appetitum eſſe æqualis ambitus cum ſenſu tactus. Patent autem hæc legentibus Ariſtotelem in textu vigeſimouono huius libri, vbi dicit, ꝙ omnibus habētibus tactum ineſt appetitus, & ſubiungit de imaginatiua dubium eſſe, & poſterius loco ſuo cōſiderandū. Alij tamen hanc difficultatē alio modo ſoluunt. Dicunt enim,

finem imaginatiuæ eſse cognitionem, & earundem rerum, quarum ſenſus quoque eſt cognoſcitiuus, ideo cum imaginatiua ſit æquè communis, ac ſenſus, & verſetur circa idem obiectum, & eundem habeat finem potuit prætermitti, & nominatione ſenſus comprehendi; non ſic eſt de appetitu, nam & ſi eſt æqualis ambitus cum ſenſu, tamen finem nō habet cognitionem entis, ſed aſſecutionem boni. Ideo Ariſtoteles exprimere voluit appetitum, quia valde differt à ſenſu ratione finis. Hæc omnia (meo quidem iudicio) vera ſunt, ſed ab Ariſtotele non cōſiderata, adhuc enim ignoti eſse ſupponuntur proprij fines, & propria obiecta harum potentiarum, & Ariſtoteles cum in textu vigeſimonono ſe excuſans, cur de imaginatione non dixerit, non dicat, quia ſit æqualis ambitus cum ſenſu, neque eam cum ſenſu confundat, ſed potius à ſenſu diſtinguat, ſignificat ſe nominatione ſenſus nō complecti imaginatiuam, vt illi dicunt. *Ineſt autem plantis*. Poſitis illis quinque potentijs, incipit Ariſtoteles earum ordinem, (de quo etiam ſupradixerat) conſiderare, & inquit potentiam nutritiuam reperiri ſolam in plantis, ſine reliquis potentijs, vnde hæc eſt alijs prior ſecundum naturam, cum ſine illis omnibus eſse poſſit, ſed nulla earum ſine ipſa. Animalia vero imperfecta, vt Zoophyta, duas habent potentias nutritiuam, & ſenſitiuam. Sequebatur poſtea nominanda potentia appetitiua iuxta ordinem prius ab Ariſtotele ſeruatum in his enumerandis, ideo oſtendere volens eam reuera non conſtituere proprium gradum viuentis, docet eam reciprocari cum potentia ſenſitiua, quia vbi eſt ſenſus, ibi eſt appetitus, & in hoc probando verſatur, & in hoc textu, & in toto ſequente. Videtur enim per hoc ſoluere velle tacitum dubium, nam dubitare aliquis poterat; cur Ariſtoteles ſupra in diſtinguendis gradibus viuentium non ſit vſus potentia appetitiua, ſed alijs quatuor tantummodo, ob id oſtendere vult, quòd appetitus non conſtituit proprium gradum, quia ex neceſſitate inſequitur ſenſum, quòd probat Ariſtoteles duobus argumentis, quorum vnum in hoc textu habemus, alterum in ſequente. Ad prioris argumenti intelligentiam ſecundum eſt, plures eſse ſpecies appetitus, ſed prima diuiſione diuiditur appetitus in duos, naturalem, & animalem, ſeu cognoſcitiuum. Appetitus naturalis duplex eſt, alter conſequitur materiam, & eſt appetitus formæ, de quo loquitur Ariſtoteles in textu octuageſimoprimo primi Phyſicorum; alter inſequitur formam, & eſt appetitus operationis, locumque habet in compoſitis inanimatis, vt appetitus in igne etiam ad aſcendendum. Sub hoc comprehenditur ille appetitus, qui eſt in plantis, nam is quoque eſt merè naturalis, ſine vlla cognitione, & nihil aliud eſt hic vterque naturalis, quā inclinatio quædam naturalis ad ſuam perfectionem, & complementum. De hoc appetitu hic Ariſtoteles non loquitur, ſed de cognoſcitiuo, qui ſolis ineſt animalibus, & in tres diuidi poteſt, qui omnes hic ab Ariſtotele tanguntur. Primus eſt appetitus, qui ſolum ſenſum tactus inſequitur, & ab eo nō ſeparatur, vt in animalibus imperfectis, quæ tunc appetunt, quando ſentiunt. Hic vocatur nūc ab Ariſtotele ἐπιθυμία, à Latinis concupiſcentia, ſic enim appellatur appetitus earum rerum, quæ ad ſenſum tactus pertinent. Secundus eſt appetitus, qui perfectioribus tantum animalibus ineſt, & tunc quoque cum ſenſus non ſentit id, quod appetitur, hæc enim animalia alios quoque habēt ſenſus perfectiores, & imaginatiuam illam perfectiorem, quæ rètinet ſpecies etiam abſentis obiecti, hunc vocat Ariſtoteles θυμὸν, interpres autem traduxit Iram, non tamen ſatis propriè, melius enim erat fortaſse dicere animoſitatem, nam ira eſt ſolum appetitus vindictæ θυμὸν autem videtur etiam ad alia extendi, præter vindictam. Tertius appetitus vocatur hic ab Ariſtotele βούλησις, à nobis voluntas, & ineſt hominibus ſolis, quia conſequitur intellectum. Quum igitur tres ſint appetitus, primus conſequitur ſenſum tactus, ſecundus alios quoque ſenſus perfectiores, proinde motum progreſſiuum. Tertius verò intellectum, quare nullus conſtituit proprium gradum viuentis. Ariſtoteles autem hic probare volens, quòd vbi eſt ſenſus, ibi eſt appetitus cognoſcitiuus, non ideo in tres hunc diſtinguit, quia oſtendere velit vbi eſt ſenſus, ibi hos omnes ineſse (falſum enim eſt,) ſed vt oſtendat, quòd aliquis ſaltem ex his ibi eſt. vbi ſenſus, nempe concupiſcentia, hoc enim ſatis eſt ad oſtendendum quòd ubi eſt ſenſus, ibi eſt appetitus, ideo probat hoc de ſola cōcupiſcentia, & primum argumentum, quo hic vtitur, fuit illud idem, quo in textu vigeſimo vſus eſt. Vbi eſt ſenſus, ibi eſt voluptas, vel dolor, eo ꝙ obiectum, vel iucundum eſt, vel moleſtum, neceſse eſt ergo, vt animal appetat ea perſequi, quæ ſenſu percipit eſse iucunda, & ea fugere, quæ ſentit eſse moleſta, appetitus autem iucundi vocatur concupiſcentia, ergo vbi eſt ſenſus, ibi eſt concupiſcentia, ſub appetitu autem iucundi reducitur etiam fuga moleſti. Videtur hæc Ariſtotelis ratio eſse à priori, quia voluptas, & dolor eſt cauſa effectrix concupiſcentiæ in animali ſentiente.

TEXTVS

TEXTVS XXVIII.

Adhuc autem alimenti ſenſum habent, tactus enim alimenti ſenſus; ſiccis enim, & humidis, & calidis, & frigidis aluntur omnia viuentia, horum autem ſenſus tactus, aliorum autem ſenſibilium ſecundum accidens, nihil enim ad alimentum confert ſonus, neque color, neque odor, ſapor autem vnum quoddam eſt tangibilium, fames autem, & ſitis concupiſcentia, & fames quidem calidi, & ſicci, ſitis autem frigidi, & humidi: ſapor verò vt condimentum quoddam.

ALTERO argumento probat Ariſtoteles illud idẽ, videlicet, quòd vbi eſt ſenſus, ibi eſt concupiſcentia, vt indicat illa dictio *adhuc*, & argumentum tale eſt. Omne habens ſenſum alimenti habet concupiſcentiam, omnia animalia habent ſenſum alimẽti, ergo omnia animalia habent concupiſcentiam, probat Ariſtoteles vtranque propoſitionem. Minorem ſic, omnia animalia habent ſenſum tactus, tactus eſt ſenſus alimenti, ergo omnia animalia habent ſenſum alimenti. Minor huius proſyllogiſmi clara eſt. Maior ſic probatur: alimentum quatenus eſt alimentum, eſt calidum, frigidum, humidum & ſiccum, ſi quidẽ iiſdem nutrimur, ex quibus conſtamus; conſtamus autem ex quatuor elementis, quæ naturaliter prædita ſunt quatuor primis qualitatibus, ergo iſtæ qualitates ſunt naturales alimento, quatenus eſt alimentum, tunc ſic. Quatuor primæ qualitates ſunt obiectum tactus, illæmet ſunt etiam alimenti conditiones eſſentiales, prout alimentum eſt, tactus igitur eſt ſenſus alimẽti. Vel ſic formemus argumentum: Ille ſenſus, qui propriè cognoſcit conditiones eſſentiales alimenti, vt alimentum eſt, eſt ſenſus alimenti, tactus eſt huiuſmodi, ergo tactus eſt ſenſus alimenti. Maior clara eſt, Minor probatur. Tactus diſcernit quatuor primas qualitates ut obiectum proprium, iſtæ ſunt conditiones eſſentiales alimenti, ut alimentum eſt, ergo tactus diſcernet conditiones eſſentiales alimenti vt alimentũ eſt. Minor clara eſt. Probatur maior ſic: Iiſdẽ nutrimur, quibus etiam conſtamus, at conſtamus elementis calidis, frigidis, humidis, & ſiccis, ergo his etiam quatenus talibus debemus nutriri. Aduertendum autem, Ariſtotelem nõ dicere, quòd omne calidum, & omne frigidum ſit conueniens alimentum cuique animali, ſed è conuerſo, quod omne alimentum debet eſſe his qualitatibus præditum, debet enim habere certam proportionem, & contẽperantiam harum qualitatum, quæ cuique nutriendo conueniens ſit, eſt enim eſſentiales cõditio ipſius alimenti, vt reſpectu cuiuſque alendi certam quandam habeat primarum qualitatum temperiem. Quando autem Ariſtoteles dicit, *aliorum autem ſenſibilium ſecundum accidens*, ſoluit tacitum dubium. Nam dicere aliquis poterat. Videntur alij quoque ſenſus poſſe vocari ſenſus alimenti, non ſolum tactus, quoniam alimentum non ſolis eſt præditum tangibilib. qualitatibus, ſed & alijs omnibus, quæ ſunt obiecta aliorum ſenſuum: habet enim colorem ſonum, & odorem, quare etiam viſus, & auditus, & olfactus ſunt ſenſus alimenti. Ad hoc reſpondet Ariſtoteles, quòd aliæ ſenſibiles qualitates præter tangibiles ſi adſunt alimento, cõpetunt ei per accidens, non quatenus alimentum eſt, quia ad nutritionem nihil confert color, vel ſonus, vel odor, at qualitates tangibiles competunt alimento per ſe, & eſſentialiter, quia quatenus eſt alimentum. Sed dubitari adhuc poterat de ſapore, & rationabilius, quia non ita ſapor videtur eſſe qualitas accidentalis alimento, ſed eſſentialis, quare uidetur etiã guſtus eſſe ſenſus alimenti. Ad hoc reſpondet Ariſtoteles quando dicit, *Sapor autem vnũ quoddam eſt tangibilium*, & reſponſio eſt in hoc conſtituta, quod guſtus reducitur ad tactum, & eſt tactus quidam, & ideo ſapor, cum ſit obiectũ guſtus, vocari poteſt qualitas tangibilis, & ita concedit Ariſtoteles etiam guſtum eſſe ſenſũ alimenti, quia eſt tactus quidã, ſed ſolutio hæc rudis eſt, melius, ac diſtinctius ſoluetur dubiũ hoc in poſtremis uerbis, quæ poſtea loco ſuo conſiderabuntur. Hactenus probata eſt minor ſyllogiſmi principalis, quæ erat, omnia animalia habent ſenſum alimenti. Probat deinde maiorem, cum inquit, *fames autem, ac ſitis concupiſcentia eſt*. Maior enim erat iſta, omne habens ſenſum alimenti habet concupiſcẽtiam, hanc Ariſtoteles ita probat. Fames, & ſitis nihil aliud eſt, quàm concupiſcentia, omne habens ſenſum alimenti habet famem, & ſitim, ergo omne habens ſenſum alimenti habet cõcupiſcentiam. Minor huius poteſt probari per ea, quæ in hoc ſecundo libro dicuntur ab Ariſtotele in tractatione de ſẽſibus, docebit enim cuiuſque ſenſus officium eſſe non ſolum proprium

primum obiectum cognoſcere, ſed etiam modò aliquo priuationem proprij obiecti; carentiam enim omnis ſoni nullus alius ſenſus cognoſcit niſi auditus. Similiter ſolus viſus cognoſcit tenebras, quæ ſunt priuatio luminis, & coloris, quatenus viſibilis. Quoniam igitur tactus ſentit alimentum, idest conditiones eſſentiales alimenti, quatenus eſt alimentum, ſentit etiam priuationem alimenti; priuatio autem rei neceſſariæ ad eſſe animalis facit eiuſdem appetitionem, igitur ex priuatione alimenti oritur fames, & ſitis, quæ eſt concupiſcentia; fames quidem eſt concupiſcentia calidi, & ſicci; ſitis verò frigidi, & humidi, ſic autem declaratur etiam maior, patet enim, nil aliud eſſe famem, & ſitim, quam concupiſcentiam calidi, frigidi, humidi, & ſicci propter horum indigentiam. Verba illa poſtrema, *Sapor autem ut condimentū quoddam*, ponuntur ab Ariſtotele ad dubium quoddam ſoluendum, nam fames, & ſitis videntur eſſe concupiſcentiæ non ſolum calidi, & frigidi, & humidi, & ſicci, ſed etiam ſaporis, qui eſt obiectum guſtus; quod quidem dubiū fuit ab Ariſtotele ſolutum etiam prius, quando dixit, *Sapor autem eſt vnum quoddam tangibilium*, vt ibi diximus, idem enim dubium, quod ibi occurrebat de qualitatibus, ſeu conditionibus alimenti, occurrit hic de fame & ſiti, quæ ſunt appetitus alimenti: ſed videns Ariſtoteles eam ſolutionem eſſe inſufficientem, nec per eam explicari, quomodo ſapor ad alimentum pertineat, ideo meliorem hic reſponſionem adducit, quia dicendo, quòd ſapor eſt numerandus inter qualitates tangibiles ipſum cū illis confundimus, & ſignificare videmur eandem de ſapore, ac de illis eſſe rationem, cum tamen non ſit; Ariſtoteles igitur his verbis veritatem declarat, & oſtendit, quòd ſapor eſt minus eſſentialis alimento, quàm primæ tangibiles qualitates, ſed magis tamen, quàm aliæ, quę ſunt obiecta aliorum ſenſuum, videlicet, color, ſonus, & odor. Nam primæ qualitates tangibiles neceſſariæ ſunt alimento, & eſſentiales à priori; color autem, ſonus, & odor, ſunt omnino accidentales alimento vt alimentum eſt, quia ad alendum nihil conferunt, vt Ariſtoteles ſuperius dixit. Sapor autem inter hæc extrema medius quodammodo eſt, nam eſt quędam proprietas conſequens temperiem primarum qualitatum in alimento, & ei conueniens quidem vt alimentum eſt, non tamen à priori, quia non eſt neceſſarius alimento, vt alat, ſed à poſteriori, quia alimenti naturam cōſequitur, & licet ad alendum non ſit neceſſarius, confert tamen ad nutritionem, quatenus allicit animal ad ſumptionem cibi, quod ſignificat Ariſtoteles dicens, ſaporem eſſe quoddā condimentum alimenti. Fames igitur, & ſitis cum dirigantur ad alimentum, vt alimentum, non reſpiciunt niſi conditiones eſſentiales alimenti vt ſit alimentū, proinde reſpiciunt ſolas quatuor primas qualitates, non ſaporem; ſapor enim non facit, vt cibus nutriat, ſed ſolum facit, ut animal alliciatur ad ſumendum cibum, ideo illi, qui cibum appetunt propter ſaporem, abutuntur cibis, & ſunt affecti pręter naturam & intemperantes. Eſt autem notandum, quòd quando Ariſtoteles hic tactum uocat ſenſum alimenti, & tertio de anima ſexageſimotertio, ſexageſimoquarto, & vltimo etiam guſtum uocat ſenſum alimenti, id duobus diuerſis modis eſt intelligendum. Tactus enim eſt ſenſus alimenti, idest conditionum eſſentialium, per quas eſt alimentum, & ad nutritionem idoneum, guſtus verò non eſt ita ſenſus alimenti, ſed eſt ſenſus proprietatis, quę eſt cōdimentum alimenti quam natura uidetur alimento tradidiſſe ut animalia ad ſumptionem alimenti magis allicerentur. Conſiderans quidam duas has Ariſtotelis rationes, dicit hanc eſſe ſumptam ex proprijs, alteram uerò, quæ in præcedente contextu habita fuit, ſumptam eſſe ex communibus, ibi enim Ariſtoteles argumentabatur ex uoluptate, & dolore, quæ nō ſolum tactum conſequuntur, ſed etiam alios ſenſus, hic uerò argumentatur ex proprijs conditionibus ipſius tactus, uidelicet ex eo quod tactus eſt ſenſus alimenti; proprius enim ipſius tactus eſt appetitus alimenti, qui dicitur fames, & ſitis. Ego uerò puto utramque rationem eſſe ex proprijs, nam ſenſus vniuersè ſumptus, & tactus ſunt æqualis ambitus, vterque enim conuertitur cum animali; prior autem Ariſtotelis ratio fuit ſumpta ex ſenſu in vniuerſum, tactus autem ibi nominatus fuit non tanquam tactus, ſed ut ſenſus. Ad oſtendendum enim, quòd omne animal habet ſenſum, dixit omne animal habet ſaltem tactum, fuit igitur ratio ex proprijs, quia hæc omnia, ſenſus, voluptas, & dolor, concupiſcentia, & animal inter ſe conuertuntur. & Ariſtoteles oſtēdere volebat quòd vbi ſenſus eſt, ibi eſt concupiſcentia, ad quod demonſtrandum accepit uoluptatem, & dolorem, quæ conſequuntur ſenſum, quatenus eſt ſenſus. Hæc autem ſecunda ratio ſumitur à tactu, quatenus eſt tactus, quia huic propriè competit eſſe ſenſum alimenti. Videtur autem prior illa ratio fuiſſe à priori, quia probauit de omni ſentiente, quòd habet concupiſcentiam per uoluptatem, & dolorē, quæ ſunt cauſæ effectrices ipſius concupiſcentiæ. Hæc quoque ſecunda uidetur eſſe a priori, ut à cauſa finali, nam medius terminus alimentum eſt cauſa finalis concupiſcentiæ, expetitur enim alimentum tanquam finis. Sed hac de re legas quæ dicuntur ab Ariſtotele in textu ſexageſimotertio & ſexageſimoquarto tertij libri. Poſſet etiam aliquis iure dubitare aduerſus ea, quæ ab Ariſtotele dicta ſunt de fame, & ſiti. Dixit famem eſſe appetitum calidi, & ſicci, tamen

quandoque expletur fames cibis frigidis, quandoque etiam humidis. Dixit, ſitim eſſe appetitum frigidi, & humidi; tamen expletur etiam quandoque potu calido. Ad hæc, & alia dubia tollenda quædam notare oportet, vt & famis, & ſitis natura intelligatur. Primum quidem notandum eſt. Quod licet fami, calidum, & ſiccum attribuantur; ſiti verò frigidum, & humidum, tamen fames eſt primario ſicci, ſecundario autem calidi; & ſitis primario eſt humidi, ſecundario autem frigidi. Ratio eſt, quia calidum, & frigidum ſunt qualitates actiuæ, humidum verò, & ſiccum paſſiuæ, vt Ariſtoteles docet in ſecundo libro de generatione. Quoniam igitur alimentum ideo expetitur, vt regatur à calore naturali; & ita ut patiatur, ideo principaliter appetitur, vt prædictum qualitatibus paſſiuis, videlicet vt humidum, & ſiccum. Hęc autem cum ſint contraria, nō potuerunt aſcribi vni, & eidem appetitui, ſed duobus aſcripta ſunt, quorum vnus vocatur fames, alter verò ſitis. Secundo loco ſciendum eſt, quòd ſi inter ſe comparentur fames, & ſitis, fames eſt appetitus principalior ſiti. Fames enim immediatè dirigitur ad reparationem deperditi, & ad partium ſolidarum reſtaurationem, quę quidem fit alimento ſicco: ſitis verò non dirigitur immediatè ad reparationem deperditi, ſed ad liquidandum cibum, vt facilius per omnes corporis partes diſtribui poſſit, cuius liquidationis gratia fecit natura, vt animal ex alimenti ſicci aſſumptione ſitiat. Dirigitur itaque ſitis immediatè ad præparationem alimenti, ut per potum cibus in ventriculo melius elixari, & concoqui poſſit, ac melius etiam diſtribui; fames immediatè ad reſtaurationem, & nutritionem; ob id neceſſaria, & eſſentialis conditio cibi eſt, vt nutriat, non ita potus, ſatis enim eſt, vt liquatiuus ſit. Quòd ſi quis etiam à potu nutriatur, id non facit potus quatenus eſt potus; ſed quatenus eſt ſimul potus, & cibus. Hinc fit, vt elemento ſimplici fames non expleatur, expleatur tamen ſitis, quia elementū purum non nutrit, liquare tamen poteſt, vt aqua, quæ quidem maximè ſitim explet. Ideo quando Ariſtoteles dicit famem eſſe appetitū calidi, & ſicci, non debemus intelligere calidi, & ſicci in ſummo, & in extremo, (ſic enim fieret, vt eſuriens appeteret ignem) ſed à prædominio, cibus enim debet eſſe corpus miſtum ex elementis, quia partes ipſius animalis conſumptæ, & exinanitæ ſimiliter ſunt miſtæ, quare ſimili ſunt reparandæ, igitur miſto cum prędominio terræ, quæ ſicca eſt; in omnibus enim viuentibus prædominatur terra. Quòd autem fames ſit appetitus cibi à prædominio ſicci, ex hoc patet, quòd licet neceſſarium ſit, potu cibum liquari, tamen non conuertitur poſtea in ſubſtantiam, niſi iterum à calore naturali condenſetur, & tunc fit nutritio, quare humiditas requiritur ſolum ut vehiculum, ſiccitas verò, vt conditio ipſius alimenti, hanc igitur primario reſpicit fames: quòd ſi quandoque videtur expleri fames humido cibo, per hoc non ſtat, quin fames ſit appetitus ſicci, tunc enim expletur, quia illud humidum habet etiam admiſtū ſiccum, ideo tunc euenit, vt ſimul & fames, & ſitis expleatur, neque amplius ex illius cibi ſumptione animal ſitiat. Hoc autem ex eo patet, quoniam ex illo cibo humido non nutritur animal, niſi tandem à calore naturali condenſetur, & fiat magis ſiccum, quàm humidum per conſumptionem humiditatis illius cibi, ſecus enim non verteretur in ſubſtantiam partium ſolidarum, nec eis ſimilis fieret. Tertio loco ſciendum eſt, cum fames ſit ſicci, cur aſcribatur ei ſecundario calidum potius quam frigidum; & cum ſitis ſit humidi, cur ei ſecundario frigidum potius attribuatur, quàm calidum. Aliqui cauſam huius referunt in ipſas qualitates paſſiuas, humidum, & ſiccum. Calidum enim eſt exſiccatiuum, & ideo conſeruatiuum ſicci, deſtructiuum autem humidi, ideo magis attribuitur fami, quę eſt ſicci, quàm frigidum; contra verò ſiti, quæ eſt humidi non attribuitur calidum, cum ſit coruptiuum humidi, ſed potius frigidum, cum quo magis conſeruatur humidum. Sed hæc reſponſio mihi non ſatiſfacit, nam in potu ſat eſt, quòd inſit humiditas in ipſo bibendi actu ad ſitim extinguendum, nulla eſt neceſſitas conſeruandi illam humiditatem pro extinctione ſitis pręſentis, quare ergo eſt, quòd potu calido, in quo adhuc ſeruatur humiditas, ſitis non expletur? tunc cum bibitur non conſumitur humidum ab illo calore, præſertim ſi ſit remiſſus calor, ergo deberet æquè à potu calido extingui ſitis, quod tamen non videmus. Ego dicendum puto, rationem eſſe, quoniam ſitis in animali ſolet vt pluriniū à calore prouenire, aut enim à febre, aut ab æſtu, aut à magno labore corpus incaleſcit, ideoque exſiccatur, & generatur ſitis, quæ primario, & ratione ſui eſt appetitus humidi, cū oriatur ab exſiccatione. At ratione caloris, à quo prouenit illa exſiccatio, proinde ratione cauſæ, & ſecundario eſt appetitus frigidi, quod exceſſum caloris moderetur. Cum igitur cauſa ſitis vt plurimum ſit calor, magis expletur ſitis frigido potu, quàm calido. Quod hoc verū ſit, poſſumus ita oſtendere, ſi contingat, vt aliquis ſitiat non ex aliquo calore, ſed ex inedia, à qua fuerit in animali conſumpta humiditas, certè ſitis illa explebitur omni humore tam calido, quàm frigido, & magis fortaſſe calido quàm frigido, quia calor eſt qualitas vitalis, frigus verò potius lætale eſt quàm vitale. Hanc etiam puto eſſe rationem, cur calidum potius quàm frigidum attribuatur fami: cum enim fames ſit appetitus cibi ad reparandum id, quod eſt deperditum, & ad vitam conſeruandam,

magis

magis autem ſit vitale calidum, quàm frigidũ, ideo magis attribuitur fami calidum, quàm frigidum; attamen vidimus, etiam frigido cibo famem expleri, quia fames nec calidum, nec frigidum primario reſpicit, ſed ſicum, ſecundario autem magis calidum, quàm frigidum, tum ob dictam cauſam, tum etiam quia cæteris paribus cibus calidus facilius concoquitur, frigidus verò difficilius, quia debilitat calorem naturalem, a quo facienda eſt cõcoctio, nec poteſt concoqui niſi prius reddatur calidus.

TEXTVS XXIX.

Exactius autem manifeſtandũ de his poſterius eſt: nunc autem in tantum dictum ſit, quòd animalibus habentibus tactum & appetitus inſit. De imaginatione autem immanifeſtum, poſterius autem conſiderandum. Quibuſdã autem ad hæc ineſt, & ſecundum locum motiuum, alijs autem cogitatiuum, & intellectus vt hominibus, & ſi quid aliud huiuſmodi, aut etiam honorabilius.

QVONIAM ea, quæ Ariſtoteles proximè dixerat, diligentiorem tractationem requirere videbantur, ideo ſe excuſans dicit hunc nõ eſſe locum, in quo de his plura dicantur, ſed poſterius manere de his agendum exactius, videlicet de tactu, quod ſit ſenſus alimẽti, & de obiectis proprijs ſingulorum ſenſuum; de his enim loquitur tum in hoc ſecundo libro in particulari tractatu de ſenſibus, tum in fine tertij libri in ipſorum inter ſe comparatione, tum etiam in libro de ſenſu, & ſenſilibus. In præſentia autem ſatis fuiſſe dicit hæc pauca tetigiſſe ad oſtendendum, quòd vbi eſt ſenſus, ibi eſt appetitus, quare teſtatur hic Ariſtoteles, quod ea quæ in textu vigeſimooctauo dicta ſunt, omnia ad hanc concluſionem probandam pertinuerunt, omne habens ſenſum, habet appetitum, proinde appetitum non conſtituere gradum viuentis diſtinctum a gradu ſenſitiuo. Verba illa, *animalibus habentibus tactum*, non ita intelligenda ſunt, vt dicat illa animalia, quæ tactum habent, habere appetitum, ſic enim vel nugationem continerent, cum omne animal habeat tactum, vel ſignificarent eſſe aliqua animalia, quæ tactum non habeant, quod quidẽ falſum eſt; ſed ita intelligenda ſunt, animalib. cum inſit tactus, ineſt etiam appetitus. Quare hæc eſt concluſio ſyllogiſmi facti in vigeſimo octauo, nam ex tactu, qui eſt ſenſus alimenti, concludit Ariſtoteles, quòd omne animal, cũ talem ſenſum habeat, habet etiam appetitũ. *De imaginatione autem immanifeſtum, poſterius autem conſiderandum*. His verbis occurrit Ariſtoteles cuidam obiectioni. Cum enim in textu vigeſimo nominauerit ſimul appetitum, & imaginatiuam, iure aliquis poſtulare poterat, vt de hac quoque diceret, quomodo ratione communitatis ſe habeat ad alias potentias animæ, videlicet an inſit omnibus animalibus ſicut appetitus, an non. Ad hoc Ariſtoteles reſpondet, quòd imaginatiua habet dubitationẽ, ideo poſterius de ipſa dicendum erit, nempe in calce huius ſecundi libri, ſecundum partitionem Auerrois, vbi agitur de ipſa imaginatiua. Sed hic dubitare quiſpiam poſſet, quia iam in textu vigeſimo diximus idem eſſe iudicium de imaginatiua, ac de appetitu: ſicuti enim datur duplex appetitus, ita etiam duplex imaginatiua; alter eſt appetitus imperfectus, qui omnib. animalibus ineſt, ſicut vna eſt imaginatiua imperfecta, quæ ineſt omnibus habentibus tactum, alter verò appetitus perfectus, & altera imaginatiua perfectior, quæ non omnibus inſunt animalibus, ſed perfectioribus tantum. Cum igitur pari paſſu incedant appetitus, & imaginatiua, par ratio eſt de vtroque, & poterat ſimiliter accipi imaginatiua imperfecta, quæ inſequitur ſenſum tactus, ſicut etiã appetitus imperfectus. Ad hoc dicendum puto, quòd quamuis eodemmodo diſtinguatur imaginatio, quo appetitus, adeſt tamẽ hæc differẽtia, quòd appetitus imperfectus, qui omnibus animalibus ineſt, euidens eſt, & facile cognoſcitur diſtinctus a ſenſu, quia verſatur circa bonum, ſenſus verò circa cognitionem ſenſibilium, ideo facilè eſt oſtendere, quòd omnibus inſit animalibus; appetitus verò perfectior, qui perfectioribus tantum animalibus ineſt, ignotior eſt, nec facilè cognoſcitur, diſtinctus ab altero imperfectiore; ob id videntur homines confundere omnes appetitus cognoſcitiuos in vnum, in quo animalia omnia conueniant. E contrariò autem imaginatio imperfectior, quæ ineſt omnibus animalibus, occultior eſt, quia eſt virtus cognoſcitiua, & verſatur circa cognitionem ſenſibilium, ſicuti etiam ſenſus, quare non facilè cognoſcitur diſtincta a ſenſu. Notior autem, & promptior eſt altera ſignificatio imaginationis, videlicet pro illa, quæ eſt perfecta & hanc videntur intelligere homines nomine imaginationis. Quoniam igitur non erat facilè oſtendere in præſentia,

quòd

quòd omne animal habeat imaginatiuam, quia illa imperfecta imaginatiua non eſt nota, neque euidenter diſtincta à ſenſu, ideo Ariſtoteles dicit, non eſſe clarum, an omne animal habeat imaginatiuam, idque poſterius eſſe cõſiderandum. Hactenus igitur Ariſtoteles ex quinque potentijs antea nominatis tres declarauit, & tertiam dixit non conſtituere propriũ gradum viuentis. Poſtea quando dicit, *quibuſdam autem ad hæc ineſt & ſecundum locum motiuum*, declarat quartam, a qua tertius viuentis gradus conſtituitur, quæ eſt potentia motiua ſecundum locum, & inquit, hanc ineſſe quibuſdam, hoc eſt animalibus perfectioribus; & dicit *ad hæc*, hoc eſt præter alias nominatas, quia hæc non eſt ſine illis, cum illæ ſint natura priores, hæc verò illis poſterior. Quare ſignificat his verbis Ariſtoteles id, quod in textu tertiodecimo diximus contra communem errorem, quod quælibet ex his potentijs non ita dicitur conſtituere gradum viuentis, vt ſola ſine alijs ſumatur, ſed vt adiecta alijs prioribus, ſi alias habeat priores. Tandem Ariſtoteles quando dicit, *alijs autem cogitatiuum, & intellectus*, ponit quintam, & vltimam potẽtiam, à qua quartus viuentium gradus conſtituitur, quam his duobus vocabulis appellat ad maiorem ſignificationem, nam ſuperius vtriuſque nominibus indiſtinctè eum vocauit, modo διανοητικὸν modo νοῦν; his enim ſignificauit vnum, & eundẽ gradum vitæ, non duos, quare & hic. Non poſſumus ergo dicere, quòd ſignificet duas diſtinctas potentias, ſed vnam, quam in textu vigeſimoſeptimo quinto loco nominauit, & vocauit dianoeticam, hanc dicit Ariſtoteles ineſſe *hominibus, aut ſi quid aliud huiuſmodi eſt, aut etiam honorabilius*. Hæc verba declarans Simplicius inquit, Ariſtotelem dicẽtem, *ſi quid aliud huiuſmodi eſt*, ſignificare animam humanam ab hoc craſſo corpore ſeparatam, non tamen omnino à corpore abſolutam, quia adhuc vtitur quodã patibili corpore tenuiſſimo, in quo eſt. Dicentem autem; *aut etiam honorabilius*, inquit, ſignificare tum dæmones, qui iuncti quidem ſunt patibili corpori, ſed ſunt homine nobiliores; tum etiam cæleſtia corpora, quæ habent intellectum, & ſenſum, & appetitum, & motum ſecundum locum, vnde dicuntur animalia diuina. Sed hæc omnia vana ſunt, & ab Ariſtotele alieniſſima. Primum quidem Ariſtoteles non cognouit animam humanam iunctam alij corpori, quàm huic ſenſibili, quòd à Simplicio vocatur craſſum, vt patet ex definitione animæ: Definitur enim per corpus organicum, at corpus illud aereum (cui Simplicius dicit iunctam eſſe animam ſeparatam) non eſt organicum; eſſet ergo definita anima per quoddam accidentale, cum poſſit eſſe etiam in corpore non organico. Præterea cum anima humana ſit forma conſtituens hominem in ſua ſpecie, ergo etiam ſeparata faciet hominem, non aliquid diuerſum ab homine, vt ipſe ſupponit. Dæmones autem ponere in Schola Peripatetica vanum eſt, Ariſtoteles autem non cognouit, neque conceſſit alias ſubſtantias abſtractas, niſi celeſtes, quas cognoſcere potuit via motus, eaſque tot eſſe dixit quot ſunt orbes moti. Vanum eſt etiam ſecundum Ariſtotelem cælo ſenſum tribuere, vt antea in tex. quintodecimo oſtendimus. Præterea patet Ariſtotelem hic conſiderare velle ordinem prioris, & poſterioris in his animæ potentijs, ergo intellectum conſiderat in his tantum viuentibus, in quibus inſint aliæ omnes priores potentiæ: ſic enim patet, potentiam intellectiuam eſſe poſteriorem alijs ſecundum naturam, quia non poteſt eſſe ſine illis, illę verò eſſe poſſunt ſine hac: at dęmonibus, & cælo nõ inſunt aliæ omnes potentię, non enim ineſt eis nutritiua etiam ſecundum Simplicium. Nos igitur cum Themiſtio verba hæc ita interpretemur, vt non propterea dicat Ariſtoteles dari præter hominem alia animalia, quibus inſit intellectus (re vera enim non dantur) ſed vt indeterminatè loquatur, quia non vult hic ſupponere ſolum hominem eſſe animalium nobiliſſimum, in quo ſolo inſit intellectus, ſed ſatis habet in præſentia quòd dẽtur aliqua animalia, in quibus inſit hic ſupremus animæ gradus. Talem quidem eſſe hominem certum eſt, nunquid autem ſolus homo ſit huiuſmodi, an etiam alia dentur æqualis nobilitatis, vel maioris, hoc Ariſtoteles non curat, ideo ſub conditione loquitur, & nihil determinat. Sed ſecundum veritatem non dantur alia animalia, quæ omnes has animæ potentias habeant, niſi ſolus homo, quod patet ex ipſa tractatione de hoc ſupremo gradu viuentiũ, quæ habetur in tertio libro de anima, vbi patet, Ariſtotelem in ſolo homine potentiam intellectiuam conſiderare.

TEXTVS XXX.

Manifeſtum eſt igitur, quòd eodem modo vna vtique erit ratio animæ, & figura, neque enim ibi figura eſt pręter triangulum, & eas quę conſequenter ſunt, neque hic anima præter dictas eſt, fiet autem vtique & in figuris ratio communis, quę conueniet quidem omnibus, propria autem nullius erit figuræ; ſimiliter autem & in dictis anima-

animabus. Vnde ridiculum eſt quærere communem rationem, & in his, & in aliis, quæ nulliuserit eorum, quæ ſunt propria, ratio, neque ſecundum propriam, & indiuiduam ſpeciem dimittentes eã, quę huiuſmodi.

DECLARATO ordine in partibus animæ, nunc Ariſtoteles ex eo colligit id, quod intendebat, quod anima non eſt commũe vniuocum, ſed analogum, quo fit, vt tradita definino animæ in communi non ſit ſufficiens, ſed habere oporteat proprias definitiones ſingularũ partium animæ. Particula igitur indicat hanc collectionem ex dictis; ex ordine enim partium animæ colligitur animam non eſſe vnam vniuocè, nam extat regula probatiſſima à Græcis expoſitoribus, & alus, quòd illa, in quibus eſt prius, & poſterius, non conueniunt in una communi natura. Declarat autem hanc analogicã animæ communitatem Ariſtoteles ſimilitudine ſumpta a figuris, nam in figuris manifeſtus eſt ordo prioris, & poſterioris, triangulũ enim prius eſt quadrangulo, & ita deinceps, & poſito quadrangulo, triangulum ponitur, non è cõuerſo. Sunt autem perpendenda uerba Ariſtotelis quibus hanc animæ, & figuræ communitatem declarat, cum dicit: *Neque enim ibi figura eſt præter triangulum, & eas quæ conſequenter sũt, neque hic anima præter dictas eſt*, hæc enim poſſunt habere duos ſenſus, quorũ alter eſt, quòd extra animam figura non exiſtit extra ſpecies ſuas; neque anima extra partes animæ. Hic ſenſus hic non eſt conueniens, quia non ſoli communi analogo, ſed etiam vniuoco competeret; etenim etiam vniuocum genus non exiſtit extra ſuas ſpecies: Ariſtotiles autem loquitur hic de analogo ſolo, & vult, ipſum per hæc verba diſtinguere ab uniuoco. Eſt igitur accipiendus alter ſenſus, vt hęc dicantur de eſſe eſſentiæ, non de exiſtentia, videlicet, quòd nulla eſt natura, ſeu eſſentia figuræ diſtincta a naturis ſpecierum; & nulla eſt natura, & eſſentia animæ communis diſtincta a ſingulis partibus animæ. Quod enim tale commune eſt, non poteſt eſſe vniuocum, quia vniuoco reſpondet natura vna communis diſtincta a naturis ſpecierum, ſed analogum eſt huiuſmodi, nam ipſi nulla reſpondet vna communis natura, ſed ipſæ ſolę particulares naturæ rerum ſignificatarum, vt hic Græci omnes dicunt. Per hæc igitur declarauit Ariſtoteles, quòd nec figura, nec anima eſt genus vniuocum. Sed ne credamus, ea eſſe nomina purè æquiuoca, quorum nulla poſſit haberi conſideratio in communi, ideo ſubiungit. *Fiet autem vtique & in figuris ratio communis*, quibus verbis oſtendit, non eſſe pure æquiuoca, & optime declarat naturam analogi mediam inter æquiuocum, & vniuocum. Vniuocum enim habet definitionem vnam, & naturam vnam communem illi reſpondentẽ; æquiuocum nec naturam vnam ſignificat, nec habet vllo mòdo definitionem vnam; analogum verò naturam quidem vnam non habet, ſed definitionem vnam habet, quæ pluribus competit ſecundum analogiam. Hoc igitur ſignificare volens Ariſtoteles dicit, quòd quẽadmodum anima vnam habuit communem defininonem, ita etiam datur vna communis definitio figuræ, quæ non eſt propria alicuius ſpeciei, ſed conuenit omnibus figuris, non tamen ratione vnius communis naturæ, ſed ſecundum proportionem, *vnde ridiculum eſt quærere*. Declarata natura analogi colligit Ariſtotiles, qualis haberi debeat diffinitio animæ, vt anima bene cognoſcatur, cum ſit commune analogum, & dicit quòd *in his*, ideſt in figura & anima. *& in alys*, ideſt ſimilibus analogis ridiculum eſt, quærere definitionem communẽ (addamus nos) neglectis proprijs definitionib. analogatorum. Non enim abſurdum eſt, quærere communem definitionem alicuius analogi, ſed eſt abſurdum in ea conquieſcere, cum ea non ſufficiat. Cæterum neque proprias ſingularum definitiones ſufficere putat Ariſtoteles quando inquit: *Neque ſecundum propriam, & indiuiduam ſpeciem*, nam præter proprias definitiones ſpecierum, habenda eſt etiam definitio communis, quamuis analogica, quare nec ſola communi animæ definitione contenti eſſe debemus, nec ſolis definitionibus proprijs ſingularum animæ partium, ſed ad perfectam animæ cognitionem oportet tum communẽ definitionem habere, in qua omnes partes animę ſecundum proportionem conueniant, quę hactenus cognita eſt; tum etiam proprias definitiones ſingularum partium, quæ poſtea declarandę manent. Sic intelligenda ſunt Ariſtotelis verba, non, vt putauit Ioannes Grammaticus, qui expoſuit, *in his*, ideſt in analogis, *& in alys*, hoc eſt in vniuocis, hæc enim expoſitio contraria eſt ſententiæ Ariſtotelis, qui per hæc vult, analogum diſtinguere ab vniuoco, quare hæc debent competere ſoli analogo, vt illa verba indicant: *quæ nullius erit eorum, quæ ſunt propria ratio*. Nam cur artificio vocat Ariſtoteles analogata τά ὄντα ad differentiam ipſius communis, quod nihil eſt, niſi nomen commune, vt in tex. octauo primi libri dictum eſt. Dicens autem Ariſtoreles, *eamque huiuſmodi*, ſignificat definitionem communem, de qua prius loquebatur. Hic conſiderandum eſt, quòd per hoc,

quod dixit Ariſtoteles, in analogo nec ſufficere definitionem communem ſine definitionibus propriis, nec proprias ſine communi, diſtinguitur analogum à pure æquiuoco, & ab uniuoco; in æquiuoco enim ſufficiũt definitiones propriæ ſingulorum, quia definitio communis nulla dari poteſt; in uniuoco autem poteſt etiã definitio cõmunis dici aliquo modo ſufficiens. Cum enim definitio animalis ſignificet unam quandam communem realem nautram, ſufficiens eſt ad eam declarandam, dum ipſa ſecundum ſe cognoſcenda proponitur, per eã enim perfectè cognoſcitur animal ratione propriæ ſuæ eſſentiæ, quia cognoſcuntur omnia eius prædicata eſſentialia; licet enim ſimpliciter ea perfecta cognitio non ſit, quia ignorãtur partes ſubiectiuæ, eſt tamen perfecta ratione naturæ animalis ſecundum ſe; dum enim cognoſcimus omnes uires animæ ſenſitiuæ, perfectè cognoſcimus animal commune, & cognoſcimus aliquid, quia illa communis natura eſt, aliquid, in quo ſi quis conquieſcat, ridiculus certe dici non poteſt. At in definitione communis analogi nullo modo poſſumus acquieſcere, quia tradenda eſt per analogata, ideo nullius rei eſſentiam perfectè declarat, & neceſſe eſt, habere proprias definitiones analogatorum, quia ſola analogatorum eſſentiæ reſpondent ipſi communi nomini analogo; uniuocum autem ſignificat naturam unam, & eius definitioni reſpondet vna communis eſsentia, quæ perfectè ab ea declaratur.

TEXTVS XXXI.

Similiter autem ſe habent ei, quòd de figuris, & circa animam ſunt; ſemper enim in eo, quod eſt, conſequenter, eſt potentia, quòd prius eſt & in figuris, & in animatis, vt in quadrato quidem triangulus eſt, in ſenſitiuo autem vegetatiuum. Quare ſecundum vnumquodque quærendum, quænam ſit vniuſcuiuſque anima, vt quæ plantæ, aut quæ hominis, aut quæ beſtiæ. Propter quam autem cauſam conſequenter ſic ſe habent, conſiderandum eſt. Sine enim vegetatiuo ſenſitiuum non eſt; à ſenſitiuo autem ſeparatur vegetatiuum in plantis; iterum autem ſine tactiuo quidem aliorum ſenſuum nullus eſt, tactus autem ſine aliis eſt; multa enim animalium, neque viſum, neque auditum habent, neque odoris ſenſum.

DECLARAT adhuc magis Ariſtoteles ordinem in partibus animæ non recedens ab exemplo figurarum, & inquit talem eſse ordinem in partibus animæ, qualis eſt in figuris rectilineis, ſicut enim in quadrangulo ineſt poteſtate triangulum, quia ducta diametro diuiditur quadrangulum in duo triangula actualia, ita pars animę uegetatiua ineſt poteſtate in ſenſitiua, & ſenſitiua in intellectiua. Latini hoc ſic intelligunt. In parte animæ nobiliore ineſt facultas exercẽdi omnes operationes partium animæ ignobiliorum; ſenſitiua enim poteſt exercere omnes operationes animæ vegetatiuæ, & intellectiua poteſt exercere omnes operationes ſenſitiuæ partis, & fungi omnibus eius officiis. Ideo ex hoc loco colligunt quod in uno animato non eſt niſi una animaſ, vt in homine una eſt tantum anima intellectiua fungens omnibus muneribus ſenſitiuæ, & vegetatiuæ, in bruto verò una eſt anima ſcilicet ſenſitiuia, quæ uim habet exercendi omnes operationes vegetatiuæ, hoc enim modo ineſt uegetatiua poteſtate, & virtute ſua in ſenſitiua, & ſenſitiua in intellectiua, quod ſi (inquiunt) diceremus in hanc eſse plures partes animæ tanquam plures ſubſtantiales formas diſtinctas, non eſset uerum id, quod Ariſtoteles hic dicit, nam omnes eſſent actu in ipſo animato, nec magis una, quam alia; at Ariſtoteles vult unam tantùm eſse actu, cæteras verò poteſtate, quatenus earum facultates inſunt omnes in illa ultima, a qua illud uiuens conſtituitur. Sed expoſitio hæc recta eſse non videtur. Eſt enim conſiderandum, quid Ariſtoteles intelligat per potentiam, & per vegetatiuum, quando dicit vegetatiuum ineſſe potentia in ſenſitiuo.

uo. Vel enim intelligit ipſam ſubſtantiam animæ vegetalis ineſſe in ſenſitiua, vel potentiam ſolam operandi; ſi ſubſtantiam, nullum congruum ſenſum habere poſſunt verba Ariſtotelis, quo enim modo dicimus animum vegetalem ineſſe potentia in anima ſenſitiua? non enim in potentia paſſiua, neque in actiua; non paſſiua, quia ſenſitiua eſſet imperfectior vegetali: non actiua, quia ſenſitiua non poteſt producere vegetalem. Si verò intelligat ineſſe in potentia in ſenſitiua, id eſt potentias operandi proprias partis vegetalis ineſſe animæ ſenſitiuæ, iſtæ ſecundum eos eodem modo inerunt in ea, quo ipſamet potentia ſentiendi, nam illa eadem anima animalis ſimiliter habebit has omnes potentias ſentiendi, nutriendi, augēdi, generandi, vt hæ omnes inſunt actu in anima animalis. Vel ſi dicantur ineſſe potentia, non minus ipſa ſentiendi potentia inerit poteſtate, non actu, in anima ſenſitiua, quod dicendum non eſt; neque ab Ariſtotele dicitur. Præterea oſtendo, quòd vegetatiuum nec pro potentia animæ diſtincta ab eſſentia, nec pro operatione hoc in loco ſumi poteſt, ſed ſolum pro ipſa ſubſtantia animæ uegetalis, quia niſi hoc dicamus non recta eſt comparatio, quam Ariſtoteles facit animæ cum figura. In figuris enim, dixit, triangulum ineſſe poteſtate in quadrangulo, id que non eſt uerum de accidentibus trianguli, quia hæc non competunt quadrangulo, neque in eo eſſe dicuntur actu, nec potentia, ſed eſt verum de ipſa trianguli ſubſtantia; hæc enim dicitur poteſtate ineſſe in quadrangulo, quia fit actu per protractionem Diametri. Ergo ſi hoc pacto ineſt uegetatiuum in ſenſitiuo, oportet ipſam ſubſtantiam animæ vegetatiuæ eſſe poteſtate in ſenſitiua, ſecus enim nulla eſt ſimilitudo. Hoc etiam ſignificauit Ariſtoteles in textu præcedente, quando dixit, ita eſſe in animabus, ut in figuris; animas enim uocauit, quia ipſas tanquam formas ſubſtantiales conſiderauit, non tanquam potentias operandi. Cum igitur neceſſe ſit, vegetatiuum hic ſumi pro ipſa ſubſtantiali forma, nec ullus conueniens ſenſus detur, quo dicatur hęc ineſſe poteſtate in ſenſitiua ſecundum opinionem Latinorum, patet non eſſe ad mentem Ariſtotelis eorum expoſitionem. Ego igitur dico, non poſſe locum hunc bene intelligi, niſi concedamus in eodem uiuente eſſe plures animas tanquam formas ſubſtantiales diſtinctas. Cum enim hæ cum materia conſtituant unum totum, cuius ſunt ſubſtantiales partes, Ariſtoteles intelligit vnam eſſe poteſtate in alia ſicut pars eſſentialis dicitur eſſe poteſtate in toto. Videamus igitur, quomodo partes eſſentiales in toto eſſe dicantur, an potentia, an actu. Certū eſt, hoc eſſe diſcrimē inter partes eſsētiales, & quātitatiuas, ꝙ partes quantitatiuæ ſunt eiuſdē ordinis, & naturæ nec una dicitur eſſe magis actu, quam alia, vel magis poteſtate quàm alia, vt in homine pes, & manus. At partes eſſentiales habent inter ſe ordinem perfectibilis, & perficientis, & una ad aliam dirigitur, ut materia ad formā, vt potentia ad actum, & perfectibile ad perfectionem, & contentum ad continens, ideo ultima perfectio, quę alias omnes complet, dicitur alias omnes continere, & tenere locum totius, reliquæ autem eſſentiales partes ab ea continē tur ab ea ſumunt nomen, & eſſe, & definitionem, & ſunt loco materiæ, & partis reſpectu illius, quia illa ſola ſimpliciter tenet locum formæ, forma autem eſt totū, materia verò pars, vt ait Ariſtoteles in ſecundo Phyſicorum trigeſimoprimo. Quoniam igitur poſtrema forma in compoſito tenet locum formæ, & forma eſt actus, ideo ea abſolutè actu eſt, reliquæ verò omnes formæ ab ea contentæ una cum materia ſunt partes, & modo aliquo actu ineſſe dicuntur in illo compoſito, modo etiam aliquo potentia. Inſunt actu, quatenus ſecundū ſuam ſubſtantiam in eo inſunt, poteſtate vero quatenus contentæ, & abſconditæ quodammodo ſunt ſub forma vltimata, quæ dicit totalem perfectionem, & à qua ſola ſumitur nominatio totius, cui attribuūtur omnes operationes, ut homini, nominantur enim à forma imperante, & dicitur homo non ſolum intelligere, ſed etiam ſentire, & moueri, has enim omnes operationes exercere dicitur anima humana quatenus ſub ſe alias partes aīę continet. Et quēadmodū facit illud viuēs nō eſſe viuens cōe, ſed hoīem, ita operationes viuētis facit eſſe humanas, quare oēs ipſi attribuuntur, licet per diuerſas ſubiectas partes edat illas diuerſas operationes. Hoc cū ita ſit, poſſumus locū hunc dupliciter interpretari, primò vt per vegetatiuum, & ſenſitiuū intelligamus nō animas, ſed animata corpora; nam in animali, quatenus eſt animal, ſenſitiua anima eſt forma, quę continet omnia, proinde ſenſitiuum eſt totum ipſum animal ex dicta anima conſtans, & ex reliquis omnibus partibus tanquam ex materia. Vegetatiuum igitur eſt pars ſenſitiui animalis, & habet locum materiæ, & dicitur eſſe in potentia cum ſenſitiuo, quatenus ſub eo continetur, & quodammodo clauditur, & ab eo determinatur. Conſona eſt hęc expoſitio verbis Ariſt. qui dicit: *Et in figuris & in animatis*, quare comparat figuras cum animatis, non cum animabus, nec eſt ita abſurda expoſitio, ut multi putant. Sed dato etiam ꝙ comparatio ab Ariſtotele fiat figurarum cum animabus, nō cū animatis, poſſumus dare verbis Ariſt. ſenſum conuenientiſſimū, nā plures animę in eodē cōpoſito poſſūt intelligi duobus modis ſicut in textu decimonono dictū eſt; vno modo, ut ſint plures formę nō ſubordinatę, ſed omnes vltimatę, & tenentes locum actus, quē

ſenten-

ſententiam Ariſtoteles Platoni attribuit; altero modo, ut ſint ſubordinatæ, & vna tantum teneat locum actus & formæ reſpectu aliarum, illæ vero reſpectu illius teneant locum materię, & potentiæ, & hoc modo fit ex eis omnib. vna anima nominata à ſummo actu, & huius dicuntur cæterę eſſe partes, & in ea contineri poteſtate, quatenus non ſunt diuiſæ ab illa, & ſunt ſub eius determinatione, & imperio. Hoc ſignificat comparatio cum figuris ab Ariſtotele facta, triangulum enim ita ineſt in quadrangulo, vt ſit pars ſubſtantiæ ipſius, & tanquam materia reſpectu totius, quæ non ita ineſt poteſtate, vt aliquo modo, etiam non inſit actu. Actu enim ineſt in quadrangulo illa pars, ſed quia habet tantum locum materiæ & ſtat ſub terminatione quadranguli, eatenus dicitur poteſtate ineſſe. Sic ineſt anima vegetatiua in ſenſitiua, quatenus non tenet locum determinantis, ſed determinati; & ita poteſtate ineſt quodammodo, & quodãmodo actu; eſt enim in potentia ad eſſe ſeparatum, non ad eſſe ſimpliciter. Hoc idem in numeris inſpicere poſſumus, ineſt enim ternarius in quaternario partim ptãte, partim actu, nã eſt actualis pars eius. Sed qa tenet ſolũ locũ materiæ, eſt in potentia ad propriũ eſſe formale, quod habet quando per ſe, & ſeparatus conſideratur. Ita videtur locũ hunc interpretari Simplicius, dicens. Triangulum in quadrangulo non ita actu ineſt, vt quando per ſe erat; & nutritiuum non ita eſt actu in ſenſitiuo, vt quando erat per ſe. Significat igitur partim poteſtate ineſſe, partim actu; nam ſi intelligeret in pura potentia, ſic non minus circulus eſt poteſtate in quadrangulo, cum in eo formari poſſit. Hoc idem ſignificauit Ariſtoteles in textu præcedente dicens: *Similiter in dictis animabus*, has enim non ſolum potentias vocat, ſed animas, ſunt enim animæ quatenus ſunt plures formæ ſubſtantiales; ſed quatenus omnes in eodem animato conſtituunt vnum quoddam, quod dicitur anima tota, eatenus ſunt partes animæ, non ſunt plures animę, ſed earum vltima tum ſecundum ſeipſam dicitur anima, tum reſpectu aliarum, dum enim conſideramus, exempli gratia in homine totũ harum partium aggregatum, quod nominatur à parte intellectiua, ſic intellectiua ſignificat animam totam, quod ſi intellectiua ſola ſumatur, & ad locum aggregatum referatur, dici ẽt poteſt pars animæ, ſicuti formam dicimus partem compoſiti, & quãdoque etiam per formã ſignificamus totum compoſitum, & è conuerſo Ariſtoteles ſæpè nomine compoſiti ſignificat formam, vt quando inquit, qui dicit cęlũ; dicit formam. Ideo quando in principio tertij libri Ariſt. dicit. *De parte autem animæ, qua & cognoſcit, anima & ſapit*, ſumit intellectiuam ut partem totius aggregati, quod ibi nomine animæ ſignificauit. *Quare ſecundum vnumquodque quęrendum, quæ nam ſit vniuſcuiuſque anima.* Hæc eſt concluſio omnium dictorum de ordine partium animæ, quoniam enim anima eſt commune analogum, quod dicitur ſecũdum prius, & poſterius, ideo non ſufficit cognitio animæ in communi, neque ſufficit leuis, & confuſa cognitio ſingularum, ſed oportet cognoſcere diſtinctè animas, vt his verbis ſignificat Ariſtoteles, & ita proponit in ſequentibus agẽdum de ſingulis animæ partibus, quas tres eſſe ſignificat, vegetalem, quam plantæ ſolam habent ex omnibus prænominatis; ſenſitiuam, qua omnes beſtiæ participant; & intellectiuam, quæ eſt hominis propria. Ideo notare in his verbis poſſumus, Ariſtotelem has non ſolum vocare potentias, ſed animas, cum dicat, *vniuſcuiuſque anima*, de motiua vero nihil dicere, quia hęc non eſt anima ab illis tribus diſtincta, ſed ſolum potentia quædam animæ ſenſitiuæ, & modo etiã aliquo partis intellectiuæ, *Propter quam autem cauſam*. Quoniam in partibus animæ ordinem declarauerat, nunc inquit, cauſam huius ordinis eſſe conſiderandam, nec tamen eam in pręſentia conſiderat, ſed id faciet in calce tertij libri; hic enim dicere hoc voluit excuſationis gratia, quia aliquis petere poterat, vt ordinis huius cauſam aſſignaret. Sed remiſſa ad alium locum conſideratione huius cauſæ, nunc ipſum tantum ordinem iam declaratum repetit dicens, primam omnium eſſe partem vegetatiuam, quia hæc ſine ſenſitiua eſſe poteſt, proinde ſine cæteris omnibus, ut patet in plantis, non tamen è conuerſo, quia ſenſitiua non poteſt eſſe ſine uegetali, quare uegetalis eſt ſecundum naturam prior. Deinde ordinem ſignificare nolens inter ſenſitiuum, & motiuum ſecundum locum, conſiderat ordinem inter tactum, & alios ſenſus nobiliores, quem etiam in textu decimoſeptimo conſiderauerat. Tactus ait datur ſine perfectiorib. ſenſibus, ut in Zoophyris, ſed alij ſenſus non poſſunt eſſe ſine tactu, quare tactus eſt illis prior. Quoniam igitur vbi ſunt ſenſus perfectiores, ibi eſt motus progreſſiuus, & vbi hic, ibi illi, ideo ſenſus eſt ſecundum naturam prior motu. Nominans autem Ariſtoteles ſenſus perfectiores, omittit guſtum, & ſolos tres nominat, viſum, auditum, & olfactum (Auerroes autem habuit codicem deprauatum, in quo alia quędam verba addita ſunt, quæ videntur reſpicere ſenſum guſtus) cur autem omittat guſtum, ratio eſt, quia ipſum confundit cum tactu, quia animalia omnia cum habeant ſenſum, & ſumant alimentum, ſenſum alimenti habeant neceſſe eſt, proinde guſtum aliquem ſaltem imperfectum. Sed hanc guſtuum diſtinctionem Ariſtoteles hic facere nolens, ut etiam in textu decimoſeptimo notauimus, guſtum dimiſit, & ipſum cum tactu confudit, ſatis habens nominare tres reliquos nobiliores ſen-

ſus, cum quibus ſemper eſt coniunctus motus progreſſiuus. Auerroes in Commentario de guſtu loquens dicit, quòd ſi quæ animalia ex rebus ſapore carentibus nutriuntur, illa habēt guſtum imperfectum, quia diſcernunt ſolas tactiles qualitates calidum, frigidum, humidum, & ſiccum, ideo talis guſtus eſt quidam tactus. Sed in his verbis dubitatur, quia alimentum non poteſt eſſe corpus ſimplex, ſed neceſſariò eſt miſtum ex elementis, quare etiam ſapidũ, quia omne miſtum habet aliquem ſaporem. Ad hoc reſponſio ſumitur ex ipſo Auerroe, & ex Ariſtotele in tractatione de quinque ſenſibus, præſertim in capite de Viſu, vbi dicitur, quòd aliquid dicitur inuiſibile, quia vix viſibile eſt; ſic ergo dicamus, quòd omne miſtum habet aliquem ſaporem, ſed aliqua habent ſaporem ita debilem, vt vix ſentiatur, ideo nos q̄dā vocamus inſipida, quia eorũ ſapor ita debilis eſt, vt vel non moueat ſensũ, vel vix moueat. Io. Gram. hic quaſi addere aliquid volens, q̄d ab Ariſtotele fuerit prætermiſſum, conſiderat etiam ordinem inter tres ſenſus nobiliores, & oſtendit olfactum eſſe priorem natura auditu, & auditum viſu, quia viſus non poteſt eſſe ſine illis, illi verò poſſunt eſſe ſine ipſo; ſic poteſt olfactus eſſe ſine auditu, ſed non auditus ſine olfactu. Mihi tamen vanus eſſe videtur Ioannis labor, quia cum ſolus tactus neceſſarius ſit animali ad eſſe; alij verò ſenſus dati ſint ad bene eſſe, nullus eſt in eis neceſſarius ordo, quo fit, vt non ſolum detur auditus ſine uiſu, vt in talpa, ſed etiam viſus ſine auditu, vt in apibus. Quòd ſi dicat, Ariſtotelem teſtari in capite quadrageſimo libri noni de hiſtoria animaliũ, dubium eſſe, an apes audiant, necne, hoc tamen habemus contra ipſum, quòd apud Ariſtotelem non eſt neceſſarium, vt vbi eſt viſus, ibi ſit auditus, hoc enim dato, non eſſet dubitandum, an apes habeant auditum, necne.

TEXTVS XXXII.

Et ſenſitiuorum alia quidem habent ſecundum locum motiuum, alia verò non habent: vltima autem & minima ratiocinationem, & intelligentiam, quibus enim ineſt ratiocinatio corruptibilium, his & reliqua omnia; quibus autem illorum vnumquodque, non omnibus ratiocinatio; ſed quibuſdam quidem neque imaginatio, alia autem hac ſola viuunt. De ſpeculatiuo autem intellectu alius ſermo eſt. Quod igitur quæ de horum vnoquoque ratio, hæc propriiſſima & de anima, manifeſtum eſt.

PROSEQVITVR declarans ordinem partium animæ & eundem, quem dixit eſſe inter tactum, & alios ſenſus, nunc dicit eſſe inter ſenſum, & motum progreſſiuum. Senſus enim ſimplic. ſumptus æqualis eſt ambitus cum tactu, & ſic motus progreſſiuus cum tribus perfectioribus ſenſibus, vt iam diximus tum in textu præcedente, tum in decimoſeptimo. Inquit igitur, quod eorum, quæ habent ſenſum, alia habent motum; alia non habent; proinde ſenſus eſt prior natura motu, quia poteſt eſſe ſine motu, at non motus ſine ſenſu. Poſtea autem quando dicit. *Vltima autem, & minima ratiocinationem, & intelligentiam*, ponit vltimum vitæ gradum, qui eſt poſterior aliis ſecundum naturam, quia non poteſt eſſe ſine illis, & illi poſſunt eſſe ſine ipſo, iſque eſt gradus humanus, quem Ariſtoteles vocat vltimum, quia poſtremus omnium eſt, & quaſi vltimum naturæ opus in hoc inferiori mundo, & aliorum operum finis, in quo natura uidetur quieuiſſe habet enim homo illa omnia, quæ ſunt in aliis rebus inferioribus; & aliquid etiam præterea. Habet igitur vltimum, & præſtantiſſimum locum in hoc inferiori Mundo: dicit *minima*, ideſt, pauciſſima, pauciſſimis enim animalibus datus eſt diſcurſus, & vſus rationis; quia hominibus ſolis. Dictio illa, *intelligentiam*, melius uerteretur, *diſcurſum*, cum Græcè habeamus λογισμὸν καὶ διάνοιαν ratiocinationem, & diſcurſum, quibus duobus uocabulis indiſtinctè Ariſtoteles utitur ad ſignificandum quartum, & ultimum uitæ gradum, ſicut etiam ſupra notauimus, quem uocauit etiam νοῦν, & διάνοιαν; his enim omnibus nocabulis cum & in ſuperiori parte, & in tertio libro Ariſtoteles utatur ad ſignificandum intellectum noſtrum poſſibilem, & quartum gradum uitæ, certum eſt hic quoque ſignificari partem intellectiuam, ſed non cogitatiuam, ut Auerroiſtæ dicunt. Hanc quartam animæ partem, dicit Ariſtoteles, eſſe aliis poſteriorem natura, quia ubi hæc eſt, ibi cæteras omnes eſſe neceſſe eſt, ſed addit *corruptibilium*, ut cælum excipiat,

piat (quod ſimiliter excepit ſupra in textu decimotertio) in quo eſt potētia intellectiua abſque ſenſitiua, & nutritiua, vnde etiam colligimus λογισμὸν, & διάνοιαν non ſignificaſſe niſi partem intellectiuam. Vbi verò ſunt reliquæ ibi non neceſſe eſt, partem intellectiuam ineſſe, vt patet in plantis, & in brutis animalibus, quare illæ ſunt natura priores parte intellectiua. Quòd autem vbi ſunt aliæ potentiæ, ibi nō ſemper ſit ratiocinatio, probat Ariſtoteles argumento ſumpto ab imaginatione, & eſt argumentum à maiori ad minus. Magis videtur, quòd imaginatio inſit omnibus, quam quòd ratiocinatio, quia patet ratiocinationem eſſe multo nobiliorem imaginatione, proindè cū paucioribus communicata, quia naturæ munera, quanto nobiliora ſunt, tantò maiora ſunt, & paucioribus tributa a natura; atqui imaginatio non omnibus ineſt, ergo neque ratiocinatio ineſt omnibus. Quòd autem non omnibus inſit imaginatio poteſt duobus modis intelligi vt innuit Ioannes Grammaticus, primò enim poſſumus intelligere, non omnibus viuentib. ſic enim clarum eſt non omnibus ineſſe imaginationem, quia non plantis; ſecundò poſſumus intelligere non omnibus animalibus, vt illa dictio, *quibuſdam*, referatur ad illam dictionem, *ſenſitiuorum*, vt Ariſtoteles dicat, quibuſdam ſenſitiuis neque imaginatio ineſt; quæ expoſitio mihi videtur probabilior, quia adeo clarum eſt de plantis, quòd non habent imaginationem, vt ſuperuacuum ſit id Ariſtotelem exprimere; ſecundum hanc autem expoſitionē erit intelligenda imaginatio illa perfectior, quę retinet ſpecies obiecti abſentis, de qua in textu vigeſimo diximus; hanc enim non habent niſi perfectiora animalia, imperfectiora verò imperfectam quidem habent imaginatiuam, ſed non hanc perfectam, vt Ariſtoteles hic ſignificat. Quando autem dicit: *Alia verò hac ſola viuunt*, non eſt intelligendum, quòd aliqua habeant ſolam imaginatiuam ſine vlla alia animæ potentia, id enim impoſſibile eſt, ſed hoc dicitur ad excluſionem nobiliorum tantū potentiarum, nempè potentiæ intellectiuæ, vt ſignificetur, dari imaginationem ſine ratiocinatione, proinde eſſe natura priorem ratiocinatione. Neque abſurdum eſt, quòd Ariſtoteles dicat, *hac ſola*, licet adſint aliæ quoque potentiæ ignobiliores, quia vnumquodque denominatur ab illo, quod in ipſo ſupremum, ac nobiliſſimum eſt; ſic dicimus hominem ſolo intellectu viuere, quia intellectio eſt perfectiſſima omnium humanarum operationum; quare etiam bruta, quæ habent illam perfectiorem imaginationem, dicuntur hac ratione viuere hac ſola, ideſt hanc ſolam in iįs eſſe ſummam animæ potentiam. Illis autem verbis. *De ſpeculatiuo aūt intellectu alius ſermo eſt*, excipit Ariſtoteles à pręſenti conſideratione intellectum ſpeculatiuum, de quo dubium eſt, vt etiam in textu vigeſimoprimo dixerat. De qua exceptione illud dicendum eſt, quòd eo in loco diximus, intellectus enim ſpeculatiuus non eſt quid diuerſum à quarto gradu vitæ, ſeu a parte illa animæ, quam Ariſtoteles modo intellectum, modo diſcurſum appellauit, ſed quia intellectus varias habet operationes, & in aliquibus diuinitatem quandam, & ſeparabilitatem a corpore præſefert, in aliquibus verò non itē, ideo Ariſtoteles præcedentibus verbis ipſum conſiderans & ratiocinantem, & diſcurrētem, aſſeueranter dixit, eſſe inſeparabilem ab aliis animæ partibus, quoniam hæ operationes nullum hac in re dubium faciunt. Poſtea vero eundem conſiderans vt ſpeculantem eſſentias rerum, quæ eſt ipſius operatio præſtantiſſima, dubium eſſe dicit, an ſit ſeparabilis à cæteris animæ partibus, an inſeparabilis, & alium de ipſo manere ſermonem, videlicet in tertio libro, quare hic nihil de ipſo determinat. Sunt qui dicunt, Ariſtotelem per ratiocinationem, & diſcurſum ſignificaſſe intellectum practicū vt diſtinctum à Speculatiuo, & cum dixiſſe inſeparabilem; quam expoſitionem an admittamus, necne, parum referi, eadem enim eſt ſubſtantia intellectus noſtri ſiue agentis, ſiue contemplantis, ſiue imperfectè, ſiue perfectè cognoſcentis, & omnibus his modis acceptus æquè eſt vel ſeparabilis, vel inſeparabilis, licet non ita videatur ſub vna operatione, vt ſub alia propter diuerſam ipſarum nobilitatem, & propter cauſam a nobis conſideratam in textu vigeſimoprimo. Poſſumus igitur per ratiocinationem, & diſcurſum intelligere intellectū practicum; poſſumus etiam intelligere eundē vt in rerum cognitione verſantem, ſed cum diſcurſu, & debiliter, & imperfectè, & cum labore, his enim omnibus modis operans nullam ſecundum Ariſtotelem habet diuinitatis, ſeu æternitatis ſpeciem; ſed aliquam tātum habet, vt rerum eſſentias contemplans; quare præcedentia verba dicta ſunt ab Ariſtotele ſecundū mentem propriam, ideo aſſeueranter; hæc verò dicuntur ſub dubio, quia ſecundum apparētiam tantum, & ſecundum hominum opinionem. Tandem ex omnibus dictis concludit Ariſtoteles, quòd veriſſima, ac perfectiſſima animæ definitio eſt illa, qua ſingulæ partes animæ ſeorſum propriis definitionibus definiuntur; quamuis enim communem quoque animæ definitione aſſignare oportuerit, tamen ſcientialior, ac perfectior hæc eſt qua particulariter ſingularum partium animæ natura, & eſſentia ſeorſum declaratur.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber DE FACVLTATIBVS ANIMAE.

Propoſitio, ac diuiſio dicendorum. Cap. I.

QVVM animæ naturam declarandam ſuſceperit Ariſtoteles in tribus de Anima libris, neque alia ratione conſideratam quã prout cauſa, & principiũ aliorum eſt, duas eius tractationes in ijs libris ab eo factas notare poſſumus: quoniam enim anima tum corporis animati principium eſt, vt forma ipſum conſtituens, tum operationum vt effectrix, per vtrumque reſpectum declarare voluit quid ſit anima. Prius etenim eam definiuit per reſpectum ad corpus animatum, cuius eſt forma, dicens eam eſſe primum actum corporis naturalis Inſtrumentalis; qua communi definitione omnem animam complexus, ſignificauit eam eſſe omnis animæ conditionem, & naturam, vt ſit actus, & perfectio, qua corpus viuens cõſtituitur, & in ſpecie collocatur. Deinde verò eandem conſiderare ſtatuit etiam prout reſpicit operationes, quemadmodum in contex. 33 lib. 2. videre eſt; & de ſingula animæ parte ab eo loco ad finem uſque lib. 3. hac ratione diligentiſſimè pertractauit. Quod igitur ad priorem animæ conſiderationem attinet, eam nos in præſentia ad eos, qui libros Ariſtotelis vel voce, vel ſcriptis interpretentur, remittimus; quũ eorum officium ſit Ariſtot. verba, & ipſam animæ definitionẽ, & ſingulas eius particulas declarare: ſed & nobis alia fortaſſis occaſio dabitur, qua aliquid de ea definitione dicamus: nũc de altero animæ reſpectu quædam, quæ prolixiorem diſputationem poſtulare videntur, quã vt in commentariis exponi conueniat, ſcribere conſtituimus: quum enim plures operationes animæ ſint, quarum edendarum naturali facultate præditam eſſe animam conſtat; inde factum eſt, vt reſpectu diuerſarum opinionũ diuerſas etiam facultates philoſophi omnes animæ attribuerint. Quum igitur Ariſtoteles in libris de Anima ſolitus ſit animam, & eius partes facultatum nominibus appellare: nam certum eſt, vegetatiuum, ſenſitiuum, motiuũ, appetitiuum, intellectiuum, & alia eiuſmodi nomina facultatum eſſe, & varias operationes reſpicere: illud nobis conſiderandum proponitur, de quo ſolent philoſophi noſtri controuerſari, quomodo hæ facultates tum ad ipſam animæ ſubſtantiam, tum ad ſe inuicem referãtur: quæritur enim, an à ſubſtantia animæ diſtinguantur, an potius ſint idem, quod illa; quęritur etiam, quo diſcrimine ipſæ diſcrepent inter ſe, & quot ſint: hæc igitur conſideraturi ſtatuimus imprimis, id, quod paulò antè tetigimus, nomen facultatis in præſentia a nobis ſumi propriè prout reſpicit operationem, & ſignificat potentiam operandi, vnde Latini potentias animę eas appellare conſueuerunt: quum enim potentia reſpiciat actum, duplex autem ſit actus, vt Ariſtotel. docet in initio libri 2. de Anima; actus primus; qui eſt forma; & actus ſecundus, qui eſt operatio formę: duplex etiam eſt facultas; vna eſt, quæ reſpicit actum primum, eaque eſt materiæ potentia; altera verò, quæ reſpicit actum ſecundum. & eſt potentia formæ, cuiuſmodi ſunt facultates animæ, de quibus in præſentia ſermonem habituri ſumus.

An facultates ab eſſentia animæ diſtinguantur, opinio Scoti, & Greg. Ariminenſ. cum eorum argumentis. Cap. 11.

CONSIDERANDVM primo loco eſt, an facultates diſtinguantur re ab ipſa animæ ſubſtãtia, an ſint idem, quod illa: ſed ad omnem tollendam ambiguitatem, ſciendum eſt, poſſe duobus modis intelligi id, quod Latini dicunt realiter differre: primũ enim ſumitur pro eo, quod eſt differre ſubiecto, vt quãdo cum Ariſtot. dicimus, materiã & priuationem non eſſe diſtinctas re, id eſt ſubiecto, ſicuti neque pomum & albedo, quum ſimul ſint ſubiecto, diſtingui dicũtur, ſed ſolum ratione. Altero modo ſumitur pro eo, quod eſt eſſe res diuerſas, & ſecũdum eſſentiam diſtinctas, etiam animo non cogitante: ſic autem dicimus materiam & priuationẽ eſſe diſtinctas re, ſic etiam pomum & albedinem, quum enim toto genere differant, maximè dicuntur diſtinguire, hoc eſt eſſentias habere diuerſas: quæſtio autẽ præſens nullum habet locum iuxta priorem acceptionem: quum enim in eodem viuente inſint facultates, & anima ipſa, certè non diſtinguuntur ſubiecto; ſed locũ habet iuxta poſteriorem tantum acceptionem, quærimus enim quum ſimul ſint in eodẽ, an potentiæ ſint quid reale diſtinctum eſſentialiter ab ipſa animæ ſubſtantia, an idem ſint, quod illa? Scotus lib. 2. Sentẽt. diſtinct. 16. & Gregorius Ariminenſis ibidem quæſt. 3. nituntur oſtendere potentias animæ eſſe ipſammet animæ ſubſtantiam, quæ, quum varias operationes reſpiciat, varijs etiam nominibus appellari ſolet, quæ dicuntur potẽtiæ animæ, proinde hæ ſunt idem re, quod ipſa animæ ſubſtantia; & hãc ſententiam ſequitur magna pars recentiorum philoſophorum. Contra verò Thomas exiſtimauit, potentias eſſe qualitates ſecundæ ſpeciei, manantes ab eſſentia animæ, proinde ab ea diſtinctas re, ſicut apud eũ varijs in locis legere poſſumus; præſertim verò in 1. part. Sum. q. 77. artic. 1. & in 1. Sentent. diſt. 3. quæſt. 4 arti. 2. Hanc eandem ſententiam ſequutus eſt Aegidius in Quolibeto 3. quæſt. 11. & Ioannes Gandauẽſis in lib. 2. de Anima. Pro ſententia Scoti hæc ab ipſo, & ab alijs argumẽta afferuntur. Primum eſt, de quo dicitur definitio, de eodem dicitur & nomen definiti; atqui de forma prædicatur definitio potentiæ actiuæ, ergo & nomen; anima igitur eſt ſuæ potentiæ: maior clara eſt, minor probatur auctoritate Ariſtot. in 9. Metaph. vbi potentiam actiuam ita definit, potentia actiua eſt principium tranſmutandi aliud quatenus eſt aliud, atqui forma eſt huiuſmodi principium, ergo forma eſt potentia actiua. Secundo ſic argumentãtur: ſicuti ſe habet potẽtia paſſiua ad patiens, nempe ad materiam primam, ita & potentia actiua ad agens, nempe ad formam; at potentia materiæ paſſiua eſt materia ipſa; ergo etiam potentia actiua eſt ipſamet forma: probant ſimilitudinem per ea, quæ dicũtur ab Ariſtot. in 9. Metaphyſ. quæ nunc recenſenda non ſunt: aſſumptum autem ita probant, ſi potentia materiæ eſſet aliquid diuerſum a natura materiæ, eſſet accidens; ergo aliquod accidens in materia reciperetur ante formam ſubſtãtialem, quod eſt abſurdum. Tertio, ſicuti ſe habet forma merè naturalis ad ſuas operationes, ita etiam anima ad ſuas; at forma merè naturalis eſt immediatum principium ſuarum operationum abſque vlla potentia media, ergo & anima; nullæ igitur ſunt potentiæ diſtinctæ ab eſſentia animæ, ſed ſunt anima ipſa: ſimilitudo eſt manifeſta, quia non debet anima eſſe minoris perfectionis, quàm forma inanimati, imò debet eſſe maioris. forma autẽ inanimati poteſt exire in actum ſecundum abſque vlla potentia media: quod probatur & de ſubſtãtiali forma, & de accidentali: forma enim ſubſtantialis eſt natura, at natura eſt principium motus immediatum, vt denotat dictio illa, primo, in definitione naturæ: tales etiam ſunt formæ accidentales, nam calor ignis eſt immediata cauſa calefaciẽdi alia ſine vlla potentia media, ſic grauitas & leuitas ſunt cauſæ immediatæ mouendi elementa ad ſua loca, igitur anima multo magis debet eſſe immediata cauſa ſuarum operationum, ergo non per potẽtias medias. Quarto, natura nihil fruſtra facit, nec abundat in ſuperuacaneis, atqui ipſa animæ ſubſtantia ſufficiens eſt ad producendas omnes operationes ſecluſa ope cuiuſlibet extra ſe, ergo fruſtra ponuntur potentiæ ab ea diſtinctæ. Quinto, agens nunquã agit in extremum, quin prius agat in mediũ, ſi medium habeat; itaq; ſi anima efficit operationes per medias potentias, neceſſe eſt vt prius agat in ipſas potentias, quod eſt abſurdum, & inexcogitabile. Sexto, ſi potentiæ ſunt diuerſæ ab eſſentia animæ, & ab ea manãt, ergo ab ea pendent vt a cauſa, in quo igitur cauſæ genere? certè non vt a materia, neque vt a fine, neque vt a forma, vt patet, ergo vt ab efficiente; igitur anima aliquid immediatè producit, quod aduerſarij negant, producit enim ipſas potentias: quod ſi dicant has produci per alias potentias medias, procedemus in infinitum. quod dicẽdum non eſt. Septimo, ſi nullum agens poteſt immediatè aliquid producere, ſed ſolum per potentiam mediam; ergo neque ipſa potentia poterit immediatè operationem producere, niſi per aliam potentiam mediam, & ſic illa per aliam, quare procedemus in infinitum. Octauo, ſi anima, vt operetur, requirit potentiam a ſe diſtinctam, vel eam requirit ob ſuam perfectionem, vel ob ſuam imperfectionem at neutro modo requirit, ergo nullo, non ob ſuã imperfectionẽ, quia hoc poſito, formæ accidentales,

tales, quum ſint imperfectiores, magis requirerent huiuſmodi potentias, at non requirũt, vt ante dictum eſt de calore, & leuitate ignis; non etiam ob ſuam perfectionem, quia ſubſtantiæ a materia abiunctę, ac Deus ipſe, quum ſint perfectiores, magis requirerent, quod tamen dicendum non eſt. Poſtremo ſententiam hanc confirmant auctoritate Ariſtotelis in libris de Anima in pluribus locis: nam in cõtex. 9. lib. 2. inquit, ſi eſſet oculus animal, potentia viſiua eſſet forma eius, ergo potentia eſt idem quod anima: deinde in contextu decimo, inquit, anima eſt ſicuti potentia inſtrumenti; poſtea verò paſſim in ijs libris ita potẽtias animæ conſiderat, vt putet ſe de ipſis animæ partibus loqui; dicit enim naturas, & gradus animatorum ab his potentijs conſtitui, quod falſum eſſet, ſi potentiæ eſſent qualitates, quoniam igitur vbique potentias cum anima ipſa confundit, non cenſuit eas eſſe aliquid præter ipſam ſubſtantiã animæ, ſed eſſe ipſammet animam.

Opinio Thomæ, & Aegidij, & eorum argumenta. Cap. III.

ECONTRARIO autẽ ad probandum potentias animæ eſſe qualitates, per quas anima ſuas operationes edat, multa argumenta a Thoma, & ab Aegidio, & a Ioanne Gandauenſe afferuntur, vt apud eos videre eſt, ego verò pauca præcipua ſeligam: & quia ſententiam hanc veriorem eſſe puto, afferam etiam reſpõſiones, quibus ad ſingula aduerſarij vtuntur, & quantum roboris habeant, conſiderabo. Primum argumentum, quo opinio Thomæ comprobatur, tale eſt: potentia naturalis, ſeu aptitudo ad operandum ponitur ab Ariſtotele in ſecunda ſpecie qualitatis, at potentiæ animę ſunt aptitudines naturales ad operãdum, ergo ſunt eſſentialiter in ſecunda ſpecie qualitatis, pinde ſunt re diſtinctę ab anima, quæ eſt ſubſtantia. Ad hoc reſpondent aduerſarij, nõ omnem potentiam operandi poni ab Ariſtotele in ſecunda ſpecie qualitatis, ſed ſolùm potentiam ad bene, ſeu facile operandum, vel ad facile reſiſtendum. Sed hæc reſponſio nullius momẽti eſt, & iam abunde reprobata a nobis fuit in lib. 1. de materia prima, quoniam differẽtia per magis & minus non variat ſpeciem, multo igitur minus poteſt variare genus: & quemadmodum actus currendi non differt genere ab actu bene currendi, ita neque potentia currendi differt genere a potentia bene currendi, potentia enim reſpicit actum, quare vt ſe habet actus ad actum, ita & potentia ad potentiam. Sumitur etiam alia huius confirmatio ex habitu, & diſpoſitione, quæ ſpecie non differunt, ſed ſolum ſecundum magis, & minus fixum: quare neque potentia bene currendi differt ſpecie a potentia currendi abſolutè. Secundo ita argumentantur: ſi anima eſſet idem, quòd ſuæ potentię, ipſe quoque potentię inter ſe eſſent idem, quia quæ alicui tertio ſunt idẽ, etiam inter ſe ſunt idem, igitur potentia viſiua erit idem, quod potentia motiua, & quod potentia olfactiua, & quod reliquæ omnes: hoc tamen nemo aſſereret, quia potentiæ ſunt plures, non vna. Ad hoc alij reſpondent, potentias animæ dupliciter conſiderari poſſe, vno modo ſecundum internam rationem, altero modo ſecundum externam: ideo ſi ſecundum internam rationem cõſiderentur, totum argumentum eſſe cõcedendum, hac enim ratione omnes ſunt ipſamet anima, quæ vna eſt, & hoc ſolum eo argumento oſtenditur: ſi verò conſiderentur ſecundum rationem externam, dicunt argumentum nihil habere roboris, quia quatenus eadẽ anima reſpicit varias operationes, appellatur nominibus diuerſarũ potentiarum ratione diuerſorum reſpectuum: quam ſuam opinionem declarantes dicunt potentiam eſſe animam ipſam, & nihil aliud ei ſuperaddere, quàm reſpectum quendam, quoniam anima eſt ſubſtantia quædã non otioſa, ſed (vt aiunt) virtuoſa, & apta ad multifariam operandum; quare iſta aptitudo nihil aliud eſt, quàm anima ipſa vt reſpiciens hanc, aut illam operationem. Sed contra hanc reſponſionem ita argumentari poſſumus, illæ aptitudines, quæ ſecundum externam rationem reſpiciunt varias operationes, & in quibus potentiarum diſcrimen conſiſtit, vel ſunt aliquid, vel nihil, ſi nihil, nulla igitur erit potentiarum differentia, quare argumentum cõtra eos viget: ſi verò aliquid, vel ſunt ſubſtantiæ, vel accidentia, ſubſtantias quidem nemo diceret: ſic enim non poſſent eſſe, niſi diuerſæ formæ ſubſtantiales; ſi verò ſunt accidentia, vt reuera ſunt, conſiderandum eſt, in quanam ſint Categoria, in Categoria quidẽ relatiuorum poni non poſsunt, quia non eſt relatio niſi inter illa, quæ ſimul actu ſint nõ eſt enim pater niſi qui actu filium habeat, quo fit vt ſemper neceſſarium ſit vno relatiuorum exiſtente, alterũ quoque exiſtere, at in anima ſunt actu iſtæ facultates etiam nulla exiſtente operatione. Neque dicere poſſunt eſſe relationem rationis, quoniam etiam animo non cogitante habet anima potentiam videndi diſtinctam a potentia ambulandi, nulla etiam exiſtente actu viſione, aut ambulatione: igitur hæ potentiæ non habent eſſe reſpectiuum, ſed abſolutum, proinde in nulla alia Categoria ſtatui poſſunt, niſi in Categoria qualitatis, vt cõſiderantibus manifeſtum eſt: itaque aduerſarij hoc dicẽtes veniunt in ipſammet opinionem Thomæ, qđ enim dicunt potentias omnes ſecundum internam rationẽ idem eſſe, nil aliud eſt, quàm dicere vnam eſſe animæ ſubſtantiam, a qua omnes emanant: quum autem dicunt eas diſtingui ſecundum varios reſpectus, fateri coguntur

guntur eas vel eſſe qualitates, vel nullo modo diſtingui, & ita argumentum aduerſus eos validum eſse. Alia quoque ratione poteſt eadem ipſorum reſponſio impugnari; nulla eſt magis interna, ſeu magis eſsentialis conſideratio, quã quæ ſignificatur per hanc duplicatiuam, quatenus: quod patet teſtimonio Ariſtotelis in 1. Poſter. vbi docet hanc eſse præcipuam, & ſupremam conditionem, quę in propoſitione facit neceſsarium, & eſsentialem connexum; ergo nulla eſse poteſt intimior ratio potentiæ viſiuæ, quàm quæ ſignificatur dicendo, potentia viſiua quatenus eſt potentia viſiua, itaque ſi nulla eſt magis interna ratio quàm hæc, & potentiæ ſecundum internam rationem omnes idem ſunt, ſequitur potentiam viſiuam, quatenus eſt potentia viſiua, eſse potentiam olfactiuam, & potentiam ambulatiuam: patet igitur vanam eſse eorum diſtinctionem internæ, & externæ, niſi intelligatur eo modo, quem diximus, nempe vnam eſse animæ eſsentiam, potentias verò eſse diuerſas aptitudines ad varias operationes, & externas dici, quia ſunt extra animæ eſsentiam, quum ſint qualitates eã inſequentes, quarum ſingula quatenus talis, abſolutum quoddã eſt, & ab alijs diſtinguitur: hoc videtur cõfiteri Ludouicus Buccaferreus, qui prædicta diſtinctione vtitur, ſed tandem veritate coactus aſsent eſsẽtiam animæ eſse quoddam prius, potentias verò eſse poſteriores, quod eſt concedere eas diſtingui a ſubſtãtia animæ. Pręterea aduerſus id, quod illi dicunt, animam eſse ſubſtantiam quandam virtuoſam, tali argumento vti poſsumus ex eorũ verbis deſumpto: anima eſt virtuoſa, ergo non eſt virtutes ipſæ, quia neque concretum poteſt prædicari de ſuo abſtracto, neque abſtractum de concreto; neque enim album eſt albedo, neque albedo eſt alba, igitur ſi anima eſt ipſæmet potentiæ, ſeu virtutes, vt illi dicunt, non rectè vocatur potẽs, ſeu virtuoſa, vel, ſi rectè ita appellatur, aliud eſt ipſa anima habens virtutes, ſiue potentias, & aliud potentiæ ipſæ. Præterea ſic pro opinione Thomæ argumentari poſsumus: potentia operandi reſpicit actum, id eſt operationem ipſam, ſed ſemper nobilior, & perfectior eſt actus potentia ipſum reſpiciente, ergo ſi potentia eſſentialiter, & ſecundum internam rationẽ eſſet anima ipſa, operatio, quæ eſt accidens, eſset perfectior, quã anima, quę eſt ſubſtantia. Aliud quoque argumentum conſtituere poſsumus ex duobus, quæ a Thoma vt diſtincta ponuntur in prædicto loco primi Sententiarum: ſicut ſe habet poſse ad eſse, ita potentia ad eſsentiam, ſed in anima differt poſse ab eſse, ergo & potentia ab eſsentia, quod differat poſse ab eſſe, probat ibi Thomas ratione ſupernaturali, quæ aliena eſt a noſtra conſideratione, nos autẽ id probare poſsumus ratione naturali, quod eſt aliud Thomæ argumentum in eodem loco: nam anima ſecũdum ſuum eſse, reſpicit totum corpus vt a ſe formatum, & conſtitutum, at ſecundum ſuum poſse, reſpicit operationes, & diſtinctas eiuſdem corporis partes tanquam inſtrumenta, quibus vtitur ad operandum: hoc autem diſcrimen in aliqua corporis noſtri parte notare poſsumus, aliquis enim oculos habẽs cæcus eſt, quare in eiuſmodi oculo eſt anima ſecundum ſuum eſse, quia oculus eſt animatus, & habet ſubſtantiam animæ in ſeipſo, non eſt autem ibi anima ſecundum ſuũ poſſe, quia non poteſt operari, & videre: quoniam igitur ibi eſt ſubſtantia animæ abſque potentia viſiua, aliud eſt ipſa viſiua potentia, aliud eſt ſubſtantia animæ. Alijs quoque argumentis vtuntur in memoratis locis Thomas, & Aegidius, & Gandauenſis, quę quum infirmiora videantur, dimittimus, pręſertim quia apud eos legi poſsunt.

Vera ſententia, & eius declaratio. Cap. IIII.

EGO in hac controuerſia, licèt magis ad Thomę, & aliorum prędictorum opinionem accedã, eam tamen penitus recipere non poſsum, ſed adhibendam ei eſse puto quãdam correctionem, arbitror enim totã huiuſce rei veritatem in duobus dictis eſse conſtitutam: alterum aduerſus Scotum tale eſt, facultates animę ſunt re diſtinctę ab ipſa animæ ſubſtantia, & ſunt qualitates ſecundę ſpeciei: alterum verò aduerſus Thomam, & alios eſt, facultates animæ non ſunt agentia media inter animam, & operationem, vt Thomas, & Aegidius exiſtimarunt, ſed ſunt ſolummodo conditiones quædam, & aptitudines animę ad operãdum. Horum prius ſatis probatur argumentis antea pro Thoma adductis, quibus reuera nil aliud oſtenditur, niſi facultates eſse qualitates ab animę eſsentia diſtinctas, at non oſtenditur eas eſſe agentia media, ſicut illi exiſtimaſſe videntur. Alterum autem dictum probatur argumentis Scoti, eorum enim plura contra Thomam efficaciſſima ſunt, nec ſolui poſſe videntur, dum dicimus potentias eſse agẽtia media inter animam, & operationes, ſed a nobis hoc negantibus facillimè ſoluentur. Vt igitur veritas clarior fiat, & omnia aduerſantia argumenta ſoluantur, notanda ſunt quędã. Primo loco ſciendum eſt, potentiam operandi eſse accidens quoddam medium inter priuatiuum, & poſitiuum: quum enim notet priuationem actus, videtur eſſe priuatiuũ potius, quàm poſitiuũ, non eſt tamen pura priuatio, ſed eſt quoddam reale, & abſolutum, eſt enim aptitudo, ac propenſio quędam ad talem actum, quam Ariſt. in genere qualitatis collocauit directè tãquam eius ſpeciem: quòd ſi eſset mera priuatio, in nulla Categoria poni poſset, niſi per reductionem;

nem; adeo vt hinc colligere poſſimus, facultatem operandi eſſe quidem rem quandam poſitiuam, & abſolutam, ſed debilis admodum, ac tenuis entitatis. Secundo loco notandum eſt hanc potentiam, ſiue aptitudinem præſupponere in eadem re aliam naturam priorem, quam inſequatur: hoc autem ſatis videtur conſiderantibus eſſe manifeſtum, quia omnis operatio fit ab actu, quare aptitudo operãdi, quum ſit potentia, præſupponit neceſſario priorẽ aliquam actualem naturã, a qua prouenit, & poteſt inductione declarari: nam potentia recipiendi omnes formas, quæ ineſt primæ materiæ, ipſam materiæ naturam inſequitur, & in elementis grauitas, & leuitas nil aliud ſunt, niſi potentiæ naturales, quibus elementa propenſa redduntur ad ſua loca naturalia, hæ autem ipſas elementorum formas conſequuntur: aliæ quoq; plures eiuſmodi potentię naturales conſequuntur alia accidentia priora, vt illæ, quæ exempli gratia nominantur ab Ariſtot. in cap. de Qualitate; curſor enim dicitur, qui naturalem habet potentiam bene currendi, ſed hæc neceſſe eſt vt ab aliqua cauſa priore proueniat, veluti ab optima partium corporis inter ſe proportione, vel a conuenlente qualitatum temperie, ſeu a bona totius corporis habitudine, vel ab alia aliqua eiuſmodi cauſa, quæ neceſsario differt ſpecie ab ipſa potentia, & quandoque etiam genere: nam ſi dicatur eſſe temperies, ea vel eſt in prima, vel in tertia ſpecie qualitatis, non in ſecunda; ſi verò figura, ea eſt in quarta ſpecie, quòd ſi dicatur eſſe ſitus partium, diſtinguitur toto genere ab ipſa potentia, quum ſit in Categoria poſitionis: potentia verò primæ materiæ differt ab ea toto genere, quum ſit qualitas, materia verò ſubſtantia. Tertiò ſcire oportet, tales potentias non alio modo pendere ab alia cauſa priore, quàm vt a cauſa effectrice: ſed eam non poſſe eſſe effectricem propriè dictam, quæ eſt per tranſmutationem, & cum reſiſtentia patientis, ſed per ſolam emanationem; emanatio enim dicitur, quando abſq; vlla reſiſtentia patientis, & ſine vllo efficientis conatu effectus ipſum inſequitur quaſi ſponte ſua, ſicut vmbra corpus, quemadmodum alio in loco declarauimus. Quarto notandum eſt, potẽtiam hanc naturalem, licet ſit modò quodam media inter cauſam quam inſequitur, & operationem, nõ eſſe tamen cauſam mediam, ſed cauſam illam priorem eſſe immediatã cauſam operationis, vt ſi quis actu currat, non dicimus potentiam currẽdi eſſe illius curſus proximam cauſam, animam verò, ſeu inſtrumenta, ſeu temperiem, ſeu quodlibet aliud, a quo illa potẽtia emanare dicatur, eſſe cauſam remotam, ſed potius proximam, & immediatam: etenim potentia non eſt cauſa operationis, ſed ſolum aptitudo cauſæ ad operandum, quod poteſt argumento prædicto comprobari: operatio enim fit ab actu: nõ a potentia, niſi prout potentia præſupponit aliam quandam actualem naturam, a qua emanat, illi igitur tribuenda eſt actio, non ipſi potentiæ, quæ non eſt niſi conditio cauſæ ad operandum: patet autẽ hoc de potentia paſſiua primæ materiæ, eſt enim conditio materiæ ad recipiendum, non eſt tamen recipiens medium, non enim potẽtia recipit, ſed materia immediatè recipit: hoc idem in qualitatibus elementorum motricibus manifeſtum eſt, grauitas enim & leuitas ſunt aptitudines, & propẽſiones naturales elemẽtorum ad propria loca, proinde qualitates ſecũdę ſpeciei, & omnium cõſenſione diſtinctæ a formis elementorum, nemo tamen dixit elementa moueri a grauitate & leuitate tanquam motoribus a forma diſtinctis, ſed vt acceptis loco formarum latentium omnes enim, qui de motore elementi controuerſantur, vel a forma moueri elementum dicunt, vel a generante externo; nemo tamen dicit a grauitate & leuitate prout ſunt qualitates a forma diſtinctę, eſſe autem qualitates teſtatur Ariſt. in 1. cap. lib. 2. de Partibus Animalium. Ex his colligere poſſumus, debile eſſe argumentum Aegidij in prędicto loco, quod indicat eum non ſano modo hanc ſententiam accepiſse, ac defendiſſe inquit enim, non poteſt anima edere immediatè operationes, quia eſt naturę nimis remotę ab operatione, natura autem non tranſit ab extremo ad extremum ſine medio: anima quidem eſt ſubſtantia, & permanẽs; operatio verò, ſiue ſit immanens, ſiue tranſiens, eſt accidens nõ permanens, ideo cõueniens fuit vt operatio ab anima produceretur per medium potentiam, quę eſt quidem accidens, ſed permanens, & ita medium inter conditiones extremorum. Videtur enim conſideraſſe Aegidius id, quod ab Ariſt. & clarius ab Auerroe dicitur in lib. 8. Phyſ. auſcultationis, motorem penitus immutabilem non poſse immediatè producere effectũ nouum, & mutabilem, niſi per motorem mediũ, qui partim mutabilis, partim immutabilis ſit, cuiuſmodi eſt Cęlum, quod ſecundum ſubſtantiam immutabile eſt, ſecundum locum autem mutabile. Sed hęc ſimilitudo non eſt omnino par, quia primus motor agit in Cęlum, & Cęlum agit in hęc inferiora, quare Cęlum eſt agens medium, at potentia non eſt agens medium inter operationem, & animam, neq; eſt inſtrumentum animę, ſed conditio, & aptitudo ad operãdum, quæ eius naturam inſequitur per emanationem: argumẽtum igitur Aegidij, licet ingenioſum & probabile ſit, neceſſitatem tamen nõ habet: nulla enim ratio prohibet quin anima, quæ eſt ſubſtãtia permanẽs, poſſit eſse immediata cauſa accidentis fluẽtis. Poſtremo notandum eſt, potentias prouenire quidem ab anima, vt a principio, & origine, nõ tamen in ea recipi vt in ſubiecto, ſed in corpore ani-

re ani-

re animato: quemadmodum enim operationes attribuuntur animato vt ſubiecto, animæ vero vt principio, & cauſæ, ita etiam potentię; totum enim animatum dicitur potens operari propter animam tanquam cauſam, a qua potentiæ emanant.

Contrariorum argumentorum ſolutio. Cap. V.

HIS ita conſtitutis, nitendum eſt ad argumenta contraria reſpondere. Ad primum Scoti ſumptum ex Ariſtotele in 9. Metaphyſicorum, dicere poſſumus, Ariſtot. ibi nec definire ſolam potentiam, quæ eſt qualitas, nec ſolam formam ſinę potentia, ſed totum coniunctum, hoc eſt, formam potentem, ſeu agẽs potens, hoc enim dicitur principium mutandi aliud quatenus eſt aliud. Dicere etiam poſſumus, eam definitionem competere potentiæ, & nomen illud, principium, ibi non ſignificare cauſam agẽtem, ſed rationem agendi; ſic enim potentia actiua eſt principium, id eſt, ratio principij. Ad ſecundum negamus potentiam paſſiuam eſſe ipſammet materiæ ſubſtantiam, dicimus enim eam eſſe accidens manans a natura materiæ, ad probationem autem reſpondemus non eſſe abſurdum, ſi aliqua accidẽtia indeterminata, & potentialia in materia pręcedant formam, quum ab his materia ad nullam certam naturam reſtringatur, vt alibi declarauimus; accidentia quidem terminata non debent formam præcedere, quum eã inſequantur; at potentia paſſiua non eſt huiuſmodi, ſed eſt neceſſaria materiæ vt poſſit eſſe rerũ principium, & recipere formas. Thomas autem in prædictis locis aliter hoc argumentum ſoluit, quum concedat potentiam paſſiuam eſſe ipſammet ſubſtantiã materiæ, ſed nos aliàs hanc eius opinionem reiecimus: ideo ſtandum putamus ſolutioni, quam nunc attulimus. Ad tertium reſpondet in memoratis locis Thomas negando ſimilitudinem quantum attinet ad formas accidentales, propterea quòd non ita ſe habet calor ad ſuam operationem, vt forma ſubſtantialis ad ſuam; calor enim non eſt cauſa primaria, ſed agit tanquam virtus formæ, quam inſequitur; quare ſimilis potius eſt potẽtiæ animæ, quàm animæ ipſi: itaque de formis ſubſtantialibus negare videtur Thomas aliquã ipſarum agere ſine potentia media, cui ego aſſentiendum puto, ac de accidentibus formis eius ſententiam non approbo; in eo nãque errauit, quod confeſſus eſt potentiam eſſe agens medium inter formam, & operationem; hoc enim ſi dicamus, innumeris vrgemur difficultatibus, vt antea dictum eſt. Ego igitur de omnibus formis naturalibus, tam ſubſtantialibus, quam accidentalibus vniuersè negandum eſſe puto, quòd agant ſine potentia media tanquam ratione agendi; quemadmodum vniuersè de omnibus aſſerimus, quòd agant ſine potentia media tanquam cauſa media, ideo vt in præſentia admittamus dictionẽm illã, primo, in definitione naturę ſignificare immediatè, quod quidem fortaſſe verum non eſt, dicimus naturam producere motum in eodem corpore ſine vlla cauſa media; neque per hoc ſtare quin naturam inſequatur potentia motrix, per quam moueat non tanquam per cauſam mediam, ſed tanquam per conditionem neceſſariam: ſic formam accidentalem actiuam conſequitur ſua potentia, quæ ab ea diſtincta eſt, vt calorem inſequitur potentia actiua, quæ eſt in ſecunda ſpecie qualitatis, quum calor ſit in alia ſpecie: ſed cauendum eſt ne in ſumendis formis accidentalibus actiuis erremus, nam grauitas & leuitas reuera non ſunt actiuæ, & dum aduerſarij ex his argumentum ſumunt, decipiuntur nam formæ elementorum mouẽt elementa immediatè, grauitas autem & leuitas non ſunt cauſæ medię, ſed ſunt propenſiones ad propria loca a formis emanantes, & potentiæ naturales, quas æquum eſt ponere in ſecunda ſpecie qualitatis, quare grauitatem & leuitatem non inſequuntur alię potentiæ: & id, quod dici ſolet, elementa moueri a grauitate, & a leuitate, ſano modo intelligendum eſt, nempe ea moueri a ſuis formis per grauitatem, ac leuitatem, tanquam per potentias mouendi, non tanquam per cauſas medias. Ad quartum negamus animã eſse aptam operari per ſeipſam ſine opera alicuius extra eſsẽtiã ipſius, hoc enim manifeſtè falſum eſt, etiam reiectis potentijs, eget enim anima corporeis inſtrumentis, ſine quibus operari non poteſt, ſed vtcũque de alijs ſeſe res habeat, ſat eſt ſi in pręſentia dicamus, quando inquiunt, ſecluſo quocunque extra ipſam, ſi intelligant ſecluſis potentijs, eos falſum ſumere, & petere principiũ, nos enim dicimus, nullum agens poſse agere ſecluſa potẽtia actiua. Ad quintum dicimus, eos ſupponere potẽtias eſse cauſas medias; quod quidem nos negamus, de ſolis enim medijs, & inſtrumentalibus cauſis verum eſt id, quod ſumunt agens agere prius in medium, quàm in extremum, at potẽtię non ſunt cauſę mediæ, neque inſtrumenta media, ſed ſunt aptitudines ab ipſa animę eſsẽtia emanantes. Dicimus pęterea ineptam, & incongruam in hoc argumento loquutionem eſse, ab anima enim tum potentię emanant, tum operationes producuntur per potentias, nec tamen anima in potentias agere dicitur, neque in operationes. Ad ſextum dicimus, nullum agens materiale poſse immediatè producere aliquid per tranſmutationem ſine potẽtia media, at per emanationem poteſt aliquis effectus ab agente immediatè prouenire, ſic igitur potentiæ emanant immediatè ab eſsentia animæ, non per alias potentias. Ad ſeptimum reſpondere

ſpondere alij debent, qui dicunt potentiam eſſe operationum cauſas proximas, at nobis, qui id negamus, argumentū non officit; non enim dicimus potentiam, prout eſt quiddam diſtinctum ab anima, producere operationem. Ad octauum dicimus potentiam inſequentem, & animę, & formis naturalibus eſſe neceſſariam, ob earum imperfectionem; nam formæ a materia abiunctæ agunt per eſſentiam, ideo & potentia, & ipſamet operatio in eis idem eſt, quod eſſentia, at formæ materiales ob ſuam imperfectionem agunt per potentias ab eſſentia diſtinctas, quum non poſſint agere per eſſentiā: ideo quando dicunt, ergo etiam formæ ignobiliores agunt per potētias medias, hæc omnia concedimus. Ad Ariſtotelem autem, qui paſſim in libris de Anima ſumit potētias pro ipſamet animæ eſſentia, dicimus, naturam animæ eſſe abſconditam, & innominatam, ideo Ariſtotelem eam ſignificaſſe nominibus potentiarum conſequentiū, quæ nobis notiores ſunt; quum præſertim ibi conſideret animā vt principium operationum, ſic enim conuenientiſſimè vocari poteſt nomine potentiæ ab ea emanantis: ſic etiam in libris de Cęlo formas elementorum nominauit per grauitatem, & leuitatem, quia formæ non ſunt nominatæ, ipſe tamen grauitatem, & leuitatem, quas ibi dixerat eſſe formas elementorum, poſtea qualitates eſſe aſſerit in primo capite libri ſecūdi de Partibus animalium. Ad hoc autem confirmandū conſidero verba Ariſtotelis in contex. 9. libri ſecundi de Anima, quæ ipſi contra nos adduxerunt: ibi namque non abſolutè dicit, potentiam viſiuam eſſe animam, ſed hoc conſtituto, ſi oculus eſſet animal totum, quia vidit potentiam viſiuam non eſſe animam ipſam, ſed eſſe accidens conſequens animam, qua oculus informatur: at quia non per animam, ſed per potentiam viſiuam diſtinguitur oculus ab alijs membris, ideo dixit, ſi oculus eſſet animal totum, potentia viſiua eſſet anima eius; putauit igitur eā non eſſe animam, ſed quid diſtinctum ab anima, quum reuera oculus nō ſit animal totum. Argumenta verò omnia, quæ pro Thomæ, & aliorum opinione adducta ſunt, nil aliud probant, quàm potentias eſſe re diſtinctas ab eſſētia animæ, & eſſe qualitates, quod nos quoque aſſerimus, at non probant eſſe cauſas medias: quare ſunt a nobis omnia concedenda.

De diſtinctione facultatum Animæ inter ſe duæ aliorum contrariæ opiniones. *Cap. V.*

HACTENVS oſtendimus facultates animæ ab ipſa animæ ſubſtantia diſtingui, vt accidentia a ſuo principio. Conſiderandum reſtat quomodo ipſæ inter ſe diſtinguantur: illud quidem manifeſtum eſt, earum differentiam ab actionum diſcrimine deriuari, ita vt quæ eſt ipſarum operationum differentia, eadem ſit etiam facultatum, vt enim diſtinguitur viſio a nutritione, ita & viſiua facultas a nutritiua: quiſquis igitur noſcat proprios ſingularum operationum fines, & vtilitates, quarum gratia ſunt a natura inſtitutæ, is & operationum, & facultatum diſcrimen, quod a fine ſumitur, optimè intelliget, idque nos tanquā difficultate carens alijs conſiderandum relinquimus: ſed alia eſt vtriſque communis difficultas, quam nūc conſiderare decreuimus, de ipſarū tam operationum, quàm facultatum principio, & origine; quoniam enim ſunt qualitates ab ipſa animæ ſubſtantia manantes, ſicut antea demonſtrauimus, & plures ſunt animæ tanquam plures formæ ſecundum eſſentiam diſtinctæ, quod quidem concedere omnes videntur, minus erit illarum facultatum inter ſe diſcrimē, quę vnam & eandem animæ ſubſtantiam inſequantur; illæ verò, quæ a diuerſis animabus, tanquam a diuerſis principijs prodeant, maiore inter ſe diſcrimine diſſidebunt. Eſt igitur in primis conſiderandum quæ ſit animarum diſtinctio in viuentibus, hoc enim declarato cognoſcemus, quænam facultates vnam & eandem formam conſequantur, & quæ diuerſas. Duæ hac de re opiniones exiſtunt, vna eſt Latinorum ferè omnium, altera plurium recentiorum, præcipuè verò Auerroiſtarum. Latini non concedunt in eodem viuente plures animas tanquā formas ſubſtantiales diſtinctas, ſed ſolum in diuerſis viuentibus, in homine enim vnam tantum eſſe dicunt animæ ſubſtantiam tanquam vnam formam, rationalem vocatam, in quolibet bruto vnam tātum vocatam ſenſibilem, & in qualibet planta vnam vocatam vegetātem, & has inter ſe eſſentialiter differre tanquam formas diuerſas; quum autem in eodem viuēte vnam tantum eſſe animam ſecundum ſubſtantiam dicant, illam præditam eſſe aiunt omnibus facultatibus animarum ignobiliorum; vt in bruto non eſſe animam vegetantem, & ſentientem vt duas diſtinctas formas, ſed vnam tantummodo præditam omnibus facultatibus & vegetantis animæ, & ſentientis, ſed a præſtantiore facultate appellari ſenſibilem: ſic in homine vnam tantummodo eſſe animam rationalem, quæ prædita eſt tum proprijs facultatibus, tum illis omnibus, quæ attribuuntur & vegetanti, & ſentienti animę, ſed a nobilioribus illis facultatibus vocatur rationalis, ſeu mens, ſeu intellectus, ita vt eadem anima humana per facultatem rationalem intelligat, & ſapiat, per ſenſibilem ſentiat, per vegetantem nutriat, & augeat, & generet aliud ſimile. Secundum hāc igitur opinionem omnes facultates animæ in homine inſunt, & in eo vnam & eandem animæ ſubſtantiam inſequuntur; prout verò in diuerſis ſpecie viuentibus conſiderantur, a diuerſis animarū ſubſtantijs emanant: facultas anima

ſeu ſi-

ſenſibilis,& facultas nutritiua in bruto pēdent ab eadem anima bruti,quæ dicitur anima ſenſibilis,ſed ſi ad differentiam ſpeciei viuentia referatur eadem facultas,inſequitur diuerſas animas tanquam diuerſas formas, vt facultas nutritiua in bruto inſequitur animam bruti,quæ dicitur anima ſenſibilis,in planta verò inſequitur animam plantæ, quæ vocatur vegetans, & in homine animam humanam,quæ dicitur rationalis: ob id aliud eſſe dicunt animam ſenſibilem, aliud facultatē ſenſibilem,ſic aliud animam nutritiuam, aliud facultatem nutritiuā, & ſenſibilem animam in ſolis brutis ineſſe,nō in homine,eſse tamen & in homine,& in brutis ſenſibilem facultatem,& nutritiuā animam in ſolis plantis ineſse,nō in animalibus,in omnibus tamen & plantis, & brutis animalibus, & homine ineſse facultatem nutritiuam. Hæc dicentes illud meo quidem iudicio mirabile pronunciare videntur, omnes facultates in eodem viuente inſequi vnam tantum formam ſubſtantialem,ſingulam vero facultatem in diuerſis viuentibus diuerſas etiā formas inſequi; proinde maius hac ratione eſse diſcrimē vnius facultatis in pluribus viuētibus quam plurium facultatum in eodem. Hæc igitur Latinorum ſententia eſt Plures autem Auerroiſtę putarūt partem vegetantem, & ſentientem,& intelligentem eſse diſtinctas formas ſubſtantiales, etiam in eodem viuente, vt in homine, ſic in bruto duas eſse formas,ſenſibilem,& vegetantem, ita vt eadem ſit anima ſenſibilis in homine, & in brutis, & eadem vegetans in plantis, in brutis, & in homine: ſecundum quam opinionem ſingula facultas animæ vnam & eandem animæ ſubſtantiam ſemper inſequitur, nunquam plures, vt facultas nutritiua ſolam animam vegetātem,ſiue in plantis,ſiue in brutis, ſiue in homine cōſideretur, adeo vt in quo viuente ſint ipſæ partes animæ, in eodem ſint etiam facultates illarum partium proprię,proinde in quo eſt potentia nutritiua,in eodem ſit anima nutritiua diſtincta ab alijs partibus animæ,ſi quæ in eodem inſint,& in quo eſt facultas ſenſibilis, in eodem ſit etiam anima ſenſibilis. De hac igitur controuerſia nos ſecūdum principia philoſophiæ Ariſtotel.diſputaturi,& quæ eius ſententia fuerit inueſtigaturi, vtriuſque opinionis argumenta ſeorſum referemus, deinde quid putemus ſenſiſse Ariſtotel.exponemus.

Argumenta pro opinione Latinorum.
Cap. VII.

LATINI, quum ad probandum nō poſſe in eadem materia plures ſimul formas ſubſtantiales ineſse,pluribus argumentis vti ſoleant, & horum aliqua iam in libro, quem de communi rerum generatione conſcripſimus, conſiderauimus,nunc ea tantum,quæ peculiariter ad animā & eius partes attinētia adducūt, in mediū afferemus. Primum ſic argumētantur:fruſtra fit per plura qđ æquè abſolui poteſt per pauciora, at in bruto vna anima ſenſibilis ſufficit ad omnes edendas operationes animæ vegetātis, ergo fruſtra in bruto ponitur anima vegetans diſtincta a ſenſibili:idem dicendū eſt in homine de parte vegetante,& de parte ſenſibili,quę ponantur diſtinctę a rationali,fruſtra enim ponuntur,ſi vna rationalis ſufficit ad earum omnium operationes edendas. Secundo ſi in bruto eſsent duæ illæ diſtinctæ formæ,vegetans,& ſenſibilis,& in homine tres,vegetās, ſenſibi is, & rationalis, duobus interitibus obnoxium eſset brutum,& homo tribus,diuerſæ namque formæ diſtinctis interitibus deſtruuntur,ſiquidem vnus ſubſtantialis interitus vnius tantum ſubſtantialis formæ deſtructione terminatur, prius igitur interiret in bruto anima ſenſibilis,deinde vegetans,ſic in homine prius oporteret animam rationalem ſeparari,deinde ſenſibilem,ac tandem vegetantem: ter igitur homo moreretur,& brutum bis,hoc tamē nemo aſſeret. Tertio ſi eſset in homine anima vegetans re diſtincta a ſenſibili, & hæc re diſtincta a rationali, homo eſset planta,& eſset animal brutum, quoniam anima vegetans, vt ab alijs diſtincta,plantam conſtituit,& anima ſenſibilis, vt ab alijs diſtincta, conſtituit brutum. Quarto aliqui ita argumentantur,ſi anima vegetans eſset in homine diſtincta ab alijs partibus animæ,nō eſset niſi communis,& eadem, quæ in plantis eſt,ergo operationes quoque eſſent communes: qualis enim eſt forma, tales ſunt operationes:cōſequens tamen falſum eſt, quia non idem eſt nutritionis modus. quo alitur homo, & quo planta, ſed modus nutritionis hominis eſt hominis proprius, & nutritio plantæ eſt propria plantæ,igitur etiam principium nutritionis humanæ eſt aliquid propriū hominis,proinde eſt anima rationalis,non alia communior, quare anima rationalis habet altricem facultatem, & alias omnes. Vtuntur etiam maximè auctoritate Ariſtotelis in contex.31. lib.2. de Anima,vbi dicit vegetatiuum contineri in ſenſitiuo, vt triangulum in quadrangulo, at quadrangulum non habet actu triangulum,ita vt ſint duæ diſtinctæ figuræ,ſed vna tātum eſt figura actu,quæ dicitur quadrangulum, & continet triangulum virtute, non actu,ſic igitur non eſt vegetatiuum actu in ſenſitiuo,eſset autem actu,ſi eſſet forma diſtincta, ſed ſolū poteſtate, & virtute, quia ſenſitiuum habet vim vegetatiuam,& aptum eſt omnibus vegetantis animæ muneribus fungi. His argumentis,& alijs,quæ miſsa facio,nituntur oſtendere, non poſse in eodem animato eſse plures animas tanquam diſtinctas formas, ſed vnam tantum fungentem muneribus aliarum.

Argumenta pro opinione Auerroiſtarum. Cap. VIII.

CONTRARIA verò Auerroiſtarum opinio, quam ego Ariſtot. fuiſſe arbitror, illis argumētis maximè comprobatur, quibus aliàs oſtendimus animam, & formam miſtionis in eodem viuente eſſe duas re diſtinctas formas: quum enim in illis res ita manifeſta ſit, vt eam negare vanum eſſe videatur, inde colligimus nihil eſſe abſurdi, ſi plures quoque in eodem ſimul exiſtere formas aſſeramus; nam ſi rationi & rerum naturæ non repugnat duas eſſe re diſtinctas formas ſubſtantiales in eadem materia, certè neque tres, neque decem, neque centum ſimul eſſe repugnabit: ſed multis cauſa erroris fuit ſimilitudo partium animæ inter ſe, quæ multo maior eſt, quàm formæ miſtionis, & animæ; harum enim tanta eſt diſſimilitudo, vt negari nō poſſe videatur eas eſſe duas diſtinctas formas, ſicut eo in loco demonſtrauimus: ſed animarum inter ſe maior eſt ſimilitudo, vt in earum communi definitione manifeſtū eſt: omnis enim anima eſt actus corporis naturalis heterogenei, & varijs inſtrumentis præditi: idcirco multi, quum animæ & formæ miſtionis diſtinctionem confeſſi ſint, eam tamen in partibus animæ negauerunt. Sed his aliquā poterat fidem facere de diſtinctione animarū inter ſe illa continua, quam in nobis experimur, pugna ſenſus cum ratione; quod enim ſenſus appetit, ab eo ratio frequenter abhorret, & qđ ratio vult, id perſæpè ſenſus fugit vt moleſtū; ita vt eadem res moleſta ſenſui, & iucunda rationi ſit, vel ſenſui iucunda, & moleſta rationi; alia igitur eſt animæ ſubſtantia qua ſentimus, & alia, qua intelligimus, & volumus: hoc argumento vtitur Galenus in lib. 5 de Hippocratis, & Platonis decretis, ad probandū diuerſas eſſe animæ partes, rationalem & concupiſcibilem, & iraſcibilem, & integrum ex Platone ſumit in lib. 4. de Republ. putatq; eſſe efficaciſſimū. Si quis autem dicat hoc indicare ſolum facultatum diſcrimen, non animarum, propterea ꝙ hæ inuicem pugnantes facultates eandem animam inſequuntur: hoc certè abſurdiſſimū eſt, quia non poſſunt ab eadem animæ ſubſtantia prodire duæ contrariæ, & inter ſe pugnantes facultates, quarum vna alteri reſiſtere, & ei impedimento eſſe, & præualere contendat: neq; eſt quòd aliquis nobis obijciat facultatem motricem, quæ eſt apta mouere ad contraria loca, quia hæc eſt quidem facultas libera, at dum ad hunc locū mouet, non mouet ad contrarium; ſed ſenſus & ratio ſimul eodem tempore mouent ad contraria, & pugnant inuicē tanquam duæ diſtinctæ facultates; quare non recta eſt comparatio: nam facultas motrix vna tantum eſt, quę cōtraria reſpicit ſine aliqua pugna cum ſeipſa; at appetitus ſenſibilis, & voluntas ſunt duæ diſtinctæ facultates, vt ipſimet aduerſarij concedunt, eęq; inter ſe pugnantes, quare non poſſunt ab vna & eadem animæ ſubſtantia deriuari, ſed neceſſariò a pluribus, ac diuerſis animæ partibus prodeūt: quod ne aduerſarijs abſurdum, ac rationi repugnans videretur, ſatis illis erat conſiderare diſcrimen manifeſtiſſimū formæ miſtionis, & animæ in eodem viuente, quia (vt modo dicebamus) ſi duas diſtinctas formas tolerat natura ſimul in eadem materia, poteſt eadem ratione & tres, & quatuor, & plures tolerare. Sed ad maiorem huius ſententiæ comprobationem, libet nunc alia quędā argumenta ad animam attinentia conſiderare, pręter illa, quæ aliàs ad probādum formæ miſtionis, & animæ diſtinctionem adduximus: qui autem plura videre cupit, is legat quæſtionē Ioannis Gandauenſis 8. lib. 7. Phyſic. vbi fuſiſſima diſputatione hāc ſententiam tuetur. Primum quidem ad hanc ſententiam ſequendam illud me maximè mouit, ꝙ forma ſimplex eſt eſſentia, & dat vnum tantum eſſe, non plura, quę igitur dat eſſe hominem, eadem non poteſt dare eſſe animal; igitur ſi homo per animā rationalem eſt homo, non poteſt per eandē eſſe animal, & eſſe viuens, ſed per rationalē eſt homo, per ſenſibilem eſt animal, & per vegetātem eſt viuens: hoc ſignificauit Ariſtoteles, dum frequenter formam appellauit eſſentiam, & τὸ τί ἐστιν, id quod noſtri, quod quid eſt, ſeu quidditatem vocare conſueuerunt, aliud namque eſt quid eſt animal, aliud eſt quid eſt homo: abſurda igitur eſt aduerſariorum ſententia, qui dicūt eandem formam eſſe ſimul in eodē, has omnes quidditates, & tribuere ſimul plura eſſe, & eandē rem ſimul in ſpecie, & in genere collocare. Incidunt autem in aliud quoque abſurdum non minus graue: ſicut enim dicunt, plura eſſe ab vna & eadem forma tribui, ita etiam dicūt vnum & idem eſſe tribui ſimul a pluribus diuerſis formis; nam ſecūdum eos tā forma propria hominis, quàm forma propria equi, & forma propria leonis, dat eſſe animal: hoc autem tum ipſum per ſe cuilibet conſideranti abſurdum eſt manifeſtum, tum etiam hoc argumēto reprobari poteſt: quia ſi vnum & idem eſſe prouenit ſimul a pluribus formis, ergo a ſingulis prouenit per accidens, vt animalitas per accidens a forma hominis, per accidens a forma equi, & a qualibet alia; illa enim eſt alicuius cauſa per accidens, ſine qua illud eſſe poteſt; atqui animalitas exiſtere poteſt, & exiſtit actu ſine forma humana; ergo ab ea prouenit per accidens, & eadem ratione a qualibet alia per accidens, idque a nullo ritè philoſophante negari poteſt. Ex hoc autem poſſumus tale argumentum colligere: omne quod eſt per accidens, eſt reducendum ad aliquod per ſe, vt ait Ariſtot. in 2. Phyſic. contex. 66. & 67. ergo neceſſe

eſt

eſt aliam eſſe formam ab omnibus ſpecierum formis diſtinctam, quæ per ſe tribuat eſſe animal, eamq́ vnam & eandem eſſe in omnibus animalibus; proinde communem formam generis diſtinctã eſſe a formis ſpecierũ: quod eo quoque argumento confirmatur, ꝙ ſic ſeruatur vniuocatio generis, quę ſecundum illorum ſententiam ſeruari non poteſt; illa enim verè conueniunt in vniuoco, quibus vna aliqua natura communis, qua participent, reſpondet, atqui ſecundum eos homo, & bruta non participant aliqua eadem communi natura, qua ſint animalia, ſiquidẽ homo eſt animal per animã rationalẽ, equus verò eſt animal per propriam equi formam, ergo animal non eſt eis genus vniuocum; at ſi in omnibus animalibus vnam & eandem ineſſe animæ ſenſibilis naturam fateamur, animalis vniuocationem optimè ſeruamus; ſic etiam per vegetantis animæ participationem dicimus in viuente tanquam communi genere cõuenire animalia omnia, & ſtirpes, ideoq; viuens eſſe illis omnibus genus vniuocũ. Ad hæc omnia ſolent aduerſarij reſpondere, confugiendo ad diuerſos eiuſdem animę gradus; ideo hos diligenter conſiderare oportet; ego enim, vt liberè dicam, quum ex eorum ſcriptis nunquam potuerim intelligere quid ſint iſti gradus, non potui nõ ſuſpicari eos quoque, licet ad hos gradus confugiant, id tamen, quod dicunt, nõ ſatis intelligere. Vt igitur hac in re veritatem cognoſcamus, ſumamus exempli gratia animam humanam: hanc illi dicunt vnam tantum eſſe, & vocari rationalem; & dare homini tum eſſe hominẽ, tum eſſe animal, tum eſſe viuens, non tamen per eundem gradum, ſed per gradum vegetabilem dare eſſe viuens, per gradum ſenſibilem dare eſſe animal, & per gradum rationalem dare eſſe hominẽ; & quamuis ea ſit forma vna, & diuerſa a forma equi, eam tamen in eo cum illa conuenire inquiunt, quòd continet gradum ſenſibilem, ſicut illa; licet igitur in nulla vna communi forma conueniant homo, & equus, conueniunt tamen in eiuſdem gradus ſenſibilis participatione: ſic animalia, & plãtæ nullam habẽt communem animam, conueniunt tamen in participatione eiuſdem gradus vegetabilis, quẽ continent omnes tum animalium, tum ſtirpium formæ, & hac ratione ſeruatur horũ generum vniuocatio. Ego verò ex ijs intelligere cuperẽ, quidnam ſint iſti gradus; quatenus enim diſtincti ſunt, neceſſe eſt vt vel ſubſtantiæ ſint, vel accidentia: nam ſi dicerẽt neutrum horum eſſe, dicerent eſſe nihil, proinde & id, quod de his gradibus dicunt, nihil eſſet, nulla enim ab ijs diſtinctio, nulla vniuocatio prouenire poſſet: accidentia autem dici non poſſunt, quia id, quod ſubſtantiam conſtituit, non poteſt eſſe accidẽs: reſtat igitur, vt ſint ſubſtantiæ, & vt ſint plures diſtinctæ formæ, non poſſunt enim eſſe aliæ ſubſtantiæ, quàm formæ; ſi autem ſunt formę, iam illi incidunt in ſentẽtiam noſtram, vt cuilibet eam conſideranti manifeſtũ eſt: ideo mirum profectò eſt, quomodo aduerſarij multas ſimul in eadem materia formas concedere vereantur, nec tamen vereantur dicere formam diſtinctam in varios ſubſtantiales gradus, quod quidem vel abſurdum eſt, vel eſt idem a quo ipſimet abhorrent: cur autem abhorreãt non video: etenim ſi formæ eſſent corpora, vtique veteri deberemus ne plures ſimul in eodẽ exiſtere ponentes, diceremus corpus a corpore penetrari, ſed quum ſecundum ſe incorporeæ, ac ſimplices ſint, neque aliud ſit apud Ariſtotelem forma, quàm eſſentia, & quidditas rei, nõ video quid abſurdi dicamus, dũ ponimus plures ſubordinatas quidditates in eadẽ re, quum pateat eundem hominem eſſe & animal, & viuens, & hominem, quæ plures eſſentiæ colligatæ ſunt ea ratione, quatenus vna ad aliã refertur vt poteſtas ad actum, nam ex poteſtate & actu vnum fit: dum igitur naturam, & conditionem formæ diligenter conſideramus, cognoſcimus nil aliud eſſe illos ab his poſitos gradus, quã formas, idq; Thomas veritate coactus aliquando confeſſus eſt, vt poſtea oſtendemus. Præterea, aliud abſurdum eorum opinionem conſequitur; dicunt enim rationalem, & ſenſibilem, & vegetabilem in homine non tres formas eſſe, ſed tres facultates vnius & eiuſdẽ formæ, attamen harum ſingula apud Ariſt. plures habet facultates, vegetantis.n. facultates ſunt nutritiua, accretiua, & generatiua, & ſentientis viſiua, auditiua, & aliæ plures, ſic rationalis facultates ſunt intellectus, & voluntas, igitur facultas habet aliam facultatem, & facultatẽ facultates inſequũtur, hoc autem dicere vanum eſt, ſoli namque ſubſtantiæ animę attribuendũ eſt, vt habeat varias operandi facultates, quum nil aliud ſit facultas, quàm potentia, ſeu aptitudo animę ad operandum; dicendum igitur eſt, vegetantem, ſenſibilem, & rationalem in homine tres partes animæ eſſe, & tres formas, & earum ſingulam varijs præditam eſſe facultatibus, & hanc ſententiam ſignificauit Ariſtoteles in 1. cap. libri de Vita & morte, quando dixit: *Neceſſe eſt vnam & eandem eſſe animæ particulam in animali, qua & animal eſt, et viuit, ipſo autem eſſe plures ac diuerſas*. Nam eſſe ibi non poteſt ſignificare, niſi eſſentiam, quare putauit eas eſſentialiter eſſe diſtinctas, licet ex cõnexu poteſtatis, & actus, vna ex eis anima fiat: nam ſtatim rationẽ ſubiungens inquit. *Quia non idem eſt eſſe animal, & eſſe viuens*. Significat ergo diſtinctas eſſentias, quæ diſtinctas formas denotant, in 2. etiam cap. eiuſdem libri ait. *Neceſſe eſt in corde eſſe principium, & ſenſitiuæ, & nutritiuæ animæ.* vtranque enim vocat animam in animali, quare vult duas eſſe animas, non vnam quæ & nutritiua, & ſenſitiua dicatur. Sed clariſſimè

ſignificauit hanc ſententiam Ariſtot. in 2. lib. de Ortu animal. c. 3. quando dixit, conceptum in vtero prius habere animam vegetantem, poſtea recipere ſenſibilem, qua eſt animal, ac demum rationalem, qua eſt homo; ſic enim aſſeruit has eſſe diuerſas animæ partes, neque ad id cõfugere aliquis poteſt, vt dicat Ariſtotelem ibi ordinem naturę conſiderare, non ordinem temporis, nam Ariſtoteles manifeſtiſſimè de tempore loquitur, & inquit, nõ ſimul fieri animal, & hominem, nec ſimul animal, & equũ: ideo plures ex aduerſariis hoc videntes, & negare non audientes, dixerunt Ariſtotelem ibi non de ipſa animæ ſubſtantia loqui, ſed de operationibus, & harum tantummodo ordinẽ ſignificare: anima namque humana momento tẽporis aduenit, non tamen ſimul eſt apta edere omnes operationes, ſed prius edit illas, quæ ad partem vegetantem pertinent, deinde illas, quæ ad ſenſibilem, tandem illas, quæ ad rationalem. Sed hæc interpretatio a verbis Ariſtot. alieniſſima eſt, ibi namque non de operationibus, ſed de ipſa ſubſtantia animæ loquitur, & adeo manifeſtum eſt quæſtiones ibi ab Ariſtotele proponi de ſubſtantia animæ, non de operationibus, vt id negare pertinacis admodum hominis eſſe videatur: clara etiam ſunt verba illa. *Non ſimul animal fit, & homo, nec ſimul animal & equus.* Forma enim eſt, quæ dat eſſe, & rem conſtituit, nec fit homo, vel animal ab operatione, ſed a forma. De hoc igitur non eſt vllo pacto dubitãdum, ſed alia potius difficultas ex ea Ariſtotelis ſententia oriri videtur: quia ſi prius aduenit anima vegetans, deinde anima ſenſibilis, ac tandẽ rationalis, forma igitur generis exiſtit ſine vlla forma ſpecifica, & datur genus extra omnes ſpecies ſuas, ſiquidẽ erit ibi viuens, quod nec eſt planta, nec animal; deinde erit ibi animal, quod non eſt aliqua ſpecies animalis, hoc tamen falſum videtur, & communi omnium opinioni, & rationi repugnãtiſſimũ. Sed quiſquis rem ipſam, & ibi verba Ariſtotelis bene conſideret, facile hoc dubium ſoluet. Videtur dici poſſe conceptum prius viuere anima matris, quàm propriam recipiat animam, proinde viuere tãquam membrum quoddam illius fęminæ, non tanquam aliud indiuiduum illius ſpeciei, omnes igitur partes animæ habet vt ſibi communicatas a fœmina vtero gerente, ideoque conceptus humanus ſemper eſt homo, prius quidem eſt homo vt hominis pars, deinde verò vt homo integer; ſed hæc tamen ſolutio non habet locum in illis animalibus, quæ pariunt ouum; animal enim quod ex ouo generatur, ſi prius animam vegetantẽ recipiat, vt Ariſtoteles omnino neceſſarium eſſe dicit, non poteſt eſſe animal per animam animalis incubantis, quum ſit ſeparatum: ideo ſecundo dicere poſſumus, conceptum in vtero eſſe ſpeciem ſpecialiſſimam, non quidem perfectam, ſed imperfectam, & (vt aiunt) in fieri, non in facto eſſe, conceptus n. humanus, quando accepit animam vegetantem, vel ſenſitiuam; eſt homo in fieri, & in via: & ita negandum eſt conſequens, non n. ſequitur dari animal, quod non ſit aliqua ſpecies animalis: forma autem generis ibi exiſtens abſq; forma ſpeciei reſtringitur ſaltem ab accidẽtibus, & a diſpoſitionibus conferentibus ad formam ſpeciei, ab his enim fit illa ſpecies poteſtate proxima, quum ex eo conceptu non poſſit aliud animal fieri, quã homo: illud igitur, quod dici ſolet, formã generis non poſſe exiſtere ſine forma ſpeciei, intelligẽdum eſt de re perfecta, & quæ iam ſit in facto eſſe, non de re imperfecta, quæ adhuc ſit in fieri, & in via, licet tunc quoque dicatur modo aliquo reſtricta ad aliquam ſpeciẽ, nempe ab accidentibus & diſpoſitionibus, vt dictum eſt. Sed aduerſus ea, quę de illis gradibus diximus, fortaſſe obiicere nobis quiſpiam poſſet illud, quod nos alias de formis elementorũ tutati ſumus, eas habere varios gradus, ratione quorũ intendi ac remitti poſſunt: ſi enim forma elementi, quæ ſimplex eſt, plures habet diſtinctos gradus, cur anima, quæ non ita eſt ſimplex, plures habere gradus non poteſt? nos autẽ ad hoc dicimus, non eandem eſſe rationem; nam forma elementi ſimplex eſt, neque habet actu plures gradus, quibus plura ſimul cõſtituat, & det plura eſſe; dum enim conſtituit aquam, nullam aliam rem conſtituit, remitti tamen poteſt, & ita remiſſa conſtituit vnum aliquod miſtũ tantummodo, vt aurum, & deſinit aquã conſtituere: at ſecundum illos anima hominis habet ſimul actu plures diſtinctos gradus, quibus ſimul diuerſa conſtituit, quum ſimul det eſſe viuens, & eſſe animal, & eſſe hominẽ quo fit, vt per eãdem formam & differat homo a brutis, & conueniat cũ eis; nam ratione gradus rationalis eſt differẽtia, qua diſtinguitur homo a brutis, ratione autem gradus ſenſibilis eadẽ eſt natura cõmunis, in qua cõueniunt homo & bruta, quę eſt manifeſta repugnãtia in natura, imò de forma, quæ apud Ariſtotel. ſimplex eſſentia eſt, id ne imaginabile quidem eſſe videtur; nos igitur non talem elementi formam eſſe ſtatuimus: formam enim aquæ non dicimus, & aquam, & aurum eodem tempore conſtituere, & ſimul aquam ab aliis corporibus diſtinguere, & eſſe rationem conuenientiæ inter illa eadem. Adde, ꝙ formæ elementorum remittuntur per gradus, non quatenus ſunt formæ cõſtitutrices, ſed quatenus ſunt materiæ, id eſt, quatenus ſunt cõditiones materiæ miſtorum, qđ ſignificauit Ariſtoteles in contex. 108. Metaphyſic. alias a nobis declarato aduerſarii autem tribuunt animæ gradus, vt fungẽti officio formæ, & vt rem in ſpecie conſtituenti, quod Ariſtoteli aduerſatur, qui in prædicto loco inquit formã, quatenus eſt forma, eſſe indiuiſibilem:

lem: patet igitur lōgè diuerſam eſſe graduum rationem in anima, & in forma elemēti: quòd ſi ita attribuant animæ gradus, vt nos formis elementorum, dicunt animam intendi, ac remitti poſſe; ita vt anima rationalis per remiſſionem fiat anima ſenſibilis, & hæc per intenſionē, & additionem gradus fiat rationalis, qđ quidem ridiculum eſt. Hanc, quam hactenus demonſtrauimus, fuiſſe Auerrois ſententiam non eſt dubitandum: nam ſæpe Auerroes dicit omnes partes definitionis eſſe formas, & genus eſſe formam vniuerſalem, differentiā verò eſſe formam particularem: dicit etiā genus eſſe compoſitum, & ex materia & forma cōſtare: quare putauit aliam eſſe formam, qua conſtituitur genus, & aliam eſſe, qua conſtituitur ſpecies: legere autem de hoc Auerroem poſſumus in comment. 28. lib. 2. Phyſic. & in 17. primi Metaphyſ. & in 11 tertij, & in 43. ſeptimi, & in 6. & vltimo octaui, & in Epitome Metaphyſica, trac. 2. c. 13. nobis enim in præſentia in conſiderandis omnibus Auerrois verbis nō eſt immorandum. Id ſolum apud Auerroem eſt notandum, in comment. 42. lib. 7. Metaphyſic. Auerroem dicere genus non eſſe actu in ſpecie, ſed poteſtate, ſic etiam differētias remotiores poteſtate eſſe in ſpecie, non actu; ſolam autem vltimam eſſe actu: hoc n. Auerrois dictū ſi craſſa Minerua intelligamus, in errorē labi poſſumus: quia ſi in homine non eſſet actu natura animalis, homo nō eſſet actu animal: quum igitur homo ſit actu animal, ineſt actu natura generis in ſpecie; proinde dictum Auerrois eſt ſano modo intelligendum: quoniā enim ſola vltima differentia tenet locum actus, cęterę verò communiores, quæ cōſtituunt ſuperiora genera, locum habēt poteſtatis, quatenus reſtringuntur, ac determinātur ab vltima, eatenus dicuntur ineſſe poteſtate, ſic.n. etiam materia in compoſito ineſt poteſtate, quia eſt ſub forma, & ab ea perficitur, & ad determinatam naturā contrahitur, vltima verò differentia non amplius ab alio perficitur, ſed perficit alia, ideo abſolutè fungitur officio actus abſque poteſtate, præterquam reſpectu operationis, ſed nos de primo tantum actu, non de ſecundo in pręſentia loquimur: per hoc tamen non ſtat, quin materia in compoſito inſit actu, & differentiæ ac formę communiores inſint actu in ſpecie; proinde & natura generis, quæ a propria eius forma conſtituitur. Hanc igitur fuiſſe Auerrois ſententiam non eſt dubitandum, ſed Auerrois verba, quæ in pluribus locis leguntur diligentiſſimè perpenduntur a Ioan. Gandauenſe in prædicta ſua quæſtione, quæ omnia apud eum legenda, & cōſiderāda relinquo. Galenus quoque huius ſententiæ fuit, in 5. enim & in 6. lib. de Hippocratis & Platonis decretis, licet attribuat Ariſtoteli, vt dixerit eſſe facultates tantum eiuſdem animæ, ipſe tamen aſſerit eſſe partes animæ ſpecie diſtinctas, non tantum facultates, idque proponit probandum in ſequentibus libris, vt apud eum videre eſt: quòd autem in iudicandi Ariſtotelis ſententia deceptus ſit Galenus, ex eo patet, quòd Ariſtoteles in eo tantum Platonem carpit, quòd eas loco ſeparauerit, non in eo quòd ſpecie diſtinctas eſſe aſſeruerit.

Veræ ſententiæ concluſio, & contrariorum argumentorum ſolutio. *Cap. IX.*

HAEC igitur omnia conſiderans probabiliorem ſemper exiſtimaui plurium Auerroiſtarum ſententiam, ad quam tuendam ſunt nobis illa eadem fundamenta ſtatuenda, quæ alias in libro de Communi rerum generatione iecimus, ac declarauimus: proinde hic repetenda non ſunt: id ſolum notare volo, Ariſtotelem in libris de Anima ſolitum eſſe totam animarum collectionem in eodem viuente appellare animam totam, illarum autem ſingulam appellare partem animæ: quum enim ex poteſtate & actu vnum fiat, ex materia & forma fit vnum, & ex materia & pluribus formis fit vnum, & plures quoque formæ ita ſubordinatæ, & inter ſe colligatæ eo nexu actus, & poteſtatis dicuntur eſſe quoddammodo forma vna, quæ plures habet ſubſtātiales partes, quas illi gradus vocabant, dum formas appellare verebantur: huic igitur toti animæ omnes operationes attribuūtur ratione diuerſarū partium: ideo Ariſtoteles in primis verbis 3. lib. de Anima hoc reſpiciens dixit. *De parte autem animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit.* Totam enim animam vocat omnium animæ partium collectionem in homine, quæ per partem vegetantem dicitur nutrire, & augere, & generare ſibi ſimile, per ſenſibilem verò ſentire, & per rationalem contemplari, & ſapere: in alijs quoque locis hunc eundem loquendi modum annotare poſſemus, ſed eum vnum retigiſſe ſatis ſit, quia per illum alij omnes facilè animaduerti atque intelligi poterunt. Alia quoque hac in re ſunt animaduerſione digna, quæ mox in ſoluendis contrarijs argumentis conſiderabuntur. Ad horum igitur ſolutionem venientes, ad primum negamus minorem, quà dicebatur, in bruto animam ſenſibilem abſque vegetante ſufficere ad edendas omnes operationes animæ vegetantis: dicimus enim nullam formam poſſe operationes edere ad aliam formam pertinentes, proinde neceſſariam eſſe in bruto animam vegetantem a ſenſibili diſtinctam, ſic in homine vegetantem, & ſenſibilem diſtinctas a rationali. Ad ſecundum negamus conſequentiam: ratio autem negationis eſt, quoniam, vt ex Ariſtotele colligimus in libro de Vita & morte, cuiuslibet viuentis mors eſt præcipuè, & immediatè deſtructio

animæ vegetantis, abſque hac autem animæ parte non poſſunt reliquæ partes, ſenſibilis, & rationalis, in corpore remanere; ideo ex illius interitu aliæ quoque per neceſſariam cōſequutionem ſimul intereunt, vel a corpore ſeparantur; vnus igitur eſt viuentis interitus, & vna mors, non plures: neque ob id fit, vt vna & eadem ſit anima, qua eſt homo, & animal, & viuens: ꝙ enim non ſit vna, ſumitur argumētum a generatione, quum non ſimul omnes aduenіant, ſed prius anima vegetans, deinde ſenſibilis, poſtmodum verò rationalis, quę fuit Ariſtotelis ſententia in 2. lib. de Ortu animal. c. 3. à nobis antea declarata: itaq; a generatione viuētis ſumitur pro nobis argumētum validiſſimum, ab interitu autem nullum, neque enim pro nobis, neque pro aduerſarijs, quum viuens omnibus ſimul animæ partibus eodem momento deſtituatur. Tertium verò argumentum, vt liberè dicā, eſt puerile, & Philoſophis indignū: quia ſi anima vegetans conſtitueret plantam, & ſenſibilis brutum, vtique ſi homo has vt diſtinctas formas haberet, eſſet plāta, & eſſet brutum; ſed anima vegetans reuera non plantam cōſtituit, ſed viuens, quod eſt commune genus animalis, & plantæ, & anima ſenſibilis non brutum conſtituit, ſed animal genus cōmune bruti, & hominis, nil ergo aliud eo argumēto oſtēditur, niſi quòd ſi in homine ſint hæ tres diſtinctæ formæ, homo eſt ſimul viuēs, & animal & homo, hoc autē quis negare poteſt? ex his colligo neceſſarium eſſe, vt quot ſunt formę in homine, tot ſint ēt in quolibet bruto: ſicut enim in homine eſt anima vegetans, qua eſt viuens, & anima ſenſibilis, qua eſt animal, & rationalis, qua eſt homo; ita in equo neceſſe eſt præter vegetantem, qua eſt viuens, & ſenſibilem, qua eſt animal, eſſe etiam propriam formā, ſi enim ſolam ſenſibilem haberet, non differret ſpecie equus a formica, ſed ſolis accidentibus: hoc ſignificauit Ariſtoteles in 2. libro de Ortu animalium, capite 3. quando dixit, non ſimul fieri animal, & equum; ſic enim aſſeruit per aliam formam eſſe animal, & per aliam eſſe equum: ſic in qualibet planta neceſſe eſt præter animā vegetalem, in cuius participatione omnes plantæ, & omnia animalia conueniunt, eſſe etiam propriam formam, qua diſtinguitur ſpecie ab alijs plantis nam ſi per ſolam animā vegetantem omnes plantæ conſtituerentur, non differrent ſpecie lactuca, & quercus, ſed hæ vltimæ differentiæ ſunt nobis incognitæ, eas tamē dari fatendum eſt, eaſque eſſe vocandas animas: omnem enim formam nobiliorem anima animam eſſe neceſſarium eſt, nobilior autem eſt forma ſpeciei, quàm forma generis; ergo ſi anima ſenſibilis, quæ eſt forma generis, eſt anima, propria quoque equi forma, quæ eſt nobis incognita, eſt anima, neque abſurdum eſt plurimas animarū ſpecies conſtituere, ſiquidem aduerſarij quoque id fateri coguntur; quū enim dicant, aliam eſſe equi animam, aliam aſini, & aliam cuiuſque ſpeciei animalis; tot animas ponunt, ſecundum eſſentiam diſtinctas, quot animalium, ac ſtirpium ſpecies ſunt: niſi dicant eiuſdem eſſe ſpeciei canem & equum, & omnia bruta, quod ſi dicant, cum ijs diſputandum non eſt. Sunt autem hac in re conſideratione digna verba Thomæ in 1. par. Summæ, q. 50. art. 4. ad primum, vbi inquit animalia bruta differre ſpecie per diuerſos gradus animæ ſenſitiuæ: deinde paulò poſt ad ſecundum inquit, magis & minus, prout ex eiuſdem formæ intenſione, ac remiſſione proueniunt, non variant ſpeciem, ſed quatenus proueniunt a formis diuerſorum graduum, ſic variant ſpeciem: fatetur igitur id, quod nos antea ex eius opinione colligebamus, hos gradus animæ ſenſibilis eſſe diuerſas formas, & vnam eſſe alia perfectiorem, cuiuſmodi eſſe etiam numeros aliàs cum Ariſtotele diximus: quare neceſſe eſt vt dicat animam ſenſibilem eſſe naturam cōmunem & generalem; varios autem eius gradus eſſe diuerſas formas ſpecificas, a quibus coarctatur, quæ eſt noſtra ſententia. Illud tamen eſt animaduertendum, duplices eſſe operationes formæ ſpecificæ: etenim tū proprias ipſa edit operationes, quas nō edit forma generalis, vt propria hominis forma habet proprias operationes, contemplari, & ſapere, diſtinctas penitus ab operationibus animæ ſenſibilis: tum etiam coarctat, & reſtringit operationes formæ generalis, & illius ſpeciei ꝓprias reddit; anima enim rationalis in homine vt vegetantem, & ſenſibilē coarctat, & eas reddit humanas, ita & eius operationes reſtringit, & facit hominem modo humano ſentire, & modò humano moueri, & modo humano nutriri, & augeri, & generare hominem, non equum, neque animal commune, neque viuens commune; ita vt nutritio in homine tum a parte vegetante, tum a rationali prouenire dicatur; nam ipſa per ſe nutritio a vegetante prouenit, modus autem, & coarctatio, qua fit nutritio humana, adijcitur a rationali; quod ſi per rationalem animam intelligamus humanam animam totam ita appellatam a parte nobiliore, illi attribuuntur omnes operationes ratione diuerſarum partium, vt nutritio ratione partis vegetantis. In illis igitur, quas ignoramus, vltimis formis brutorum, & ſtirpium, hoc ſecundum munus inſpicimus; nempe coarctationem operationum formarum generalium, ſed proprias earum operationes diſtinctas ab operationibus formæ generis non cognoſcimus, has enim ſi notas haberemus, ex ijs in formarum notitiam duci poſſemus: vel dicendum eſt, nullam eſſe earum propriam operationem, niſi coarctationem operationum formæ generalis, hoc enim fortaſſe ſufficit, ne illæ no-

bis

bis incognitę formæ dici poſſint otioſæ, & operationibus carentes; ſiquidem omnes operationes tribuũtur formę ſpecificæ, quæ alias omnes complectitur, atque reſtringit. Ex his ſumitur etiam quarti argumenti ſolutio: quemadmodum enim non datur viuens, quod neque ſit planta, neque animal, ita neque nutritio cõmunis datur; ſed omnis nutritio vel eſt humana, vel equina, vel huius plantæ propria, vel illius: dicimus igitur, neque animam vegetantẽ, quæ in homine eſt, neque eius operationem eſſe communem: quoniam anima humana tũ generales formas coarctat, tum earum operationes, facitque omnes eſſe humanas: quòd autem anima vegetans, vel anima ſenſibilis dicatur communis, id fit per mentalem abſtractionem; nam ſi eam mente concipiamus abiunctam ab omnibus conditionibus reſtringentibus, eſt cõmunis, & eſt illa eadem natura, quæ in aliis viuentibus ineſt; etenim non eſt in reb. vniuerſale, niſi per mentalem abſtractionem, quod ſignificauit Auerroes in commentario octauo primi libri de Anima, quando dixit, intellectum eſſe, qui facit vniuerſitatem in rebus. Poſtremo loco adduxere aduerſarij verba illa Ariſtotelis in contex. 31. ſecundi libri de Anima; vegetatiuum ineſt in ſenſitiuo poteſtate, ſicut triangulum in quadrangulo: ſed ſi hæc bene perpendamus, cognoſcemus ea refragari potius illorum ſententiæ quàm ſuffragari; conſiderandũ enim eſt quid ibi ſignificent ea nomina, vegetatiuum, & ſenſitiuum, an animas, & formas ſubſtantiales, an facultates animæ; oſtendo enim neutrum ſenſum iis verbis accommodari iuxta eorum opinionem: formas quidem ſignificare non poſſunt, quia ſecundũ eos anima ſenſibilis eſt una ſimplex forma, in qua nullo modo ineſt ipſa ſubſtantia animæ vegetantis: ſed neque facultates, quoniam ſecundum eos anima ſenſibilis habet actu omnes facultates, quas habet; vt enim habet actu facultatem ſenſibilem, ita & nutritiuam & generatiuam habet actu; attamen Ariſtoteles denotat eſſe actu ſenſitiuum, in quo ſit poteſtate vegetatiuum; reliquum eſt, vt dicant nomen poteſtatis ibi non reſpicere actum primum, nempe vel formam, vel facultatem, ſed operationẽ, & actum ſecundum, ita vt nil aliud ſignificet, quam vim, & poteſtatem edendi operationes attinentes ad vegetantem; & verborum ſenſus ſit hic, in ſenſitiuo ineſt poteſtate vegetatiuũ, id eſt, anima ſenſitiua habet poteſtatem edendi omnes operationes animæ vegetantis. Sed hoc quoque ab Ariſtotele alienum eſt, quia cõparatio cum figuris conueniens non eſſet, oporteret enim ita competere quadrangulo proprietates trianguli, ut animæ ſenſibili ineſt vis edendi operationes animæ vegetantis; id tamẽ dicere nõ poſſumus, quia quadrangulo non cõpetunt propietates trianguli. Itaque ſecundũ illorum opinionem manifeſtum eſt, nullum eſſe eorum verborum conuenientem ſenſum, ſi illa bene perpendamus, nec ſola eorũ ſuperficie velimus eſſe contenti. At iuxta ſententiã noſtram facilis eſt illorum uerborum interpretatio: nam Ariſtoteles ibi non de facultatibus loquitur, ſed de ipſa ſubſtantia illarum partiũ animæ, quum eas in contextu præcedente vocaſſet animas, & dixiſſet non conuenire in aliqua vna communi natura vniuoca: idcircò recta eſt earum comparatio cum figuris, hæ nam quæ diſtinctæ ſunt ſpecie, ſed ordinem habent inter ſe, & præcedens continetur poteſtate in ſequente, vt triangulum in quadrangulo. quomodo autem contineatur poteſtate, poſſumus in numeris conſiderare, in quibus id manifeſtius eſt; nam ternarius eſt pars quaternarij, & in illo ineſt, vt patet: neque per id ſtat, quin quaternarius ſit vnus numerus, vtendum enim eſt illa diſtinctione vulgata, materialiter, & formaliter; ternarius enim in quaternario ineſt materialiter ſolum, at non formaliter, ſiquidem eſt pars quaternarij, pars autem eſt materia; formaliter verò non eſt ibi ternarius, quoniam vna tantum eſt ibi formalitas, qua vnus numerus fit, qui dicitur quaternarius; quoniam igitur res a forma conſtituitur, & una tantum ibi eſt formalitas, una etiam eſt ſpecies numeri, nõ plures, nec ibi eſt ternarius vt ſpecies numeri ſed ſolum vt pars quaternarij: ſic de figuris dicendum eſt: quadrangulum eſt una figura, nõ plures, quia licet inſit in eo triangulum, ineſt tamen ſolum vt pars, & materialiter, ſed non formaliter, & vt alia ſpecies figurę, ducto enim diametro diuiditur quadrangulum in duo triãgula, quæ illius partes ſunt: non igitur proprietates trianguli in quadrangulo inſunt, ſed ipſamet (vt ita dicam) eius ſubſtantia in quadrangulo eſt. quoniam area trianguli eſt pars totius areæ quadranguli: ratio igitur clara eſt cur dicatur triangulum in quadrangulo eſſe poteſtate, ineſt enim ut pars, & vt materia: materia autẽ in compoſito ineſt poteſtate: quia ſubſtat formę tanquam poteſtas actui, à quo perficitur, ac determinatur: quare ineſt quidem triangulum in quadrangulo, ſed determinatur a formalitate quadranguli, tanquam materia à forma: hac ratione antea dicebamus, genus & differentias remotiores in ſpecie ineſſe poteſtate, quatenus tenent locum materiæ, ſola verò ultima differentia dicitur actu ineſſe, quia fungitur officio actus, & formæ, & perficit, & contrahit cætera omnia ad determinatam naturam, ſicut optimè declarat Auerroes in comment. 23. lib. 7. Metaphyſic. & in Epitome Metaphyſica, trac. 1. in cap. de Potentia & actu. Quoniam igitur Ariſtoteles animam totam ſolet nominare ab vltima parte, quæ continet alias tanquam forma materiam, & actus poteſtatem, ideò ubi duæ partes animæ ineſſe conſiderantur, vege-

tans,

tans,& ſenſibilis,totam vocat ſenſibilem,a qua dicit vegetantem contineri poteſtate,vbi verò & hæc,& rationalis,totam uocat rationalem,& hanc dicit continere alias poteſtate: quamuis enim ſint plures ſubſtantiales formæ, tamen ſola ultima dat nomen toti animæ, & dicitur alias continere poteſtate,quia illę reſpectu eius funguntur officio materiæ,ipſa verò formæ. In prædicto igitur loco ſumit Ariſtoteles ſenſitiuum eo modo quo reuera exiſtit, non exiſtit autem ſine anima vegetante,ideò ſumit tã quam animam totam,quæ vocetur ſenſitiua, ſed contineat etiam vegetantem poteſtate, id eſt,tanquam determinatam ab ipſa, & habentem locum partis & materiæ:ea igitur ratione anima vegetans ineſt poteſtate in anima ſenſibili, qua ſecundum Auerroem antea declarauimus ſolam vltimam differentiam eſſe actu in compoſito,& omnia continere, & eſſe totum,reliqua verò omnia eſſe poteſtate, & eſſe partes:hæc eſt illius loci vera intelligentia, ne que alium ſenſum illa verba recipiunt; ſic autem intellecta fauent noſtræ opinioni, vt conſiderantibus manifeſtum eſt.

De facultatibus Animæ vegetantis. *Cap. X.*

SATIS demonſtratum eſt (vt arbitror) tres eſſe diſtinctas animæ partes, etiam in eodẽ viuente,vegetantem,ſenſibilem, & rationalẽ; idque rationi omnino conſentaneum eſt, vt quod eſt earum diſcrimen ſecundum proprias naturas,id perpetuum,ac ſemper idem ſit,ſiue illæ in diuerſis viuentibus,ſiue in eodem conſiderentur. Quoniam igitur ab harum ſingula propriæ facultates emanant, conſiderandum breuiter eſt,quasnam, & quot ſingula facultates habeat,vt harum omnium numerum, & differentiam quantum pręſens occaſio poſtulat,cognoſcamus. Vt à vegetante anima ordiamur,huic tres facultates attribuit Ariſtoteles, altricem,auctricem,& generatricẽ; has enim ſolas tanquã præcipuas nominare ſatis habuit, & alias,quas Medici conſiderant, tanquam ſecundarias,& illis miniſtrantes in libris de Anima commemorare neglexit, uempe attractricem,retentricem, expultricem, & concoctricem, etenim ſine harum miniſterio hæc anima neque nutrit,neque auget,neque generat; iis autem tribus ſublatis,cæteræ corruunt,quia ipſæ per ſe ſine illis tribus pręcipuis viuenti nõ proſunt:at illæ tres, licet ordinem inter ſe habeant, & vna ad aliam tanquam principaliorẽ dirigatur,ſingulæ tamen poſſunt appellari pręcipuæ, quoniam quæ minus præcipua eſt, ea exiſtere etiam poteſt,& operari ſine principaliore; altrix enim facultas dirigitur ad auctricem,& ambæ ad generatricem,nam generare aliud ſimile,eſt huius animæ operatio maximè omnium præcipua in mente naturæ vniuerſalis, quia confert immediatè ad conſeruationẽ ſpeciei; huius gratia dedit viuentibus facultatẽ auctricem,qua augerentur,donec ad perfectam ætatem peruenirent, ac debitam quantita tem adipiſcerentur,vt poſſent aliud ſimile generare; accretio igitur fuit penitus neceſſaria viuentibus propter generationem: quoniam enim ſemen à viuente abſciſſum modicæ eſt quantitatis,& viuentia omnia in principio parua admodum,proinde ad generandum inepta oriũtur,oportuit ea augeri, & perfectam quantitatem conſequi, tanquam neceſſariam ad aliud ſimile generandum: accretio autem fieri non poteſt abſque nutritione, imò neque generatio; ideo propter utramque eſt neceſſaria nutritio,ut conſiderantibus per ſe manifeſtum eſt: ſed quamuis ad has nutritio dirigatur, & illis inſeruiat,tamen ipſa quoque per ſe exiſtere poteſt abſque illis, & eſt neceſſaria propter conſeruationem indiuidui,ut patet in illis uiuentibus,quæ non amplius augentur, neque generant; videmus enim plures homines eſſe natura ſteriles, & ad generandum ineptos, ſic etiã plura animalia bruta,& plures ſtirpes,quibus, poſtquam augeri deſierunt, neceſſaria eſt nutritio ut ſeruentur uſque ad tempus eis a natura pręſcriptum,& alias edere poſſint naturales operationes,quales ſunt in homine contemplari,& ſapere,& alios regere, has enim nobiliſſimas operationes edere poteſt homo etiam ad generandum ineptus,& quando non amplius augetur; oportet igitur eum poſt abſolutam accretionem, diutius ſeruari harum operationum gratia,ſeruatur autem,& quandoque etiã diutiſſimè per nutritionem. Hæ igitur tres facultates tanquam præcipuæ ab Ariſtotele nominatæ ſunt in ſecundo libro de Anima, aliæ verò quatuor neglectæ, uel ſub illis tribus implicitè comprehenſæ, quoniam illæ tres abſq; aliis ſecundariis exerceri minimè poſſunt,& earum miniſterium neceſſario præſupponunt,& continent;his autem tribus ſublatis, cæteræ auferũtur,quia ſunt prorſus inutiles, nihil autem eſt fruſtra in natura. Eſt autem ſummoperè animaduertendum, non talem eſſe ordinem in his facultatibus,vt una poſterior aliam priorem inſequatur, & dicatur eſſe facultas facultatis, quod antea Latinis tanquam abſurdum obiecimus; non enim dicitur facultas habere aliam facultatem,ſed ſola animæ ſubſtantia dicitur omnes facultates habere,imò & omnes eã immediatè inſequuntur, non vna facultas aliã facultatem: ſed ordo in ſolis operationibus intelligendus eſt,una enim ad operandum pręſupponit operationem alterius,vt à natura animæ vegetantis immediatè emanant hę tres facultates,altrix,auctrix,& generatrix; ſed generatrix non poteſt operari, ſeu anima ipſa non poteſt per hanc facultatem generare aliud ſimile,

mile, niſi præſuppoſita prius operatione tum altricis, tum auctricis facultatis: ſic igitur dirigi vnam ad aliam dicimus ratione operationum, ſed non ratione emanationis ipſarum a ſubſtātia animæ, quod quidem etiam de facultatibus animæ ſenſibilis, quas poſtea conſiderabimus, eſt intelligendum, hoc enim ſemel annotaſſe ſatis eſt. Hæ ſunt vegetantis animę facultates, quas dum inter ſe conferimus, & earum inter ſe ordinationem, ac pendentiam quam modò declarauimus, conſideramus, facilè cognoſcimus eas ab vna & eadem animæ ſubſtantia prouenire: at ſi eas cum ſenſibilis animæ facultatibus comparemus, tanta eſt illarū ab his diſcrepantia, vt ſatis apertè declaret eas a diuerſis animæ partibus emanare, quum illarum operationes ad operationes harum non dirigantur, neque illis inuiant, niſi quatenus animali ad vſum ſenſuum neceſſaria eſt vitæ conſeruatio, quam per nutritionem aſſequitur.

Dubia de facultatibus Animæ vegetantis, & eorum ſolutio.
Cap. XI.

CAETERVM de his, quæ modo dicta ſunt, dubia quædam oriuntur, quæ ad eorum plenam intelligentiam ſoluere oportet. Primum quidem de nutritione & accretione dubitatur, ignis enim combuſtibili alitur & augetur, ergo hę non ſunt propriæ operationes animæ vegetantis, proinde nec propriæ eius facultates, altrix & auctrix. Multò magis de generatione dubitatur, quia neque omnibus viuentibus, neque ſolis competere videtur. quòd non omnibus competat, manifeſtum eſt; plures enim homines infœcundi, ac ſteriles naſcũtur, ſic alia plura animalia, & plures ſtirpes; imò etiam aliqua ſecundum totam ſpeciem infœcunda ſunt, vt muli, & illa animalia, quę ex putri materia generantur. Quòd autem ſolis non competat, manifeſtum eſt in mulus inanimatis, a calido enim generatur calidum, a frigido frigidum, ab igni ignis, ergo etiam inanimata generant ſibi ſimile; quomodo igitur dici poteſt hanc facultatem manare ab ipſa animę vegetantis natura? nam ſi id verum eſſet, oporteret in ſolis viuentibus, & in omnibus hāc facultatem ineſſe; id enim, quod à propria alicuius rei natura emanat, neceſſariū illi rei eſt; neque aliam naturam inſequi poteſt. Ad hæc & primò ad primum de nutritione, & accretione dicimus negãdum eſſe eas competere igni, & rebus inanimatis, quia propriè loquendo ſola animata nutriuntur & augentur: tres enim conditiones in accretione propriè dicta requiruntur, vt Ariſtoteles docet in primo libro de Generatione & interitu; vna eſt, vt ex materia extrinſecus accedente res augeatur; ſecunda, vt idē numero ſeruetur id, quod augeri dicitur; tertia demum, vt non ſolum toti, ſed etiam ſingulis particulis facta ſit additio magnitudinis, ita vt omnes ſeparatim acceptæ dicãtur maiores factæ: in ignis autem incremento ſola prima conditio adeſſe videtur, reliquæ duæ abſq. dubio deſunt, quia non manet idem numero ignis, qui auctus dicatur, ſed fit alius, & alius; neque omnibus eius particulis fit additio magnitudinis, ſed toti tantummodo nouus ignis accedit, ueluti ſi fruſto ceræ aliam ceram adiungamus, tota enim cera fit maior, at partes ſingulæ nullum faciunt incrementum. Ob eādem rationem neque nutritio propriè dicta cōpetat igni, quoniam conditiones prædictæ etiā in nutritione requiruntur, quoniam neque idē numero manet, neque ſingula particula nutriri dicitur, vera autem nutritio eſt, quando omnium partium ſubſtātia reparatur atque inſtauratur; igitur propriè ſumendo nutritionem, & accretionem cum tribus memoratis conditionibus, ſola uiuentia nutriuntur & augentur, & hæ ſunt propriæ operationes animæ uegetantis. Ad ſecundum de generatione, quæ nō omnibus uiuentibus competere uidetur, dicimus negari non poſſe plura eſſe viuentia, quę nequeunt generare, ſed hæc generandi impotentia, vel competit indiuiduis quibuſdam, non toti ſpeciei, vel etiam ſpeciei toti: ſi quibuſdam tantum indiuiduis competat, non toti ſpeciei, id nullam debet difficultatē facere, quia certū eſt res naturales recipere impedimentum præter conſilium & intentionem naturę: ideo ſicuti contingit ut homo ſine oculis naſcatur, vel cum oculis ad uidendum ineptis, ita contingere poteſt ut naſcatur homo ſterilis, ſeu propter malam temperiem, ſeu ob alicuius inſtrumenti defectum, hæc enim uocantur monſtra, & preter naturæ conſilium facta, in quibus concedendum eſt eſſe aliquid fruſtra. Si verò hęc impotentia competat toti ſpeciei, id eſt, omnibus eius indiuiduis, id uel eſt aliquo tantum tēpore, & ſemper, aliquo tempore, ut omnibus hominibus nullo excepto competit ut tempore pueritiæ, & tempore ſenectutis nequeant generare, & in his non poſſumus dicere organa eſſe fruſtra: in puero enim non ſunt fruſtra, quia ſat eſt ſi aliquãdo poterit generare, neque in ſene, quia ſat eſt ſi aliquando generare potuit ille idem homo: per hoc autem non ſtat, quin facultas generandi inſequatur animę vegetantis naturam: quod enim ad ipſam animā attinet, ea ſemper habet omnes uires ſuas, ſed quia ad eas exercendas plurium aliorum miniſterium requiritur, ideo propter aliquem horum defectum, fit quandoque, ut animal generare nequeat, cuiuſmodi defectus in omnibus pueris, & in omnibus ſenſibus neceſſariò ineſt. Vbi autem tota ſpecies per omne tempus hāc impotentiam habet, maius dubium eſt, quod quidem contingit in mulis, & in animalibus

ex putri materia genitis: ſed de mulis dicere poſſumus non eſſe mirū ſi non generent, ſunt enim numerādi inter animalia mōſtruoſa, quę præter naturæ conſilium fiunt, natura enim voluit equum coire cum equa, & aſinum cum aſina, non aſinum cum equa: ſicut igitur concedimus facultatem generandi, aut etiam inſtrumenta generationis eſſe fruſtra in fęmina ſterili, & in viro infęcundo; ita de tota mulorum ſpecie dicendum eſt, eos fruſtra habere organa, & facultatem generatricem, quum ſint animalia mōſtruoſa, & aliquo vitio affecta; ob id non eſt fortaſſe eis aſſignanda propria ſpecies, quum nil aliud ſit mulus, quàm equus imperfectus, & aſinus imperfectus, vt ait Ioan. Grammaticus in contextu 34. libri ſecundi de Anima: vt igitur tueamur naturam nihil fruſtra facere, ſatis eſt ſi dicamus equum perfectum, & aſinum perfectum generare ſibi ſimile; nā mulus, licet habeat facultatem generatricem, quatenus habet animam vegetalem, habet tamen in partibus inſtrumentalibus, vel in qualitatum temperie aliquem defectum, qui facit ne illa facultas poſſit exire in actum, & ita facultas generatrix in mulo ſit fruſtra tanquam in animali monſtruoſo: quòd autem in mulo ſit potentia generatrix ſaltem ratione ſuæ originis, quæ eſt anima vegetans, cognoſcere poſſumus ex eo, quod ſcribitur ab Ariſtotele in 6. libro de Hiſtoria animaliū, cap. 24 inquit enim inuentam eſſe mulam prægnantem, ſed eam non potuiſſe fœtum perficere, & edere prolē perfectam, hoc igitur eſt ſignum, & veſtigium quoddam facultatis generatricis inſequentis animam vegetantem: inquit etiam in eodem capite Ariſtoteles, & poſtea in cap. 36. eſſe in Syria mulos & mulas coeuntes, & generantes prolem perfectam; ſed addit, eos non eſſe eiuſdem generis cum his mulis noſtris, ſed habere tantum ſimilitudinem faciei, propter quam appellantur muli differre tamen ſpecie a mulis genitis ex aſino & equa. De animalibus verò ex putri materia genitis dicendum eſt, ea non eſſe quidem monſtra, ſed habere tamen naturalem quandam imperfectionem, quæ impedit facultatem generatricem ne exeat in actū: euenit enim ſæpè vt aliquid alicui competat ratione generis, quod tamē repugnet naturæ ſpeciei; nam forma ſpeciei adueniens formæ generis, plura illi ſuperaddit, quæ illam, & eius operationes ad certos quoſdam modos reſtringūt, aliqua etiam demit, hoc eſt, affert aliquod impedimentum alicui eius operationi; quod hic dicere poſſumus de his animalibus ex putri materia genitis propria enim eorum forma facit in eorum natura talem defectum, vt potentia generatrix non poſſit edere ſuam operationem; imo in his quoque aliquod apparet veſtigium facultatis generatricis, quia (vt ait Ariſtoteles in primo libro de Ortu animal. capit. ſextodecimo) hæc animalia non carent omnino actu generandi, generant enim aliud, ſed imperfectum, quod neque eſt mas, neque fœmina, neque eſt eis ſimile ſecundum ſpeciem, quare habent aliquam generationem ſed imperfectam, quæ ad ſpeciem conſeruandam nō prodeſt, indicat tamen eſſe ibi aliquam facultatem generatricem: & hæc in eis non poteſt dici fruſtra, tum quia aliquam habet operationē, quamuis imperfectam, tum etiam quia ne facultas aliqua animæ fruſtra ſit, ſatis eſt ſi in aliquo uiuente ducatur perfectè ad actum: ſimile enim etiam in ſenſibus notare poſſumus: vbi enim eſt anima ſenſibilis, ibi ſunt omnes eius facultates, ſaltem ut in origine, licet non ſemper omnes ut in ſubiecto. vt ſi dicamus apes auditum non habere, habent quidem apes facultatem auditiuam ratione ſolum originis, ſed propter naturam propriam habent aliquē defectum illis naturalem, qui prohibet ne illa facultas poſſit exire ad actum: neque ob id dici poteſt, ibi eſſe fruſtra, quia quum inſequatur neceſſariò animam ſenſibilem, quæ in omnib. animalibus æquè ineſt, ſatis eſt, ne fruſtra eſſe dicatur, ſi in aliquo animali perfectam poſſit edere operationem. Ad tertium dubium, [illegible] generare ſibi ſimile uideatur etiam igni, & [illegible] inanimatis competere, illud idem [illegible] eſt quod de accretione paulò ante d[illegible], non enim utcunque generare ſibi ſimile eſt proprium animæ uegetantis, ſed modo quodam proprio, & cum ſtatutis quibuſdam conditionibus, quæ inanimatis competere nō [illegible] ſunt proprius autē hic modus largitur a Thoma in 1. par. Summæ, quæſt. 78. artic. 2. ad ſecūdum, ſed non perfectè explicatur: ipſe enim dicit, generationem ſimilis in rebus inanimatis fieri penitus ab extrinſeco, in uiuentibus autem fieri quodam altiori modo per aliquid ipſius uiuentis, quod eſt ſemen, in quo eſt principium corporis formatiuum, ideoque oportere aliquam eſſe rei uiuentis facultatem, per quam ſemen præparetur, eamque eſſe uim generatricem: ſed hanc Thomæ reſponſionem poſtea veritate declarata perpendemus: nos dicimus differentiam in hoc eſſe conſtitutam, quod ignis ignem generat, agendo in aliam materiā extra ſe, & ex ea educendo aliam ignis formā: at uiuens non ita generat aliud ſimile, ut agat in aliam materiam extra ſe, ſed largitur quodā modo alteri aliquid de ſuamet materia, & aliquid de ſuamet forma cum facultate actiua, dū exhibet ſemen generationi nam ſemen plantæ, dum eſt in ipſa planta, eſt animatum anima vegetante, qua etiam planta tota, & ab ea ſeparatum retinet uim prolificam, & alterius plantæ generatricem, non quidem ex alia materia, ſed ex illa ipſa, quæ eſt ſemine, quæ prius fuit portio quædam materiæ totius plantæ, à qua ſemen prodiit: ſeparatur igitur a planta aliquid

de propria materia, & aliquid de propria forma cum facultate generatrice, quæ eſt agens proximum, a quo ex illa materia fit alia numero planta. huic proportione reſpondet ſemen in animalibus; eſt enim materia quædam abſciſſa ab ipſomet animali generante, retinens vim actiuam & generatiuam alterius ſimilis anima lis; ſemen enim humanum propriè dicitur to tum illud, quod conſtat ex ſemine viri, & men ſtruo ſanguine fęminæ, ſoletq; appellari conceptus, & eſt ſimile ſeminibus plantarum, quo niam habet inſitam vim actiuã, quæ, vt inquit Ariſtotel. in ſecundo Phyſicor. eſt natura humana non tanquam forma, ſed tanquam artifex, & agens proximum; habet etiam in ſe ma teriam, ex qua poteſt homo fieri, nempe ſanguinem menſtruum fęminæ: hæc enim fuit ra tio diſtinctionis maris & fęminæ, propter eorũ diuerſa officia in generatione, nam maris officium eſt exhibere vim actiuam, & generatiuam alterius animalis ſimilis; fęminæ verò exhibere materiam conceptui: quæ munera diſtinxit oculatiſſimus Philoſophus Ariſtoteles, neque illa confudit, quod Medici faciũt; dum dicunt & ſemen viri eſſe materiam fœtui, & fę minam quoque ſemen vi actiua præditum emittere; ita vt & virile ſemen vtroque munere fungatur, tum agentis, tum materiæ; & fęmina tum ſanguinem menſtruum exhibeat vt materiam generationis, tum ſemen præditum vi generatiua; quod quidem ſi verum eſſet, oporteret euenire aliquando vt fęmina ſine viri congreſſu concipiat, quod tamen nunquam compertum eſt. Sed repugnantiſſimum etiã illud eſt rationi, quia natura non abundat in ſu peruacaneis, nec propria rerum munera confundit: quare ſi ſtatuit a mare prodire vim actiuam, a fęmina verò materiam, non debuit fęminæ dare ſemen cum facultate generatrice, neque virili ſemini materię officium tribuere: voluit igitur fęminæ officium eſſe, exhibere conceptui materiam, ex qua a facultate actiua virilis ſeminis generetur alterum animal ſimile: & hoc genitum viuit prius anima matris, ſed poſtea viuit anima propria; quemadmodũ etiam ramus in planta uiuit eadem numero anima, qua uiuit tota planta, ſed poſtea auulſus fit alia planta numero, & ita uetus illa plãta ge nerat alteram ſimilem, largiẽdo aliquid de ſua propria materia, & de ſua propria forma. Hæc igitur eſt alterius ſimilis generatio, quam Ari ſtoteles dicit eſſe propriam uegetantis animæ operan onem, cuius propria conditio eſt, ut generans exhibeat aliquid de ſua materia, & aliquid de ſua forma; nam in ſemine tum mate na ineſt, tum vis quædam vitalis a forma viuẽ tis proueniens, & fungens officio agentis: hoc ſignificauit Ariſtoteles in lib. de Vita & mor te, cap. 14. dum generationem uiuentis ita defi niuit: Generatio eſt prima participatio animæ nutritiuæ cum calore naturali; generans enim communicat aliquid de ſua anima nutritiua, quatenus exhibet ſemen animatũ, vt ipſe Ariſtoteles aſſerit in ſecundo lib. de Ortu animal. cap. 3. eſt enim ſemen præditum facultate vita li, quæ eadem in generante erat; ſed ſimul cõmunicat aliquid de ſua materia, quia forma nõ poteſt migrare de materia in materiam, quare neceſſe eſt, vt viuens generans exhibeat portionem ſuæ materię unà cum portione animę nu tritiuæ, & caloris ſui naturalis; fit autem poſtea alia numero anima, & aliud viuens eiuſdẽ ſpeciei. Inanimata verò ita generant aliud ſimile, vt ſolam conferãt vim actiuam in aliam externam materiam: at neque de propria materia, neque de propria forma aliquid exhibeant, ſed aliam numero formam eiuſdem ſpeciei ex illa externa materia educant. Illud autem, quod in memorato loco Thomas dixit, verum eſt, ſed ipſe materiam conſiderare nõ videtur, quę tamen in hac generatione eſt maximè conſideranda; inquit enim generationem animato rum eſſe penitus ab extrinſeco, agens enim agit in materiam extra ſe, viuentis autem generationem eſſe per aliquid ipſius viuẽtis, ſcilicet per ſemen; quæ omnia vera ſunt, ſed poſtea di cens in ſemine eſſe principium corporis formatiuum, videtur conſiderare ſemen vt habẽs vim actiuam, non ut materiam: attamen niſi materiam quoque in ſemine conſideremus, non ſatis apparet in hac facultate actiua diſcrimen, quo generatio viuentis ab inanimati generatione ſecernatur, ſiquidem etiam inanima tum habet vim generatricem alterius ſimilis; ſed res ita clara eſt, vt omnino dicendum eſſe videatur eam Thomæ incognitam non fuiſſe, quamuis eam non expreſſerit. Sed illud quoque mihi dubium eſt, quod ibidem a Thoma ſubjungitur, oportere aliquam eſſe rei viuentis facultatem, per quam huiuſmodi ſemen præparetur, eamque eſſe vim generatricẽ: etenim duę generatrices facultates hic cõſiderari poſ ſe videntur, vna, qua viuens generat ſemen; altera, qua ſemen generat aliud viuens ſimile, ipſe quidem Thomas ſignificare videtur vim illam generatricem, quę ſecundum Ariſtotel. eſt præcipua facultas animæ vegetantis, eſſe priorem illam, qua ſemen generatur: ego tamẽ puto eſſe potius alteram poſteriorem, quæ in ſemine ineſt tanquam artifex, & ex illa mate ria generat aliud viuens: ſeminis enim generatio nil aliud eſſe videtur, quã concoctio quædam ultimi alimenti, proinde non eſt illa gene ratio alterius ſimilis, de qua in præſentia loquimur: neque ob id negamus eſſe in ipſomet vi uente uim generatricem alterius ſimilis: nam dicendo eam in ſemine ineſſe, dicimus in viuẽte, a quo eſt abſciſſum ſemen, & a quo hanc vim recepit: viuens igitur non ea ratione dicitur habere vim generatricem, quatenus poteſt

ex alimento generare ſemen, ſed quatenus ſemen in viuente genitum habet vim generatricem alterius viuentis ſimilis. Alia plura de his vegetantis animæ facultatibus & operationibus dici poſſent, quæ conſultò omittimus, tã quam ad ſingularum facultatum, & operationum diſtinctam declarationem pertinentia; nunc enim conſilium noſtrum eſt generalem tantummodò harum facultatum partitionem & enumerationem facere: hac eadem ratione de aliarum animæ partium facultatibus nunc aliqua dicere aggrediemur, aliàs fortaſſe de ſingulis diligentius atque accuratius locuturi.

De facultatibus Animæ ſentientis.
Cap. XII.

SENTIENTIS verò animæ facultates in duas claſſes diuidi ſolent, in externos, & internos ſenſus, externi ſunt illi, qui ab obiectis ipſis materialibus patiuntur, ijque ſunt quinq; viſus, auditus, odoratus, guſtus, & tactus: de internorum autem numero ambigitur, quum ab aliis plures, ab aliis pauciores ſtatuantur: ego duos propriè loquendo eſſe arbitror, ſenſum communem, & phantaſiam, a noſtris imaginatiuam appellatam, vel tres, ſi memoriam addere velimus, ſed quia nomen ſenſus cognitionẽ denotare videtur, memoria verò nõ eſt cognoſcitiua, ſed ſolum conſeruatiua imaginum, & tanquam promptuarium imaginatiuæ; ideo dubium eſt an memoriam liceat ſenſum appellare: ſed qualiſcunque ſit, certũ eſt eſſe vim quandam animæ ſenſibilis, & poſſe facultatẽ huius animæ nominari, quæ immediatè inſeruit imaginatiuæ: nam ex imaginatione imago imprimitur in organo memoratiuæ facultatis quod eſt proximum organo imaginatiuæ, & eſt tanquam liber apertus, in quo imaginatiua inſpicere, ac ueluti legere imagines ſenſilium rerum poteſt: ſed ipſa per ſe memoria vim cognoſcendi non habet, neque habere debuit, propterea quòd facultas cognoſcitiua non poteſt ſine cognitione recipere ſpeciem, ſpecies enim recepta nil aliud eſt, quàm cognitio ipſa, plura autem ſimul cognoſci minimè poſſunt, ideò facultatem illam, quæ plura ſimul retinere apta eſſet, cognitione carere oportuit, immediatè tamen inſeruire cognitioni, & hac tantũ ratione poſſe appellari cognoſcitiuam. Senſus communis ad quinque externos eam habet rationem, quam habet centrum quod vnum eſt ad quinque diſtinctas lineas ab eo prodeuntes: eſt enim tanquam ipſorum radix atque principium, & comparat inter ſe plurium ſenſuum obiecta, & illorum diſcrimen cognoſcit, nõ tamen operatur, niſi præſente obiecto externo, quemadmodum neque ipſi externi ſenſus. At imaginatiua res quoque abſentes imaginari poteſt: etenim neceſſarium quidem eſt eam moueri primum ab aliquo externo ſenſu; ſed poſtquam ſemel apprehẽdit, & idolum impreſſit in memoria, poteſt poſtea illud idem ſępè imaginari, etiam abſente obiecto materiali. Præter hos verò ponunt aliqui alios internos ſenſus, vt ęſtimatiuam, & cogitatiuam, ſeu ad ratiocinandum, & diſcurrendum a noto ad ignotum in particularibus: ſeu ad ea comprehendenda, quæ a ſenſu cognoſci nequeunt: ut ouis uidens lupum, ſentit ſolos colores, & magnitudinem, & figurã lupi, & hæc omnia imaginatur; neque tamen propter hæc fugit lupũ, ſed propter inimicitiam & periculum, quod ſimul cognoſcit per facultatem æſtimatiuam, licet ſub externum ſenſum non cadat: ob hanc igitur rationem ponit hanc facultatem Thomas in 1. part. Summæ, quęſt. 78. artic. 4. & inquit appellari in brutis æſtimatiuam, in homine autem cogitatiuam, quia perfectius in homine, quam in brutis, prædictum munus exercet; etenim bruta res, quæ a ſenſibus nõ apprehenduntur, non concipiunt per earum inter ſe collationem, ſed naturali quodam inſtinctu, homo verò per collationẽ ipſarum inter ſe: ideo accedere in hoc videtur Thomas ad opinionẽ Auerrois, qui præter facultatem imaginatiuã poſuit in homine cogitatiuam, cui tribuit vim affirmandi, & negandi, & ratiocinandi. Ego verò hac in re arbitror non eſſe ab Ariſtotele recedendum, qui præter ſenſum communem, & phantaſiam, & memoriam, non poſuit aliam internam animæ ſenſibilis facultatem, quæ ad cognitionem pertineat; etenim enuntiãdi vim multo autem magis ratiocinandi & diſcurrendi propriam eſſe voluit ſolius animæ rationalis, vt in 3. lib. de Anima videre manifeſte poſſumus Vanũ igitur eſt, & ab Ariſtotele alienũ, ponere vllam aĩæ ſenſibilis facultatẽ ratiocinatricẽ, vel enunciatricẽ: ad concipiendas aũt res ſenſiles ẽt abſentes ſufficit ſola imaginatrix facultas, quare aliam ponere ſuperuacaneũ eſt: atqñ imaginatio ſecundũ Ariſtot. eſt motus ab externo ſenſu factus, proinde nihil poſſumus imaginari, quod prius in ſenſu non fuerit; ideo multi conſiderantes fieri aliquando imaginationem ẽt illorum, quę nunquam fuere in ſenſu, imò & eorum, quæ nihil penitus ſunt (imaginamur .n. montem aureum, & aĩalia monſtroſa) alias facultates, quarum id munus eſſet, introduxerunt. Attamen certum eſt hęc oĩa præſtari a ſola imaginatiua, phantaſma .n. fuit aliqñ ſub ſenſu, ſaltem ratione partiũ ſuarum ſeparatim, licet non ipſum totum, ſenſu namque & montem ſeorſum apprehendimus & aurũ; quæ igitur ſenſus ſeparata cognouit, hęc a phantaſia coniunguntur, & ita montem aureum imaginamur: ſic etiam vidimus magnitudinem montis, & vidimus animal, ideo magnitudinem cum animali cõiungentes, imaginamur

namur animal magnum inſtat montis, & alia eiuſmodi: hac igitur ratione omnis imaginatio ortum habet a motu facto ab externis ſenſibus neque credendum eſt eam enuntiare, quando imaginatur montem aureum; non enim affirmando dicit, mons eſt aureus; ſed abſque vlla enunciatione duo componit, & concipit ſimplicia tanquam vnum. Quod verò aliqui dicunt de cōceptu rerum, quæ nullo modo ſub ſenſum cadunt, dignum eſt aliqua conſideratione; ouis enim fugit lupum propter inimicitiam, quam nullo ſenſu cognoſcit, ſed naturali tantum inſtinctu; ſic auis cognoſcit vtilitatē paleæ ad nidificandum, nec tamen aliquo externo ſenſu illam vtilitatem percepit: ideo illi ducti ſunt ad ponendam facultatem ęſtimatiuam, diſtinctam ab imaginatiua, vt Thomas in loco prædicto. Attamen, ſi bene conſideremus, non oportet ob id ponere aliam animæ ſenſibilis facultatem diſtinctam ab imaginatiua; iucunditas enim & moleſtia non ſunt aliquid in obiecto ſenſili inexiſtens, ſed ſunt paſſiones quædam rem cognitam inſequentes: nam in palea ineſt quidem color, & figura tanquam res quædam, ſed non ineſt iucunditas, quam dicatur auis ſentire, proinde iucunditas illa in palea nihil eſt; viſionē autem paleæ conſequitur in aue perceptio iucunditatis, non ꝙ iucunditas inſequatur colorem paleæ ſecundum ſe, neque naturam animæ ſenſibilis ſecundum ſe, ſed quia propriam illius animalis naturā inſequitur ille naturalis inſtinctus, quo percipit iucunditatem ex intuitu paleæ, inditus a natura, vt excitetur appetitus apprehendendi paleam ad nidificandum; ſic ex uiſione lupi fit moleſtia quædam in oue, vt excitetur appetitus fugiendi ad ſe conſeruandā, illa tamen moleſtia in lupo nihil penitus eſt: ideo notandum eſt ex Ariſtotcle in 3. lib. de Anima, a contex. 28. vſque ad 32. in rerum ſenſilium perceptione tria hæc ordinatim fieri: primum ſentitur res a ſenſu externo ſub ratione obiecti proprij, vt color a viſu quatenus eſt color: ſecundo percipitur iucunditas, vel moleſtia, ſiue eadem res quatenus delectans, vel moleſtans, quia, vt diximus, nulla eſt in ipſo obiecto iucunditas, vel moleſtia tanquam res ſenſilis, ſed obiectum in ſenſu iucunditatem, vel moleſtiam efficit per impreſſionem ſuæ ſpeciei; & Ariſtoteles perceptionem obiecti ſub propria obiecti ratione attribuit ſenſui externo, perceptionem verò iucunditatis, uel moleſtiæ ſenſui communi, qui eſt communis radix, & centrum omnium ſenſuum; idque non ſine ratione fecit, quia hæc iucunditatis, vel moleſtiæ perceptio non eſt propria alicuius ſenſus, ſed omnium communis conditio indita a natura propter animalis conſeruationem, ideo iure aſcribitur ſenſui communi, qui eſt commune principiū omnium ſenſuum externorum; ab hoc igitur apprehenditur obiectum ab externo ſenſu oblatum, & ſimul percipitur ut iucundum, vel ut moleſtum: tertio demum excitatur appetitus, qui in duos diuiditur, proſequutionem, & fugam; iucundum enim appetimus, moleſtū autem fugimus, & quia a ſenſu communi offeruntur phantaſiæ obiecta ſenſilia, quæ in ea producunt phantaſmata, phantaſia imaginatur obiectum tam præſens, quàm abſens, tum ſub ratione obiecti, tum ſub ratione delectantis, vel moleſtantis, ideo ſimiliter ex Imaginatione obiecti abſentis excitatur appetitus proſequendi, vel fugiendi. Horum igitur trium duo priora ad eandem facultatem pertinent, nempe ad ſenſum, uel ad phantaſiam: idem enim eſt animę operandi modus circa utrumque, quum ſimiliter apprehendatur, & cognoſcatur utrumque, ſeu a ſenſu communi, ſeu a phantaſia, licet unum ex altero, prius enim apprehenditur obiectum ſub ratione obiecti ſenſilis, deinde uerò ut iucundum, uel moleſtum, ſed cum hoc diſcrimine, quòd apprehenſio obiecti ſub ratione obiecti pertinet abſolutè ad naturam ſenſus quatenus eſt ſenſus, ſeu phantaſiæ quatenus eſt phantaſia, idcirco animalib. omnibus competit, ſed apprehenſio eiuſdem, ut iucundi, uel moleſti nō amplius ad ſenſum pertinet quatenus eſt ſenſus, neque ad phantaſiam quatenus eſt phantaſia, ſed quatenus reſtringuuntur, & coarctantur a propria forma cuiuſque animalis, iam enim diximus propriā cuiuſque formam coarctare formam generis, & eius operationes contrahere ad quoſdam proprios modos, & ad proprias cuiuſque animalis conditiones, colorem igitur, & figuram paleæ omne animal uiſu præditum uidet, & imaginatur, ſed non omne animal percipit ex ea uiſione iucunditatem, ſed aliqua tantum animalia, quæ egent palea ad nidificandum hęc igitur apprehenſio rei, ut iucundæ, cōpetit ſenſui illius animalis, non prout ſenſus eſt, ſed ut determinatus, & coarctatus a propria illius animalis natura, ſed quum hæc ſit nobis incognita, ſolemus eam nomine naturalis inſtinctus appellare. Tertium verò illorum trium, quod eſt proſequi, vel fugere; ad aliam eiuſdem animæ facultatem, quæ appetitiua dicitur, pertinere exiſtimo, nec dicendum eſſe cum quibuſdam unam & eandem animæ facultatem eſſe ſenſitiuum, & appetitiuum, ſed potius duas diſtinctas, ſicut oſtendere nititur Thomas in 1. part. Summæ, q. 78. artic. 1. quæ fuit etiam ſententia Ariſtotelis, ſi bene perpendamus ea quę ab ipſo in 2. libro de Anima, context. 20. & 22. & 27. ſcribuntur, & poteſt etiam ita demoſtrari: vbi diuerſi ſunt modi operādi circa idem obiectum, ita ut in uariis modis anima ab illo obiecto immutetur, ibi diuerſæ facultates iudicandæ ſunt, quemadmodum ubi idem eſt operādi modus circa diuerſa obiecta, ibi una & eadē eſt

facultas animæ iudicanda; eodem enim modo operatur ſenſus in viſione albi, & in viſione nigri; ergo facultas viſiua vna eſt: atqui non eſt idem operandi modus, quo anima ſentit & iudicat, & quo appetit idem obiectum: ergo non per vnam facultatem, ſed per duas hæc duo p̄ſtat: minor probatur; quia ſentire eſt cognoſcere, & fit per tranſitum obiecti ad animam; in cognitione enim obiectum quodammodo ad animam trahitur, at in appetitu trahitur potius anima ad proſequendum obiectum: quoniam igitur ſenſus omnes, & phantaſia ſunt facultates cognoſcentes per obiecti receptionem, diuerſa ab his eſt facultas appetitiua, cuius operatio, quamuis cognitionem obiecti præſupponat, non eſt tamen formaliter cognitio, ſed potius propenſio animæ ad proſequendum obiectum, quod prius cognouit: eadem igitur anima ſenſibilis per diuerſas ſuas facultates hæc omnia præſtat; cognoſcit enim tum ſenſu, tū imaginatione, & cognitionem inſequitur appetitus proſequendi, vel fugiendi. Ex appetitu autem incitatur ad motum, vt quærat quæ vtilia ſunt, & fugiat noxia; ideo tandem hæc eadem anima habet facultatem motricem, quæ fuit animalibus neceſſaria ad ipſorum conſeruationem. Vt igitur omnes ſenſibilis animę facultates colligamus, tres ſunt in animali operationes certo ordine diſpoſitę, cognoſcere rem, cognitam appetere, ad denium ad eam moueri: harum gratia datæ ſunt animali a natura plures facultates: ad cognitionē quidem propter rerum ſenſilium diuerſitatem non ſatis fuit vna facultas, ideo plures in animali ſunt facultates cognoſcitiuæ, quinq; externi ſenſus, & tres interni, nempe ſenſus communis, phantaſia, & memoria; licet enim memoria non ſit cognoſcitiua, nullum tamen aliud habet officiū, quā inſeruiendi cognitioni; inſeruit enim ſuppeditando obiectum, quod in ea ſeruatur, vt ab ea moueatur phantaſia: ad proſequēdum autem & fugiendum data animali eſt facultas appetitiua deinum ad ſe mouendum facultas motrix, hæc tamen non omnibus ineſt animalib. ſed perfectioribus tantum; illa namque imperfecta animalia, quæ a Græcis ζωόφυτα appellantur, non habent facultatem motricem, ſicuti tribus quoque perfectioribus ſenſibus deſtituta ſunt, & duos tantum habent, tactum & guſtatum; ob id facultas motrix apud Ariſtotelem conſtituit gradum viuentis diſtinctum a gradu ſenſibili; phantaſia verò & appetitus non conſtituunt alium gradum. quoniam enim quatuor graduum diſtinctionem Ariſtoteles non aliunde accepit, quam ex maiore, & minore amplitudine, & communitate, appetitus autem & imaginatio ſunt æquè communia, ac ſenſus, quia vbi ſenſus, ibi imaginatio, & appetitus, ideo hæc non faciunt gradum viuentis diſtinctum a gradu ſenſibili: at facultas motrix non omnibus ſentientibus ineſt, ideo hæc proprium viuentis gradum conſtituit; in quo ſunt animalia non omnia, ſed perfectiora. Hæc de anima ſenſibili, atque de eius facultatibus in præſentia dixiſſe ſatis ſit.

De facultatibus Animæ rationalis. Cap. XIII.

ANIMAE rationali tres facultates aliqui attribuunt, intellectum, voluntatē, & memoriam; ita vt intellectu res apprehendat atq; cognoſcat, voluntate ad eas proſequendas trahatur, memoria verò conſeruet. Aliqui verò memoriam quidem huic animæ aſcribunt, ſed negant eſſe facultatem diuerſam ab intellectu, vt Thomas in 1. parte Summæ, quæſt. 79. artic. 7. Sed de memoria alio in loco opportunius diſputabimus: nunc ſatis ſit breuiter dicere, duas tantum eſſe mentis noſtrę facultates vnam cognoſcendi, alteram appetendi, ſeu volendi; nil enim aliud eſt voluntas, quàm appetitus animę rationalis: quemadmodum enim cognitionē ſenſus inſequitur propenſio ab obiectum, quæ dicitur appetitus, & ita mentis cognitionem proprius appetitus conſequitur; quem vt ab appetitu ſenſibili diſtinguerent, voluntatem appellarunt. Harum duarum facultatum diſcrimen ex iis, quæ paulò ante de ſenſu diximus, manifeſtum eſt; aliud enim eſt cognoſcere, aliud eſt rem cognitam appetere, & longè diuerſus eſt operādi modus hic ab illo; nam mens noſtra cognoſcit patiendo & recipiendo ſpecies à phantaſia, per quam receptionem dicitur fieri res ipſæ; obiectum igitur, vt cognoſcatur, ad animam fieri oportet, & in ea recipi: ſed in volendo trahitur potius mens ad proſequendum obiectum: quod etiam in ſe diuerſitatem habet, nam cognoſcitur quatenus ens, appetitur autem quatenus bonum. Ipſa autem facultas cognoſcitiua una tantum ſtatuenda eſſe videtur, quia hæc animæ pars non habet illam, quam aliæ, ex organis varietatem, quum nullo prorſus proprio organo vtatur; ſed in ipſamet anima, non in organo, ſpecies recipiuntur, vnde ſola ab Ariſtotele vocata eſt locus ſpecierum: & ob id vnus tantum in ea notari poteſt modus, quo ab obiectis immutatur, & dicitur recipiendo fieri ſingula. Eſt autem conſideratione dignum, quum Ariſtoteles in tertio libro de Anima diſtinguat intellectum practicum a ſpeculatiuo, num hi dicendi ſint duæ diſtinctæ facultates, an vna & eadem. Thomas in quæſtione prædicta, articulo 11. inquit eſſe vnam & eandem facultatem, & hac utitur ratione: id, quod accidit obiecto ſub ratione obiecti, non variat potentiam; at rebus, quæ mente apprehenduntur, accidit ut dirigantur ad opus, vel non dirigantur ad opus; ergo hæc differentia non poteſt

varias potentias conſtituere, ſed vna tantum eſt, quæ res omnes eodem modo apprehendit, & harum alias ad actionem dirigit, alias non dirigit, ſed ſimpliciter contemplatur: hoc ſignificare viſus eſt Ariſtoteles in contex. 49. libri 3. de Anima, dum dixit, intellectum practicum à ſpeculatiuo diſtingui fine, ſunt enim ambo cognoſcentes eodem modo, proinde vnam, & eandem animæ facultatem denotant; ſed ſpeculatiuus finem habet ipſammet cognitionē, practicus verò eam ad actionem dirigit: ſed quamuis ratione vltimi finis diſtinguātur, proximo tamen & immediato fine non ſecernuntur, quia etiam intellectus practicus habet proximum finem cognitionem veri in rebus agendis. Ego verò arbitror, intellectum practicum, & ſpeculatiuum, duas notare rationalis animæ facultates, quum enim tria in intellectu practico conſiderauerit Ariſtoteles, quemadmodū etiam in ſenſu, apprehenſionem rei, affirmationem, vel negationē rei, affirmationem, vel negationem, vel ſugam, certum eſt tn duob. priorib. nullum intellectuum diſcrimen oriri, qm̄ in illis non pōt intellectus alio noīe appellari, q̄ ſpeculatiuus, res.n. contemplatur per unam & eandem ſuam facultatem, quæ intellectiua dr̄, quia ē t bonum contemplatur, quatenus eſt verum, in ſolo igitur tertio neceſſe eſt horum diſcrimen non eſſe conſtitutum, imo & propriā intellectus practici conditionem, qua dicitur practicus in eo ſolo conſiſtere, vt nomen quoque ipſum declarat, nam in duobus reliquis cognoſcit tm̄, & contemplatur, in tertio aūt actionem reſpicit, & per hoc ſolum diſtinguitur a ſpeculatiuo, videlicet per propenſionē ad proſequendum bonum & fugiendum malū, quæ dicitur voluntas, & differt ab apprehenſione, quemadmodum diximus; per hoc aūt denotatur diuerſitas obiecti ſub rōne obiecti, q̄a licet verum & bonum, vt ibi Thomas inquit, re idē ſint, & vnū in altero ſit incluſū, tñ differunt rōne, & per has duas diſtinctas rōnes conſtituunt duo diſtincta obiecta duarū facultatū, apprehēditur.n. bonū prout eſt quoddā verū: appetitur aūt nō ut verū, ſed ut bonū: qm̄ igitur diſtinctę ſunt obiectorū rōnes, quatenus obiecta ſunt, & diuerſi ēt modi operandi circa illas, nō pñt niſi duas aīæ rōnalis facultates ſignificare, non tñ alias, q̄ eaſdē duas, quas antea conſiderauimus, intellectus.n. eſt facultas apprehenſiua, & cognoſcitiua obiecti, vt veri, voluntas verò eſt facultas proſequutiua eiuſdem, vt boni: ille igitur intellectus, qui dicitur ſpeculatiuus, eſt prior facultas, ſeu operatio prioris tantū facultatis, ſine altera poſteriore; ille verò, q vocatur practicus, eſt operatio utriuſque, & eatenus notat aliā aīę facultatem, quatenus eſt operatio uoluntatis, imo hæc propria conditio intellectus practici qua diſtinguitur a ſpeculatiuo, quū in apprehēſione, ſeu veri, ſeu boni ab eo non differat, ſed hanc pręſupponens videtur eſſe formaliter electio, quæ eſt operatio uoluntatis, igitur intellectus practicus, & intellectus ſpeculatiuus eatenus duas aīç facultates ſignificant, & quatenus diſcrimen denotant intellectus & voluntatis. Hanc ſnīam tuetur Io. Gandauēſis in q. 39. libi 3. de Anima. Ad argumentū aūt Tho. dicimus de apprehenſione rei totum eſſe concedendū: quum enim poſſit cognitio tū dirigi ad actionem, tum non dirigi, accidit ei vt dirigatur, & accidit ut non dirigatur, & proinde hæc sūt apprehenſioni accidentalia diſcrimina; neq́ pñt facultates diuerſas conſtituere, quū apprehenſio reſpectu omnium rerum eodē modo fiat: obiectum quoque quatenus apprehenditur, ſeruat in omnibus eādem obiecti rōnem, quia ēt ſi ſit bonum, cognoſcitur tñ quatenus ens quoddam, cui ut cognoſcibili accidit bonitas, illa præſertim, quæ eſt rei agendæ, quum hæc poſſit eſſe tum bona tum mala, & tam bona, q̄ mala, quatenus apprehenditur, apprehenditur ut ens quoddam, & qñ affirmatur eſſe bona vel mala, cognoſcitur illa affirmatio ut uera. Per hoc igitur argumentum, nil aliud oſtenditur niſi intellectum practicum in ipſa apprehenſione non denotare facultatem diſtinctam ab illa, qua ſignificatur per intellectum ſpeculatiuū iam enim diximus, hos in apprehenſione nullam habere differentiam, niſi accidentalē quæ ſumitur a rerum differentiis, prout diuerſæ res ſunt, ſed non prout habent rationem obiecti. At ſi tertium intellectus practici actum, qui electio eſt, conſideremus, mutatur ratio obiecti, licet enim ſit ens, eligitur tamen non amplius vt ens, ſed ut bonum; ſic ergo neganda eſt minor argumenti, quia non eſt amplius illi accidens, vt ad actionem referatur, ſed neceſſarium & eſſentiale, propria enim ratio obiecti voluntatis eſt, quatenus bonū, ſicut propria ratio obiecti Intellectus eſt, quatenus ens, bonum autem eſt per ſe omnium humanorum actionum finis: quoniam igitur in intellectu practico fit prius apprehēſio deinde proſequutio, obiectū nō eſt idem in utraque, quia mutatur ratio obiecti, apprehēditur aūt non ut ens, ſed ut bonū.

TEXTVS XXXIII.

Neceſſarium autem eſt, eum, qui de his perſcrutationem facturus eſt, accipere vnumquodq; eorum, quid eſt; poſtea ſic de attinentibus inueſtigare. Si autem oportet dicere, quid vnumquodque ipſorum, vt quid intellectiuū, aut

ſenſitiuum, aut vegetatiuũ, prius adhuc dicendum, quid ſit intelligere, & quid ſentire, priores enim potentiis actus, & operationes ſecundum rationem ſunt. Si autem ſic, his autem adhuc priora obiecta, oportet cõſideraſſe de illis primum, vtique oportebit determinare propter eandem cauſam, vt de alimento, & ſenſibili, & intelligibili.

ABSOLVTA tractatione de Anima in communi, Ariſtoteles hic ſe parat ad particularem tractationem ſingularũ partium, & antequam id facere incipiat proponit primũ in hoc contextu methodum ſeruandam in hac ſingularum partium conſideratione: Et hic textus duas partes habet, in prima proponit tanquam fundamentum dicẽdorum eum ordinem doctrinæ, quem etiam in textu tertio primi libri propoſuit; in ſecunda, dubium eſt, an alterum quendam ordinẽ doctrinæ proponat, an potius viã doctrinæ, quæ propriè methodus dr̃, qua de re ſuo loco dicemus. In prima parte proponit Ariſtoteles ordinem doctrinæ ſeruandum talem, ut prius cognoſcendæ ſint propriæ eſſentiæ, & quidditates ſingularum animæ partium, deinde verò accidentia, & operationes ipſarum. Hoc idem dixit Ariſtoteles in textu tertio primi libri, quare & hic & ibi ſignificat ordinem doctrinæ inter libros de anima, & alios ſequentes libros, qui vocantur parui naturales; prius enim in libris de anima docet Ariſtoteles, quid ſit anima, & quid ſingula eius pars, deinde in paruis naturalibus aggreditur conſiderationẽ accidentium conſequentium, ut clarè teſtatur Ariſtoteles in principio libri de ſenſu, & ſenſilibus; prius enim agendum fuit de forma animatorum corporum, deinde verò de accidentibus conſequentibus, quæ hic Ariſtoteles vocat ἐχόμενα idest cohærentia, ſiue conſequentia ipſam animæ eſſentiam, & coniuncta quodammodo cum illa. Sic interpretatur locum hunc Themiſtius & rectè: Auerroes autem non rectè, qui in ſuo codice habuit, *de contingentibus*, & expoſuit conditiones eſſentiales ipſarum potentiarum animæ, ut an potentia intellectiua ſit ſeparabilis, necne; ſed deceptus eſt, quia cum Ariſtoteles duo hic proponat, conditiones eſſentiales continentur ſub primo, nẽpé ſub conſideratione eſſentiæ, & quidditatis ſingularum animæ partium, ergo non ſub ſecundo, cum Ariſtoteles dicat, *poſtea*, & ſeparet hanc tractationem ab illa. *Si autem oportet dicere quid vnumquodque ipſorum*. Hæc eſt ſecunda pars, cuius variæ ſunt opiniones, ſed mihi maximè probatur illa, quam affert Auerroes, & multò etiam clarius Themiſtius, qui dicunt Ariſtotelem loqui in hac parte de via doctrinę ſeruanda ad inueſtigandas proprias naturas ſingularum animæ partium, & illud idem dicere, quod communiter de omnibus rebus naturalibus dixit in proęmio primi Phyſicorum, ibi enim in primo textu propoſuit ordinem doctrinę dicens a principijs auſpicandum eſſe, deinde in ſecundo textu viam doctrinæ, qua vtendum eſt ad principiorum cognitionem. Cum enim primo loco de principijs agendum ſit, ea autem occurrant ignota, viam aliquam tenere oportet, qua cognoſcãtur, ideo viam tenẽdam eſſe dixit Ariſtoteles ab effectis tanquam a notioribus nobis. Sic etiam hic cum in prima parte textus Ariſtoteles hoc fundamentum conſtituerit, quòd ordine doctrinæ agendum, primo loco eſt de eſſentia ſingularum partium animæ, & quid ſingula ſit, quod quidem expletur in libris de anima, ideo ſubdit in hac ſecunda, quod ad cognoſcendum quid ſingula ſit, oportet hac via vti à nobis notioribus, hæc autem eſt vt prius agamus de operationibus, quàm de ipſis animæ potentijs, & prius de obiectis, quàm de operationibus, adeo ut ab obiectis ad operationes, & ab his ad ipſas potentias animæ progrediendo, cognoſcamus, quid ſint ipſæ potentiæ ſingulæ, notiores enim nobis ſunt actus, & operationes potentiis, & notiora obiecta ipſis operationibus, quam methodum in tractandis ſingulis animæ partibus ſeruari ab Ariſtotele manifeſtum eſt, licet dubium ſit de ſola parte intellectiua, vbi videtur incipere non ab obiecto, ſed ab operatione, ſed hoc diſſoluere pertinet ad illos, qui in tertio libro uerſantur. Hæc eſt Themiſtij, & Auerrois expoſitio, cuius etiam Ioannes Grammaticus mentionem facit, quæ facilis, & plana eſt, præterquam quòd hac difficultate vrgetur, quòd Ariſtoteles dicit operationes eſſe potentiis priores, *ſecundum rationem*, at ſecundum rationem ſignificat ſecundum naturam, non ſecundum nos, vt patet in textu duodecimo huius libri, & in quadrageſimooctauo, & quadrageſimonono primi Phyſicorum, vbi Ariſtoteles ſumit notius, & prius ſecundum rationẽ pro eo, quod eſt prius ſecundum naturam, cui opponitur id, quod eſt notius ſecundum ſenſum. Hac ducti ratione Alexãder referente Io. Grammatico, & Simplicius, dixerunt Ariſtot. ſignificare proceſſum a notioribus ſecundũ naturã, nõ à notiorib. nobis; qũo aũt operationes

ſint priores, ac notiores potentiis ſecundũ naturam Græci ita declarant. Potentiæ referuntur ad operationes tanquam ad actus, idque videtur ſignificare voluiſſe Ariſtoteles in textu, dum operationes uocat actus, actus autem eſt natura prior, quàm potētia, quia eſt natura perfectior patet enim melius eſſe formam operari, quàm eſſe otioſam, quamuis igitur potentia ſit tēpore prior actu, tamen actus eſt prior potentia ſecundum naturam, ideſt ſecũdum perfectionem. Addit etiam Ioannes Grammaticus cum Alexandro, & alij recentiores, quòd licet operario ſit effectus ipſius potentiæ, tamē eſt etiam eius cauſa finalis, ſicut Ariſtoteles docuit in ſecundo libro Phyſicorum, quod efficiens, & finis ſunt ſibi inuicem cauſæ. Sed mihi magis placet Themiſtij, & Auerrois expoſitio, quòd Ariſtoteles intelligat proceſſum à notioribus nobis. Vt igitur omnis difficultas tollatur, in memoriam reuocandum eſt id, qđ in principio oſtendimus, Ariſtotelem in his libris agere de anima non tanquam de ſubiecto, ſed tanquam de principio; natura autem, & eſſentia principij, quatenus eſt principium conſiſtit in reſpectu ad principiata, eſt igitur declaranda animæ natura per relationem ad ſuos effectus; hi autem duo ſunt, unum ipſum compoſitum animatum, cuius eſt cauſa formalis; alterum operationes, quarum eſt cauſa efficiens. In definitione quidem animæ vniuerſaliter acceptæ vterque reſpectus apparet, in ea enim dictum eſt, animam eſſe actum primum, ſic enim reſpicit compoſitum vt eius forma; & corporis organici, ſeu potentia vitam habentis, qđ ſignificat potentiam ad operationes, ſic etiam in textu vigeſimoquarto dictum eſt, animam eſſe id, quo primo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus, quibus uerbis diſtinctius eſt ſignificatus vterque reſpectus: ſignificat.n. animam eſſe formam, qua ſinguli illi uiuentiũ gradus conſtituuntur cũ potentia ad proprias ſingulorum operationes. Sed in tractatione de ſingulis animæ partibus ſeparatim Ariſtoteles per ſolum reſpectum ad operationes declarabit, quid illæ ſingulæ ſint, propterea quòd de altero reſpectu nihil amplius dicendum manet præter id, quod ſupra de anima vniuerſaliter dictum eſt. Anima enim ſenſitiua nil aliud eſt, quàm actus primus, quo animal eſt animal; & intellectiua actus primus, quo homo eſt homo, vt Ariſtoteles ſignificauit in textu vigeſimoquarto. Remanet igitur, ut propriæ eſſentiæ ſingularum animæ partium ab Ariſtotele declarentur in ſequenti parte per ſolum reſpectum ad operationes, qualis reuera erit tota tractatio ſequens tum ſecundi, tum tertij libri. Hoc ſignificat Ariſtoteles, nunc dum inquit, quòd declaraturus, quid hæ potentiæ ſint, debet prius cognoſcere operationes, quia hæ sũt ſumēdæ in definitionibus ſingularum, & quia hæ fiunt ex actione, & paſſione, quę fit inter potentiam, & obiectum, ideo neceſſe eſt prius loqui de obiectis ad cognoſcendas operationes, deinde de operationibus ad cognoſcendum, quid ſingula anima ſit. Conſideremus igitur, qualiſnam ſit iſte proceſſus. Certum eſt, quòd procedere ab operationibus ad eſſentiam animæ, eſt procedere ab effectu ad cauſam, & a poſteriori ad prius, & à notioribus nobis ad ignotiora nobis, nam operatio animæ eſt multò euidentior, quàm ipſa animæ potentia, quæ non poteſt cognoſci niſi per operationem, & per eã definitur tanquam cauſa per ſuum effectum. Attamen quatenus ea, quæ alicuius definitionem ingrediuntur, habent quodammodo rationem prioris reſpectu rei definitæ, eatenus ipſæ operationes per quandam ſimilitudinem, & proportionem ſunt quodammodo priores potentijs ſecundum naturam, quia ſecundum definitionem. Hoc ſignificare voluit Ariſtoteles, dum dixit, *ſecundum rationem*, hoc eſt ſecundum definitionem, nō quidem ſecundum naturam ſimpliciter loquendo, ſic enim potentię ſunt priores operationibus, ſed ſecundum ordinem definitionis, & ſecundum naturam harum rerum ut a nobis cognoſcibilium. Quęritur enim, ac definitur anima ut principium, quare non poteſt aliter cognoſci, quam per effectus ſuos, quia non habent priora principia, cum ſit cauſa prima in rebus animatis. Non eſt igitur talis proceſſus a poſteriori, qui faciat cognitionem confuſam ipſius animæ, ſed diſtinctam, quantum haberi poteſt, quatenus anima eſt principium, definitio enim rem diſtinctè ſignificat, non poteſt enim definiri anima niſi per ſuos effectus. Hic itaque uocatur ab Ariſtotele progreſſus a notioribus ſecundum rationem, ideſt ſecundum naturam partium animæ ut a nobis cognoſcibilium, qui in idem concidit cum progreſſu a notioribus nobis, eſt enim reuera a poſterioribus, & a notioribus nobis abſolutè loquendo, ſed ratione conditionis animæ eſt a notioribus ſecundum naturam & rationem, quoniam alia uia non poteſt melius cognoſci. Propterea poſſemus etiam interpretari, *ſecundum rationem*, ideſt ſecundum uiam doctrinæ rationabilem, quod in eundem ſenſum cadit, eſt enim rationi conſentaneum ita procedere, quia anima reſpectu operationis non eſt niſi potentia, cui reſpondet operatio tanquam actus, actus autem eſt notior nobis, ideo dum cognoſcemus, quid ſit ipſa operatio, ideſt quomodo producatur, & qualis actus ſit, facilè cognoſcemus, quid ſit ipſa animæ potentia. Hoc modo eſt intelligendum quòd operatio eſt prior, quam potentia ſecundum rationem, ſcilicet definitiuam, ſed non vt alij exiſtimarunt. Non enim rectè dicũt Græci, quòd operatio eſt prior, quia ſit perfectior, hoc enim falſum eſt, cum Ariſtoteles ſu-

mat potentiam pro ipſa anima,quæ eſt ſubſtã-tia,ſic enim perfectior eſt operatione, quæ eſt accidens, id quidem non negamus, animam operantem eſſe nobiliorem, ac perfectiorem anima otioſa, attamen Ariſtoteles non intelligit progreſſum ab anima operante ad animam non operantem, ſed ab operatione,quæ eſt accidens ad ipſam animæ ſubſtantiam. Deterius etiam dicunt recentiores, quòd operatio referatur ad animam,vt cauſa eius finalis, nunquã enim in his libris comperiemus Ariſtotelem dicere, quòd operatio ſit cauſa animæ ut cauſa finalis, ſed in ſequentibus appellabit ipſam animam cauſam finalem, nunquam eam uocabit effectum reſpectu operationis, vt cauſæ, oportet tamen ſecundum eos animam dici effectum;& hac ratione etiam Deum diceremus, habere cauſam finalem,quòd quidem vanum eſt. Ratio autem huius rei legi poteſt in ſecundo libro noſtro de medio demonſtrationis capite decimo,vbi oſtendimus, quod dictum illud Ariſtotelis finis,& efficiens ſunt ſibi inuicem cauſæ, non intelligitur de efficiente primario,ſed ſecundario,& inſtrumentali, quod pendet ab efficiente priore, nam cauſa finalis eſt cauſa eorum,quæ propter finem fiunt, non eorum quæ propter finem agunt, licet moueat illa;ſed hæc ibi fuſius legas. Patet etiam ex dictis ſolutio alterius difficultatis,quam antea tetigimus, nam dubium eſt,& apud interpretes controuerſum, an hic proceſſus ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad potentias,ſit uocandus ordo,an via doctrinæ,mihi enim clarum videtur, quod non ordo eſt, ſed uia,ordo enim eſt plurium rerum ordinata tractatio,quæ ſingulæ propter ſe quęruntur: ordo enim di itur,dum unam prius,aliam poſterius tractamus; ſed quando unã tractamus alterius gratia, non propter ſe, ea dicitur uia doctrinæ,non ordo, una enim eſt tractatio de illa re,cuius gratia conſiderantur reliqua. Cũ igitur in his libris non ſit intentio Ariſtotelis agere de obiectis, vel de operationibus partiũ animæ, ſed de ipſa anima; & docere, quid ſit anima,idque doceat ex operationum, & obiectorum conſideratione,via doctrinæ eſt ad cognoſcendum quid ſint hæ potentiæ animæ,nõ ordo. Verba omnia huius contextus clara videntur; vocat autem obiecta ἀντικείμενα quaſi oppoſita,eſt enim inter agens, & patiens oppoſitio quædam, obiectum autem,& potentia ſe habent inuicem ut agens,& patiens,ſed hoc iam fuſius declarauimus in decimo textu primi libri. Hoc unum conſiderandũ eſt, quod via hæc quam diximus eſſe a poſterioribus ſimpliciter, eſt etiam aliqua ex parte a prioribus, nam ab operatione ad potentiam eſt a poſteriore, ſed ab obiecto ad operationem eſt verè a priori,quia obiectum eſt cauſa operationis, proinde natura prius illa,tamen dum animam ipſam reſpicimus, cuius cognitio quæritur,via dicenda eſt potius a poſteriori: Declaratur enim anima per reſpectum ad operationẽ, quæ eſt effectus,de obiecto autem agitur ad cognoſcendam operationem. Eſt tamen tota hęc uia a notioribus nobis; obiecta enim ſunt nobis notiora operationibus, cum ſint res ipſæ, quæ extra animam actu exiſtunt, nempe alimentum,ſenſibile,& intelligibile,nam omne ens eſt intelligibile,notiora autem ſunt ipſa naturalia corpora, quæ habent eſſe permanens, quam operationes animæ circa illa,quę habẽt eſſe fluxile,& ſunt motus quidam; operatio verò tanquam actus eſt notior, quam potentia animæ ad eam, per quam potentiam ipſa animæ natura, quæ adhuc ignotior eſt,ſignificatur. Ob id nil aliud deberemus in hac methodo conſiderare,quam quod eſt a notioribus nobis ad declarandas naturas partium animæ. Nam ſi contingit,ut ſimpliciter loquendo ſint tum a priori,tum a poſteriori, id uidetur per accidens. Non enim ab obiectis progreditur tanquam cauſis, neque ab operationibus tanquam effectibus, ſed ab utriſque ut a notioribus nobis ad declarandam naturam partium animæ,& ſine quibus non poſſet eſſentia animæ cognoſci,qua ratione hic uocantur notiora ſecundum rationem. Id ſignificat Ariſtoteles,dum dicit, *propter eandem cauſam*, quia neque operationes cognoſcere poſſumus, quid ſint,niſi cognoſcamus obiecta,ideo notius ſecundum rationem hoc in loco,nec omnino eodem modo ſumitur,quo in textu duodecimo huius libri,& in quadrageſimooctauo,& quadrageſimonono primi Phyſicorum,nec etiam omnino diuerſo,ibi namque ſumit Ariſtoteles notius ſecundum rationem, prout opponitur ei,quod eſt notius ſecundum ſenſum,& nobis tantum notius,& nobis prębens cognitionem tantum confuſam,proinde pro eo, quod ſimpliciter notius eſt ſecundum naturam; hic autem prout in idem concidit cum eo, quod eſt nobis notius, & ſecundum ſenſum. Tale tamen, per quod ducimur ad cognitionem animæ diſtinctam.

TEXTVS XXXIIII.

Quare primum de alimento,& generatione dicendum eſt. Vegetatiua enim anima & alijs ineſt,& prima,& maximè communis potentia eſt animæ,ſecundum quam ineſt viuere omnibus. Cuius ſunt opera, generare, & alimento

mento vti, naturaliſſimum enim operum, quæ in viuentibus, quæcunque perfecta, & non mutilata ſunt, aut generationem ſpontaneam habent, eſt facere aliud, quale ipſum, animal quidem animal, plantam autem plantam, vt ipſo ſemper, & diuino participent ſecundum quod poſſunt. Omnia enim illud appetunt, & illius cauſa agunt omnia, quæcunq; agunt ſecundum naturam.

IOANNES Grammaticus putat Ariſtotelem, hic aggredi tractationem de anima vegetali, quod tamen verũ non eſt, iam enim Ariſtoteles dixerat procedẽdum eſſe in ſingulis ab obiectis ad operationes, & ab operationibus ad potentias, & nũc quoque dicit primum de alimento dicẽdum eſſe, quod eſt obiectum animæ vegetalis, tamen poſtea aggredietur dicere de operationibus nihil dicens de alimento, quare non ſeruaret illam Methodũ, quam propoſuerat. Ego igitur puto, tractationem de anima vegetali non hic incipere, ſed poſtea in textu quadrageſimoſecundo, vbi Ariſtoteles proponet incipiendum ab alimento, & ſtatim de eo loqui aggredietur. In hac autẽ parte vſque ad locum illum vult Ariſtoteles quandam præparationem præponere ad tractatum de anima vegetali, & facere quædam præludia, quæ ſunt quædam neceſſaria fundamenta dicendorum. Tollet enim quaſdã difficultates, & quoſdam antiquorum errores remouebit, qui impedimento fuiſſent ipſi tractationi de hac animæ parte. Et quamuis Ariſtoteles in hac parte aliqua etiam dicturus ſit, quę ad alias quoque partes animæ pertinebunt, eã tamen dicet præcipuè propter vegetalem, de qua ſermonem ſtatim aggreſſurus erat. His autem tanquam fundamentis ſtabilitis, incipiet poſtea in quadrageſimoſecundo loqui de anima vegetali. In hoc textu Ariſtoteles duo facit, primo proponit, de qua parte animæ dicẽdum eſt primum, deinde antequam de ea loqui aggrediatur, incipit facere id, qđ modo diximus, videlicet præludia quædam neceſſaria pręmittere pro tractatione de anima vegetali. Prima in duas diuiditur, prius enim facit conſequentiã, deinde eam probat. In primis verbis huius contextus videtur Ariſtoteles duas cõſequentias facere, cum enim ſit aggreſſurus tractationem particularem de ſingulis animę partibus, primum colligit eſſe agendum de anima vegetali, nam dicit oportere primum agere de alimento, quod eſt obiectum animæ vegetalis, & de generatione, quæ eſt principaliſſima operatio eiuſdem. Hæc igitur eſt vna conſequentia, qua infert eſſe prius de hac anima agendum, quàm de cæteris. Cum verò dicat, *primum de alimento*, quod eſt obiectum, poſtea dicet, *& generatione*, quæ eſt operatio, indicat alteram conſequentiam, qua colligit ex ijs, quæ dicta proximè ſunt, quòd prius de obiecto animæ vegetalis agendum eſt, poſtea de operationibus, quaſi dicat, incipiendum ergo eſt primum a vegetali, ideoque primo loco de alimento, quod obiectum eius eſt, dicendum eſt. Secunda conſequentia manifeſta eſt ex proximè dictis in trigeſimotertio, ideo Ariſtoteles primã probat, quæ a remotioribus deducitur, ex ijs, quæ antea de ordine partium animæ dicta erant, quæ etiam hic breuiter repetit. Primam cõſequentiam deducit, cum inquit. *Nutritiua enim anima.* (Sic enim legendum eſt, non autẽm, *vegetatiua*, vt noſtri Codices habent. nam θρεπτικὴ eſt nutritiua, licet dicatur pro φυτικὴ, quæ eſt propria appellatio, quia vniuerse ſignificat huius animę naturam, non ſic nomen nutritiua, quia eam ſignificat quatenus nutrit, attamen eius operationes, ſunt & nutritio, & augmentatio, & generatio,) ſed non abſque ratione Ariſtoteles vtitur hic hoc nomine, *nutritiua*, vt ſermonem continuet de eadem anima, de qua præcedentibus verbis loquebatur, dixerat autẽ περὶ τροφῆς de nutrimento, ideo ſtat in eadem appellatione dicens ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ quaſi dicat. Illa anima cuius obiectum eſt nutrimentum. Probatio autem Ariſtotelis videtur ſumpta a duobus fundamẽtis; Vnum eſt, quòd hæc anima ineſt non animalibus tantum, verum etiam plantis, quod Ariſtoteles indicat, quãdo dicit: *Et alijs ineſt*. Alterum verò eſt, quòd hæc eſt omnium prima ſecundum naturã, eſt enim prima ordine naturæ generantis, & eam aliæ neceſſario præſupponunt, & ſine illa eſſe non poſſunt, quod ſignificat Ariſtoteles dicens. *Et prima*. Deinde quando dicit: *Et maximè communis* Declarat primum ſundamentum oſtendẽs hanc omnibus viuẽtibus ineſſe, & animalibus, & plãtis. Ratio igitur Ariſtotelis ita formatur. Illa, quæ ſecundum naturam priora ſunt, & illa, quæ communiora, in doctrina ſunt anteponenda, & anima vegetalis eſt, & omnium prima ſecundum naturam, & omnium communiſſima, (quia ipſa ſola ineſt omnibus viuentibus, aliarum autem nulla omnibus viuẽtibus ineſt,) ergo ab hac eſt incipiendum. Maiorem ſupponit Ariſtoteles vt notam. Minorem breuiter declarat, dicens potentiam vegetalẽ eſſe omnium communiſſimam, quia per eam vi-

uens

uens eſt viuens,quare omnibus viuentibus ineſt. In maiore notandum, Ariſtotelem ex prioritate naturæ inferre rationem ordinandi,cum dicat, nutritiua anima eſt prima omnium, ergo de ea primum agere oportet,quia quæ ſunt priora ſecundum naturam,prius tractāda ſunt. Hoc videtur repugnare ijs,quæ diximus in primo libro noſtro de Methodis,vbi oſtendimus non ex ordine rerũ naturali,ſed ex noſtra meliore cognitione ſumi rationem ordinādi.Sed eodem in loco omne dubium ſoluimus, nam diximus,quòd vbi nulla attēdi poteſt ratio melioris cognitionis,ibi ſeruatur ordo naturæ,ſed ſi ratio melioris cognitionis aduerſaretur ordini naturæ, ea ſeruanda eſſet neglecto ordine rerum naturali. Hoc patet per Ariſtotelem ipſum, qui antea in decimoſeptimo, & trigeſimoprimo dixit, tactum eſſe natura priorem alijs ſenſibus, & communiorem, (ita vt eadem ſit ratio tactus ad alios ſenſus,quæ eſt animæ vegetalis ad alias animas) tamen in tractatione de ſingulis ſenſibus non incepit a tactu, ſed a viſu, & tactum in poſtremo loco poſuit, quia ratio facilioris doctrinæ hoc poſtulauit. Itaque ſi ſimiliter melior cognitio noſtra poſtularet, vt prius de anima ſenſitiua ageretur, quàm de vegetali, vtique Ariſtoteles ſenſitiuam præpoſuiſſet vegetali, licet priori ſecundum naturam, & communiori; ſed quia vel ratio melioris doctrinæ requiſiuit, vt vegetalis præponeretur; vel etiam nulla attendi potuit ratio melioris cognitionis, ideo Ariſtoteles ſeruare voluit ordinem naturalem. Ideo hæc maior vera eſt,ſtante hoc ſuppoſito,quòd nullus attendi poſſit ordo facilioris doctrinæ hoc enim ſtante oportet ea anteponere, quæ ſunt prima ſecundum naturam,& communiſſima. Notādum eſt in verbis Ariſtotelis,quòd prius dicit. *Nutritiua anima.* Significans, hanc non ſolum eſſe potentiam animæ, ſed animam, & hanc, inquit, ineſſe etiam alijs,quare vult animalibus non ſolum ineſſe nutritiuā potētiam, ſed nutritiuam animam, vt diſtinctam ab alijs animabus, quia hanc animam, dicit, eſſe primam omnium, & in omnibus ineſſe. Poſtea vero eandem vocat potentiam animæ, quare nil aliud intelligit per potentiam, quàm ſubſtantiam animæ,& animam ipſam,ſed non potentiam,vt diſtinguitur a ſubſtantia animę,q̃d patet cum dicat ſtatim, quod per hanc potentiam ineſt viuere omnibus viuentibus. Nomine igitur potentiæ nil aliud intelligit, quàm formam, & materiam, quia officium formæ eſt conſtituere rem in eſſe ſpecifico,quare vult animalia quoque per hanc animam eſſe viuentia, tanquam per animam diſtinctam ab alijs partibus animæ, ſed non per ſenſitiuam, vt præditam potentia nutritiua, hæc enim non poteſt vocari anima nutritiua, quia nominatura ſua perfectiore potentia, vt dicunt illi,qui eam ſententiam ſequuntur,quod vna tantum eſſe poſſit anima in eodem animato. Patet etiam ex his alius error communis, putant enim, plantam cōſtitui in ſuō eſſe per animam vegetalem, quod ſi vera eſſet oporteret per hanc diſtingui plantam ab animali, attamen Ariſtoteles vult hanc eſſe communem animam plantæ, & animalis, & per eam conſtitui non plantam, ſed viuens, quod eſt, quid communius planta. *Cuius ſunt opera generare, & alimento vti.* Cum propoſuerit incipiendum eſſe a tractatione de anima vegetali,multi putant Ariſtotelem nunc aggredi hanc tractationem, ideo Ioannes Grammaticus dicit, Philoſophum auſpicari a principaliſſima huius animæ operatione,quæ eſt generare ſibi ſimile,hæc enim reſpectu aliarum habet rationem finis, ſed hæc aduerſantur Ariſtoteli, vt antea diximus, qui iam propoſuit agendum prius de obiectis, non prius de operationibus. Ob id dicendum potius eſt, Ariſtotelem nondum agere de anima vegetali, ſed præmittere quædam præludia, & prælibamina ad eius tractationem,remouendo quaſdam difficultates, quæ nobis poterant eſſe impedimento. Primo loco occurrebat hęc difficultas,quòd cum hæc anima habeat tres operationes,nutrire,augere, & generare ſimile, de duabus ſatis clarum eſſe poterat, quòd ſint eius operationes, at de generatione magis obſcurum eſt, quod ab hoc principio deriuetur. Quòd enim nutritio fiat ab anima nutritiua, nemo poteſt rationabiliter dubitare,ſed iure dubitare poteſt, an generatio ab eadem proueniat,ideo Ariſtoteles vult hoc fundamentum ſtabilire, quòd generatio eſt operatio animæ nutritiuæ, hoc enim negato non poſſet poſtea de ipſius operationibus agere. Proponit igitur in primis, quòd huius animæ operationes ſunt. *Generare, & alimento vti.* Quibus verbis multi putant Ariſtotelem ſignificare duas operationes diſtinctas,vt alimento vti ſignificet alere, & ſubintelligatur tertia operatio media inter has duas extremas, quæ eſt augere. Sed melius eſt, vt dicamus, quòd alimento vti ſignificat communiter omnes operationes huius animæ; quoniam enim in præſentia non de omnibus agere vult Ariſtoteles, ſed de ſola generatione, ideo eam ſolam expreſsè nominauit, ſed ne dicere videatur nullam eſſe aliam huius animæ operationem, ideo ſubdit vniuersè loquendo, eius operatio eſt alimento vti, nullum enim aliud obiectum habet, niſi alimentum, ex hoc vno,& nutrit,& auget,& generat ſibi ſimile, quoniam ſemen ex alimento fit. Deinde quando dicit. *Naturaliſſimum enim operum.* Probat, quòd generare ſibi ſimile ſit propria operatio animæ vegetalis, & facit Syllogiſmum talem. Illa operatio, quæ omnibus viuentibus eſt naturaliſſima, prouenit

ab

ab illa forma, qua viuens eſt viuens; at generare ſibi ſimile eſt operatio naturaliſſima viuentibus omnibus, ergo prouenit a forma, qua eſt viuens, proinde ab anima vegetali. Maior tanquam clara ab Ariſtotele omittitur, ſumit enim naturale pro eſſentiali, quod fluit a principio interno, & a natura ipſa rei, hæc autem eſt forma, vt patuit in ſecundo libro Phyſicorum, quare illa operatio, quæ maximè omnium eſt naturalis, maximè etiam omnium dicenda eſt prouenire a propria natura, & forma ipſius rei ſolum minorem exprimit Ariſto teles, & eam probat tum in hoc, tum in ſequenti contextu. In qua minore tria nobis conſideranda proponuntur: Primum, vt intelligamus verum ſenſum ipſius minoris; Secundum, vt declaremus quaſdam exceptiones, ſeu limitationes ab Ariſtotele appoſitas ad eam verificandam; Tertium vt eiuſdem probationem expendamus, quæ duplex erit, vna per inductionem, altera per cauſam finalem. Quòd ad primum attinet, dubitari meritò poſſet, cur Ariſtoteles generationem dicat eſſe naturaliſſimam omnium operationum, quæ in viuentibus fiunt, quia operationes procedẽtes a propria forma, & natura rei videntur omnes æquè dicendæ naturales, nec videtur vna dici poſſe naturalior alijs. Ad hoc dicendum eſt, quòd ſi naturam conſideremus vt principium effectiuum operationum, æquè prodeunt omnes ab eodem principio, neque poteſt vna magis vocari naturalis, quàm alia, & ſic ab anima vegetali æquè producitur nutritio, & auctio, & generatio; ſed quia natura agit propter finẽ, ideo ſi conſideremus finem intentum a natura operante, poteſt vna operatio in intentione naturæ principalior eſſe, quàm alia, vt in præſentia contingit: Nam principalis intentio naturæ eſt, ſpeciem conſeruare, ne pereat, quod facit per generationem, viuens autem non poteſt generare niſi ad ætatem perfectam perueniat, ideo natura dedit ei augmentationem, hæc autẽ ſine nutritione fieri non poteſt, quare nutritio, & augmentatio diriguntur ad generationem ſimilis, tanquam ad finem principaliſsimè intentum a natura, & hac ratione generatio eſt naturaliſſima omnium operationum, quia principalius, quam cæteræ eſt intenta a natura operante. Minore ita declarata, cõſiderandæ ſunt limitationes quæ ad eam verificãdam ab Ariſtotele apponuntur, hæ autem tres ſunt: Prima, *quæcunque perfecta*; Secunda, *& non mutilata ſunt*; Tertia, *aut generationẽ ſpontaneam habent*. Per primam limitationem excipit Ariſtoteles illa viuentia, quæ nondum perfecta ſunt: hæc enim nondum poſſunt generare ſimile, vt pueri antequam ad perfectã ſuam ætatem, & quantitatẽ peruenerint, quod etiam in plantis adhuc teneris euenit. Per ſecundam excipit ea, quæ ſunt mutilata, nempe quæ carent aliquo membro generationi neceſſario, ſiue a natura, ſiue ab aliqua alia cauſa: hæc enim generare non poſſunt. Sunt etiam aliqua, quæ licet habeant omnia inſtrumenta ad generationem neceſſaria, tamẽ ſunt inepta ad generandum ſiue ob aliquam malam qualitatem, ſiue quia aliqua neceſſaria qualitate carent, cuiuſmodi ſunt muli: tales etiam ſunt aliqui homines, tam mares, quam fœminæ, qui propter temperaturam ſteriles ſunt: hoc idẽ de ſenibus dicimus, quibus propter ætatem facta eſt talis temperies, vt non poſsint amplius generare. Hos omnes aliqui putant, per primam exceptionem excludi, ſunt enim imperfecti, ſicut etiam pueri, ita vt dicendo, *quæcunque ſunt perfecta*, excludantur omnia animalia, & omnes plantæ, quæ ob aliquam qualitatem non poſſunt generare. Sed alij dicunt, hæc excludi per ſecundam potius limitationem, vt Ariſtoteles mutilata intelligat non ſolum illa, quæ ſunt orbata membris ad generationẽ requiſitis, ſed etiam illa, quæ carent temperie debita, ſiue totius corporis, ſiue alicuius partis, ſine qua non poſsit fieri generatio, omnibus enim modis dicuntur orbata, ſiue careant tota ipſa ſubſtantia membri neceſſaria, ſiue quantitate debita, ſiue qualitate, & hęc ſecunda expoſitio mihi magis placet, licet ſit parui momẽti difficultas, cum ſit ſatis intelligere, quòd omnia prædicta viuentia ab Ariſtotele excluſa ſunt. Per tertiam demum limitationem, quando ait: *Aut quæ generationem ſpontaneam habent*, excipit Ariſtoteles (vt omnes concordes dicunt) ea, quæ ex putri materia generantur, hęc enim dicuntur ſponte genita non quia caſu generãtur, & ſine vlla certa cauſa, ſed quia cum non generentur a ſimili in ſpecie, non habent ſuæ generationis cauſam manifeſtam: ob id cum propriam, & propinquam eorũ cauſam ignoremus, referimus ipſorum generationem in cauſam vniuerſalem in calorem ſolis: tamen neceſſe eſt, ea habere etiam cauſam propinquam, quam cum non cognoſcamus, dicimus ea ſponte generari, vt culices, vermes, & alia eiuſmodi animalia, quæ a ſimili in ſpecie non generantur, ideo non habent vim generandi ſimile, vt docet Ariſtoteles in primo libro de generatione animalium. De genitis autem ex putri, vide tertio de generatione animalium capite vndecimo. Clara igitur eſt minor cum limitationibus ab Ariſtotele appoſitis, qui poſtea dicens, *animal quidem animal*, *planta autem plantam*, videtur eam inductionem confirmare; ſpecies enim viuentis ſunt animal; & planta, quare ſi animal generat animal ſibi ſimile, & planta plantam, patet, quòd omne viuens generat ſibi ſimile in ſpecie, eſt hæc inductio demonſtratiua, quia ſtatim cognoſcitur eſſentialis terminorum connexus, videlicet naturæ viuentis cum ipſa generatione tanquam cauſę

cum

cum effectu, quod ipſe Ariſtoteles ſignificauit, qui non ſolum dixit, omne viuens generare alterum quale ipſum, ſed dixit, naturaliſſimum eſſe ipſi viuenti, id eſt maximè eſſentiale. Quoniam igitur eſt per ſe notum, quòd omne viuens generat ſibi ſimile, cum per ſolam inductionem manifeſtum ſit, proinde alia probatione non indigens Ariſtoteles, ſubiungit probationem, qua demonſtrat propter quid, cum ipſum quod per ſe notum ſit, & probatio eſt per cauſam finalem, per quam non ſolũ oſtenditur, propter quid viuentia generent ſibi ſimile, ſed etiam declaratur id, quòd dixerat Ariſtoteles, hanc operationem eſſe maximè omnium naturalem, & eſſentialem, hoc eſt principaliſſimè intentam a natura, vt nos ſupra expoſuimus. Eſt autem cauſa finalis generationis in viuentibus conſeruatio ſpeciei, natura enim voluit indiuiduum cõſeruari per nutritionem, & augeri vſque ad quantitatem perfectam, vt poſſit generare aliud ſimile, & ita ſpeciem æternam ſeruare. Videtur autem huius finis alium principaliorem, & vltimum finem Ariſtoteles adducere, qui eſt aſſimilatio perfectioni diuinæ, eſt enim æternitas conditio diuina, omnia igitur entia quærunt aſſimilari Deo, quantum poſſunt, dum quærunt ſeruari æterna, corruptibilia enim cum in indiuiduo ſeruari ſemper non poſſint, quærunt ſaltem ſeruari ſecundum ſpeciem. Ob id natura eis dedit generationem, quare generatio alterius ſimilis dirigitur ad æternam ſpeciei conſeruationem, tanquam ad finem, & ſimiliter conſeruatio ſpeciei ęterna dirigitur ad alium finem, ad participandum conditione diuina, & aſſimilandum ſe, quantum fieri poſſit diuinæ perfectioni, & hac ratione dicitur apud Phyloſophos Deus eſſe omnium rerum vltimus finis, quod hic ſignificat Ariſtoteles dum dicit, quòd *omnia ipſum appetunt, & eius gratia agunt omnia, quæcunque agunt ſecundum naturam*. Sic enim ſignificat omnes omnium entium operationes eſſe propter hunc vltimum finem. Rectè autem addit: *Secundum naturam*. Quia contingere poteſt, vt quæ præter naturam aguntur, ad illum finem non tendunt; multi enim ſibi voluntariam mortem intulerũt, aut filijs; multi etiam abutuntur hoc naturali generandi appetitu, qui fœminis medicamenta exhibent, ne concipiant, vel vt abortum faciant, & qui in turpiorem Venerem procliues ſunt, hæ nanque omnes ſunt diſpoſitiones præternaturales, quæ non tendunt ad conſeruationem ſpeciei, ſed potius ad eius deſtructionem, & ij quærunt potius diſſimiles fieri Deo, quàm ſimiles, ſed actiones omnes ſecundum naturam editę ad eum finem tendunt.

TEXTVS XXXV.

Ipſum autem cuius cauſa duplex eſt; hoc quidem cuius, illud verò cui. Quoniam igitur communicare non poſſunt ipſo ſemper, & diuino continuatione, propterea quòd nihil contingit corruptibilium idem, & vnum numero permanere, ſecundum quod poteſt participare vnumquodque, ſic communicat, hoc quidem magis, illud verò minus, & permanet non ipſum, ſed quale ipſum, numero quidem non vnum, ſpecie autem vnum.

CVM cauſam generationis finalem adduxerit, diſtinguit ſtatim ipſum finem; deinde ad declarandum id, quod dixerat, reuertitur, dicit finem eſſe duplicem, vnum, cuius gratia, alterum verò cui. Licet enim vterque vocari poſſit cuius gratia, tamen propriè loquendo, ille cuius aſſequendi gratia aliquid fit, vocatur id, cuius gratia, vt medicationis finis eſt ſanitas. Finis autem cui, eſt ille, cui alter ille finis acquiritur, hoc modo finis medicationis eſt homo ipſe, cui eſt acquirẽda ſanitas. De hoc loquens Ariſtoteles in textu vigeſimoquarto ſecundi Phyſicorum dicebat, nos eſſe quodammodo finem omnium eorum, quæ fiunt ab artibus omnibus; omnia enim propter nos fiũt, ſumus igitur finis cui, non finis cuius. Hic autem non declarat Ariſtoteles, vtro modo accipiat finẽ; ſatis enim fuit diſtinxiſſe, cum manifeſtum ſit æternitatem, & participationem conditionis diuinæ, eſſe generationis finem vt cuius, non vt cui, ideo Ariſtoteles tradita diſtinctione ſtatim proſequitur, declarans quomodo æternitas ſpeciei eſt cauſa finalis generationis, ſicuti prius diximus, & verba omnia clara ſunt. Id autem, quòd Ariſtoteles dicit, alia magis, alia minus participare æternitate, poteſt intelligi duobus modis, primo dicere poſſumus, quòd illa, quæ in indiuiduo ſeruantur ęterna, dicũtur magis participare æternitate, vt corpora cœleſtia ſecundum Ariſtotelẽ, minus verò illa, quæ ſecundum ſpeciem tantum ęterna ſunt, vt ho-

mo,

mo, & alia caduca, maior enim eſt æternitas indiuidui, quàm ſpeciei, quoniam illa hanc quoque coniunctam habet, non hæc illam. Secundo dicere poſſumus, quòd corruptibilium alia magis; alia minus æternitate participant, vbi enim ſine vlla interpolatione ſpecies ſeruatur æterna, maior eſt æternitas, quàm vbi eſt cum interruptione. Illa quidem animalia, quæ non fiunt niſi a ſimili in ſpecie, ſpeciem æternam habent, ſine vlla interruptione, vt homo, ſemper enim eſt homo aliquis; illa verò, quæ fiunt ex putri materia, vel ſaltem non a ſimili, vt mulus, poſſunt etiam non continuato tēpore exiſtere, & cum interpolatione, quia quandoque actu ſunt, quandoque autem ſolum poteſtate in ſuis cauſis, ideo minus æternitate participāt. Poſſumus etiam vtrumque ſimul modū coniungentes ſtatuere plures, quàm duos gradus huius participationis ęternitatis. Dubitatur pręterea; Non videtur verum, quòd generare ſibi ſimile ſit in intentione naturę operatio omniū principaliſſima, quod probatur dupliciter. Primo, quia nutritio magis pertinet ad conſeruationem ipſius viuentis, cum ſine illa, nec ſpecies, nec indiuiduum conſeruentur, quare debet eſſe principalior, quam generatio, quæ confert quidem ad conſeruationē ſpeciei, ſed non ad conſeruationem indiuidui. Secundo, illa operatio in intentione naturæ eſt principalior, quæ eſt perfectior; (id enim quod eſt perfectius, magis habet rationem finis,) ſed intelligere eſt perfectius, quàm generare, ergo principalius intentum a natura, non eſt igitur verum, quòd generare ſibi ſimile ſit opus principaliſſimè a natura intentum in viuentibus. Ad primum de nutritione dicendum eſt, ꝙ principalior in intentione naturæ eſt conſeruatio ſpeciei, quàm conſeruatio indiuidui, quoniā conſeruatio ſpeciei æterna eſt, conſeruatio autem indiuidui temporaria, & finita, ideo ipſa per ſeipſam ſpernitur a natura vniuerſali, & dirigitur ad conſeruationem æternam ſpeciei per generationem, etiam ſi hæc ſit cum detrimēto indiuidui, præfert enim natura durationem ſpeciei æternam cum debilitatione indiuidui in ipſo generandi actu, maiori durationi indiuidui cum deſtructione ſpeciei, at ſi vnum indiuiduū poteſt perpetuo idem ſeruari, vel poſſit per ſolam nutritionem eſſe æternum, vtique natura ſperneret generationē, quia fruſtra fit per plura, quod poteſt fieri per pauciora, quare ſi in vno indiuiduo poteſt ſpecies æterna ſeruari, fruſtra quęreretur eius ſucceſſiua æternitas per generationem. Quòd autem dicitur, etiam nutritionem conferre ad ſpeciei cōſeruationem, quæ ſine ipſa non fieret, verum eſt, ſed nutritio non eſt cauſa durationis æternæ, vt adæquata, ſed vt remota, & ſine qua non, ipſa enim ſola poſita, non poneretur cōſeruatio ſpeciei, at generatio eſt cauſa adæquata, & proxima, & in eam dirigitur nutritio, vt prædiximus. Sed poſſet aliquis obijcere, ſi duratio ſpeciei eſt tantæ perfectionis, vt tanti æſtimetur a natura, ergo illa, quæ diutius viuunt, eſſent perfectiora illis, quæ ſunt breuioris vitæ, proinde multa animalia bruta, & multæ etiam plantæ eſſent homine nobiliores, quia diutius viuunt. Ad hoc dicendum eſt, inualidam eſſe conſequentiā, non enim diutius durare notat perfectionem, ſed perpetuo durare, quare inter illa, quæ finitam habent durationem, maior duratio non dicit maiorem perfectionem, immo ſecundum Ariſtotelem competit hoc quibuſdam plantis, & quibuſdā animalibus ob eorū imperfectionē, quia habent tēperiem terream a prædominio, ideo magis reſiſtunt, & diutius viuunt; terrea autem temperatura dicit imperfectionē. Cauſa autem deceptionis in hac re eſt, quòd ſi ęterna vita eſt perfectiſſima, videtur vita diuturnior eſſe perfectior, quàm vita breuior quia videtur diuturnior propius accedere ad æternā, quàm breuior; attamen hoc minimè verū eſt, quia omnis vita finita, ſiue longa, ſiue breuis, æquè incomparabilis eſt cum infinita, & ab ea exceditur eodem exceſſu, ſcilicet, infinito, vt tempus centum annorum ęquè diſtat a tempore infinito, ac tempus vnius horæ. Ad alterum de intellectione reſpōdet quidam, intellectionem eſſe operationem generatione nobiliorē, ſed Ariſtotelem nō comparare generationem niſi cum nutritione, & augmentatione, quare ſic intelligendum eſt eius dictum. Inter operationes viuentis quatenus eſt viuēs, id eſt animę vegetalis principaliſſima eſt generare ſibi ſimile, quæ reſponſio videtur ſententiæ Ariſtotelis ſatis accommodata, videtur enim reuera loqui de ſolis operationibus animæ vegetalis; nam ſi comparentur cum operationibus aliarū animę partium, certum eſt, quòd omnis operatio animæ ſenſitiuæ eſt nobilior omni operatione animæ vegetalis, & omnis operatio intellectiuę eſt nobilior omni operatione ſenſitiuę. Videtur tamen adhuc dubium in hac remanere, quia videtur vigere Ariſtotelis ratio; generare ſibi ſimile confert ad ſpeciem perpetuandam, quod principaliſſimè intenditur a natura, intellectio verò nihil cōfert ad æternitatem ſpeciei, ergo generare eſt nobilius, quàm intelligere. Ob id quidam alius alia vtitur reſpōſione, quæ & ipſa ſecundum ſe vera eſt. Dicit, ſi generatio, & intellectio ſecundum ſeipſas, & ſecundum proprias rationes conſiderentur, nobilior eſt intellectio, vt patet, quare ſimpliciter loquendo eſt longè perfectior operatio intelligere, quàm generare ſibi ſimile; ſed ſi conſiderentur, prout ad aliud aliquid conducūt, poteſt generatio ad aliquid conferre, ad quod nō conferat intellectio, & hac ratione eſſe nobilior, ſed non ſecūdum ſeipſam, & vt talis operatio. Reſpectu igitur perpetuationis ſpeciei melior

eſt

eſt generatio, quàm intellectio, quia intellectio nihil confert ad ſpeciem perpetuandam; at ſine hoc reſpectu nobilior eſt intellectio, nobilius enim eſt eſſe intellectiuum, quàm generatiuum, ideo multi Phyloſophi ſpreuerũt coitum propter ſpeculationem, & aliqui etiã abſciderunt ſibi virilia, ne appetitus Venerei impedimento eſſent contemplationi. Sic etiam apud nos Chriſtianos magna virtus eſt virginitas, quia ſpernere operationes materialiores, & viliores, vt altioribus incumbamus, laude dignum eſt, & operatio propria hominis nobilior eſt, quàm illa, quæ eſt ei communis cum brutis, & cum plantis, ſicut nobilius eſt eſſe hominem, quam animal vel viuens. Nos igitur poſſumus vtranq; ſimul reſponſionem coniungentes dicere, quod dum inter ſe conferimus ſolas operationes animæ vegetalis, generatio eſt ſimpliciter perfectior alijs, quia eſt finis aliarum, augetur enim viuens, vt ad ætatem perfectam perueniens poſſit generare ſibi ſimile, nutritio autem dirigitur ad conſeruationem indiuidui, quæ ignobilior eſt conſeruatione ſpeciei, ideoq; ad illam dirigitur. Si verò etiã aliarum partiũ animæ operationes conſideramus, quælibet earum ſimpliciter loquendo, eſt nobilior generatione, ſed dum referuntur ad hũc finem, ad ſpeciem perpetuandam, ad eum nihil conferunt, generatio autem confert, ideo ſecundum quid, id eſt ratione huius finis dicitur principalior, quàm illæ in intentione naturæ. Alia quoque ratione dicere poſſumus. ꝙ genetare ſibi ſimile ſit nobilius, quàm intelligere, quamuis enim ſit operatio viuentis, quatenus eſt viuens, tamen viuens commune non generat viuens commune, ſed hæc planta hãc plantam ſimilem ſpecie, & hic equus hunc equum, & hic homo hunc hominem. Ideo dum conſideramus generationem hominis, ea eſt propagatio, & perpetuatio potentiæ intellectiuæ, potẽtia autem intellectiua nobilior eſt, vt per propagationem perpetuata, quam vt in hoc indiuiduo homine corruptibili. Ideo generare quatenus eſt propagare virtutem intellectiuam dici poteſt nobilius, quàm intelligere, & verè dicere poſſumus, quod natura magis intendat potentiam intellectiuam, vt perpetuatam, quàm vt caducam in hoc homine, attamen ſemper dicẽdum eſt, quòd ipſe actus intelligendi eſt ſimpliciter nobilior ipſo actu generandi ſecundum ſe conſiderato. Eſt vltima difficultas in hac parte, quæ Ioanni Grammatico magnum negotium faceſſit. Videmus, animal generare animal quale ipſum, vt hominem generare hominem, generat ergo potentiam ſenſitiuam, & potentiam intellectiuam, quæritur igitur a qua virtute generetur ſenſus, & intellectus in homine, nam ſi a ſenſu, & ab intellectu, vt videtur, quia ſimile debet fieri a ſimili, ergo non eſt propria operatio partis vegetalis generare ſibi ſimile, ſed cõpetit etiam ſenſitiuæ, & intellectiuæ, quare falſum eſt dictum Ariſtotelis; Si verò a parte ſola vegetali, etiam hoc eſt abſurdum, quia ſic pars vegetalis ageret ſupra proprium gradum, quod fieri non poteſt, pars enim ignobilior non poteſt generare nobiliorem, cum præſertim ſimile generet ſimile, non diſſimile, vt eſſet, ſi vegetalis generaret ſenſitiuam. Ad hoc dubium Ioãnes Grammaticus multa dicit, ſed adeo leuia, imò adeo abſurda, vt difficultatem potius augere, quàm tollere videantur. De productione quidem animæ intellectiuæ ipſe nihil dicit, quia ſupponere videtur eam extrinſecus accedere, ſed de ſenſitiua oſtendere nititur, quòd non eget facultate generatiua, propterea quòd ſeruatur æterna ſecundum numerũ; inquit enim, quòd ſicut ramus ab arbore abſciſſus retinet omnes ſimul animæ potẽtias, & ſimiliter quælibet pars animalis annuloſi diuiſa retinet ſenſum, & motum: ita ſemen ab animali ſeparatum retinet potentiam ſenſitiuam eandem, quam habebat prius in animali emittente ſemen, id eſt partem illius ſenſitiuæ, quæ poſtea ſeparata a tota ſenſitiua incipit eſſe alia numero anima ſenſitiua, quæ prius erat eadem numero. Sed hæc reſponſio tum ſecundum ſe vana eſt, tum difficultatem non tollit. Quod enim in ſemine ſit ſenſus eſt omnino falſum, ſic enim ſequeretur, quòd ſemen eſſet animal, omne enim per ſe ſubſiſtẽs, & habens ſenſum animal eſt, attamen quomodò poteſt habere animam ſenſitiuam, ſi eſt corpus ſimilare, non organicum? Dicendum eſt igitur, quod in ſemine animalis emiſſo non ineſt anima vt forma, ſed anima, vt artifex, id eſt retinet potentiam agendi, & generandi aliud ſimile impreſſam ipſi ab anima animalis generantis, quare anima ſenſitiua in genito educitur de potentia materiæ a potẽtia ſeminis generatiua, ſed non eſt eo delata a ſemine eadem numero. Sententia igitur Ioannis falſa eſt, ſed ea quoq; admiſſa, dubium non tollitur, imò augetur, quicquid enim ipſe dicit de ſenſitiua, dici poteſt etiam de vegetatiua, ineſt enim etiam hæc ſimiliter in ſemine, quare ſeruatur æterna. Hoc eodem modo ſecundum numerum, & a generante communicatur ipſi genito, ſicut ipſe fingit de ſenſitiua. Igitur ſi hoc eſt generare ſibi ſimile, etiam ſenſitiua generat ſibi ſimile; ſi verò non eſt generare ſibi ſimile, nec vegetatiua generat ſibi ſimile, quod quidẽ Ariſtoteli aduerſatur. Illi qui putant vnam tantum eſſe animã in animali, quæ fungatur officijs omnium partium animæ, quia in bruto ineſt anima habens potentiam ſentiendi, & potentiam generandi, & nutriendi, putant hoc dubium facilè ſolui dicẽdo, quòd ſenſitiua bruti generat ſenſitiuam, non tamen quatenus eſt ſenſitiua, ſed quatenus in ſe continens gradum vegetalem,

& ſi-

& ſimiliter intellectiua hominis generat intellectiuam, vel ſaltem inducit diſpoſitiones ad recipiendum alterã intellectiuam, non tamen quatenus intellectiua, ſed quatenus habens in ſe potentiam vegetandi, & nutriendi, cuius eſt proprium generare ſibi ſimile. Sed hoc ſi bene conſideretur, difficultatem non tollit: nam ſi in equo vna eſt anima ſecundum ſubſtantiam, hæc vocatur propriè ſenſitiua, non vegetalis, licet retineat omnes potentias animæ vegetalis. Naturam igitur, & ſubſtantiam animæ ſenſitiuæ conſequitur potẽtia generatiua, quomodo igitur Ariſtoteles dicit, hanc eſſe propriam potentiam animæ vegetalis? Nec ſatis eſt dicere, quod habet potentiam generatiuam ratione gradus vegetalis, cum enim ſit forma, proinde ſubſtantia ſimplex, quicquid habet habet ratione ſui; vel ſaltem ſequeretur, quòd nõ eſſet apta producere ſenſitiuam, ſed ſolum alteram vegetalem, quomodo igitur agens ratione ſolius gradus vegetalis poteſt producere ſenſitiuam? Alij quidam tolli hanc difficultatem putant, effugiendo ad ſemen, animal enim non niſi per ſemen generat animal ſimile, ſemen autem generatur a ſola potentia nutritiua, quæ eſt animæ vegetalis. Dicunt igitur, negari non poſſe, quòd ſicuti vegetalis generat vegetalem, ita ſenſitiua generat ſenſitiuam, & intellectiua intellectiuam, ſed Ariſtoteles tribuit potẽtiam generatiuam ſoli vegetali habita ratione ſeminis, quod ex ſanguine fit a ſola vegetali. Mihi tamen videtur hac ratione minimè dubium ſolui, quia licet generare ſemen ſit ſolius vegetalis, hoc tamen non facit, quin ſecundum eos etiam ſenſitiua habeat vim generandi ſenſitiuam, & intellectiua intellectiuam, cur igitur Ariſtoteles hoc nunquam docuit? & cur ſoli vegetali tribuit vim generatiuam? Præterea, hoc dicere nil aliud eſt, quàm difficultatem transferre a generatione animalis ad generationem ſeminis, de hac enim ſimiliter dubitabitur, nam vel in ſemine eſt vis ſenſitiua generatiua ſenſitiuæ, vel non eſt; ſi eſt, quomodo a ſola vegetali eſt genitum ſemen, vt ipſi dicunt? ſic enim vegetalis ageret vltra proprium gradũ, dum generaret ſemen cum virtute ſenſitiua; ſi vero non eſt, quomodo ſemen non habens vim ſenſitiuam, poteſt producere ſenſitiuam? ſic enim ſimiliter ſequeretur, quòd vegetalis, quæ eſt in ſemine, ageret vltra proprium gradum, quare hæc ſententia dimittatur. Ego puto ſoluendam eſſe hanc difficultatem ſic: Quamuis anima vegetalis ſit communiſſima pars animæ, & conſtituat viuens, quatenus eſt viuens, tamen extra animam non reperitur communis, id eſt quæ conſtituat viuens commune, quod non ſit nec planta, nec animal; ſed reperitur ſolum contracta, & limitata ad certam viuentis ſpeciem, & eſt ſemper vegetatiua equi, vel hominis, vel huius plantæ, vel illius. Quid igitur mirum, ſi homo generet hominem, & equus equum? vegetatiua enim humana non poteſt niſi hominem generare, & equina equum, ſi ſimile generat ſimile. Hoc ſignificauit Ariſtoteles in contextu dicẽs, animal generare animal, plantam generare plantam. At dices, ſi ſola vegetatiua generat, quomodo generat ſenſitiuam? vel ſi hanc non generat, quomodo generat animal? dicendum ad hoc eſt, quod ſicuti forma propria hominis, vel equi contrahit illud viuens ad hanc ſpeciem viuentis ſpecialiſſimam, & facit eſſe tale viuens, quod dicitur equus: ita etiam contrahit omnes operationes pertinentes ad animam vegetalem, & facit eas eſſe humanas, vel equinas, ſed non communes omni viuenti, nutritio enim in equo fit, vt conuenit equo, & modo equino, & in homine fit modo humano; quare contrahitur etiam generatio, & fit generatio equi, vel generatio hominis, anima igitur vegetalis generat ſenſitiuam equi, quatenus eſt contracta per ſenſitiuam. Conſiderandum enim eſt quòd ex aggregato omnium graduum animæ, in eodem compoſito fit vna anima tanquam ex perficiente, & perfectibili, quæ tota nominatur a gradu nobiliore, vt in homine vocatur rationalis, ſeu humana, & hæc generat alteram animam humanam, ratione partis vegetalis, quam continet in ſeipſa, adeo vt generare ſimpliciter tribuatur vegetali, contractio autem generationis tribuatur parti animæ nobiliori contrahenti vegetalem. Ideo ſi quis quærat cauſam, cur animal generet animal, non vna cauſa aſſignanda eſt, ſed duæ, nam cauſa cur generet, eſt, quia habet animam vegetalem, cauſa autem cur animal, vt equum, eſt, quia habet eam contractam per ſenſitiuam equi, adeo vt non ſenſitiua equi producat ſenſitiuam, ſed ſolum contrahat, & reſtringat generationem illam ad generationem equi.

TEXTVS XXXVI.

Eſt autem anima viuentis corporis cauſa, & principium. Hæc autem multipliciter dicuntur; attamen anima ſecundum determinatos tres modos cauſa dicitur, etenim anima cauſa eſt vnde motus, & cuius cauſa, & vt eſſentia animatorum corporum. Quòd

igitur ſit ſubſtantia manifeſtum eſt, cauſa enim ipſius eſſe omnibus ſubſtantia eſt.

12

IN hoc textu,& in trigeſimoſeptimo ſequente docet Ariſtoteles, animam eſſe cauſam viuentis corporis in triplici genere cauſæ, videlicet vt formam, vt finem, & vt effectricem, ſed præcipuus eius ſcopus eſt oſtendere, quòd eſt cauſa efficiẽs reſpectu operationum, continuatio autem cum præcedẽtibus, & cum ſequentibus talis eſt. Acturus erat Ariſtoteles in primis de anima vegetali, cuius tractatio incipiet in textu quadrageſimoſecundo, ob id in hac parte præmittere voluit quædam præludia; (vt antea diximus,) neceſſaria ad tractatum de anima vegetali, non enim poterat de ipſius operationibus agere, niſi oſtẽderet prius, quænam ſint eius operationes; quoniam igitur non erat ſatis clarum, quòd generare ſibi ſimile ſit operatio huius animæ, ideo hoc Ariſtoteles in præcedentibus declarauit; in ſequenti autem parte vult Ariſtoteles docere, quòd & nutritio, & augmentatio ſunt operationes huius eiuſdem animæ, & refellere errores quorundam antiquorum, qui negabant has procedere ab anima, & eas referebant in alias cauſas, qua in re hunc ordinem ſeruat. Prius in his duobus textibus ipſam rei veritatem declarat; docens animam eſſe cauſam effectricem harum operationum; deinde hac veritate cognita refellet in quatuor ſequẽtibus antiquorum errores. Non eſt autem ignorandum, quòd ſatis erat Ariſtoteli hic oſtendere, quòd nutritionis, & augmentationis cauſa eſt animæ pars vegetalis, ipſe tamen vt tractationem faceret vniuerſalem, voluit id oſtendere de omni anima, abhorret enim tractare particulariter illa, quæ vniuerſalibus competunt, quam in primo Poſteriorum vocauit tractationem Sophiſticam. Ideo licet huius conſiderationis occaſio ſit tractatio de parte vegetali, cuius gratia hæc dicuntur, tamen quia eſſe cauſam effectricem operationum, non competit vegetali tantum animæ, ſed omni animæ, ideo de omni anima hoc declarat, & ob eandem rationem docet etiam, animam eſſe cauſam formalem, & finalem, vt tractatio eſſet vniuerſalis, & perfecta; & omnes modos cognoſceremus, quibus anima dicitur cauſa in corporibus viuentibus. Hoc videtur hic conſideraſſe Themiſtius, qui de cauſa formali, & finali hic nihil dicit, ſed ſolum oſtendit, quod anima eſt cauſa efficiẽs, quia cognouit hanc eſſe præcipuam Ariſtotelis intentionem, & propter animam vegetalem, vt diximus: de ipſa enim acturus erat in relatione ad ſuas operationes, ideo nihil dicere poterat, niſi prius ſtatutum eſſet, quod omnes prædictæ ſint eius operationes, quod in hac parte ſtatuere vult. Sed notandum eſt, quòd Ariſtoteles non ſine ratione ſeparare videtur nutritionem, & augmentationem a generatione, de qua hactenus dixit: nam ſi res ſimpliciter, & ſecundum ſe conſideremus, ſine vllo Phyloſophorum antiquorum reſpectu, de nutritione, & augmentatione non eſt dubiũ, quòd ſint operationes animæ, eſt enim res euidens; at de generatione non ita eſt euidens, ideo Ariſtoteles ſupra de ſola generatione probauit, quòd ſit operatio huius animæ, non de nutritione, & augmentatione, quia ſuppoſuit, de his rem eſſe manifeſtam. Sed ſi aliorum Phyloſophorũ dicta ſpectemus, illi etiam res euidẽtiſſimas negare auſi ſunt, vt motum, & numerum entium, quamuis igitur per ſe notum ſit, quòd nutritio, & augmentatio ſunt animæ opera, quia ſolis competunt animatis, idque ſecundum ſe nulla egeat probatione, tamen quia Empedocles, & alij quidam antiqui id negare viſi ſunt, ideo Ariſtoteles vult eorũ errores refellere, ſed prius vult ipſam rei veritatem ſtatuere, quòd anima eſt harum operationum cauſa, quod in his duobus textibus facit, vbi enim patet, quod eorum cauſa eſt anima, patet etiam, quod eſt anima vegetalis, cum tam plantæ, quàm animalia augeantur. Proponit igitur Ariſtoteles id, quod oſtendere vult, & inquit, animam eſſe cauſam viuentis corporis, deinde declarat eam eſſe cauſam in triplici genere cauſæ, mox omnia probat in hoc, & in ſequente contextu. Duæ illæ dictiones. *Cauſa, & principium*, hic ſumuntur vt idem ſignificantes ad maiorem declarationem. Dicit autem: *Viuentis corporis*. Non dicit animalis, quia conſiderat animam non vt animalis cauſam, ſed vt viuentis in vniuerſum. *Hæc autem multipliciter dicuntur*. Cauſa, & principium dicũtur quatuor modis, vt in ſecundo libro Phyſicorum oſtenſum eſt, attamen (inquit Ariſtoteles) non his omnibus modis anima dicitur cauſa, ſed tribus tãtum, eſt.n. & forma, & finis, & efficiens, nam eſſentia eſt ipſa forma, & Ariſtoteles nomine eſſentiæ formã ſemper ſignificat. Inquit autem hic quoque, *animatorum corporum*, vniuerſaliter, non dicit, animalium, quia vniuerſaliter de omnibus viuentibus loquitur, & vniuerſaliter de omni anima, & omnem animam vult eſſe eſſentiam, & formam dantem eſſe animato corpori, ſicut etiam dixit in textu octauo. Quòd autem dicit. *Secundum determinatos modos tres*. Significat ſecundum tres ex modis cauſarum determinatis iam in ſecundo Phyſicorum, præſertim verò reſpicit id, quod dixit in textu ſeptuageſimo illius libri, qđ tres modi cauſarum quandoq; in eodẽ cõcurrunt,

quæ-

quælibet enim forma materialis eſt; cauſa formalis reſpectu compoſiti, eſt finis reſpectu materię, & eſt efficiens reſpectu operationum, quod hic Ariſtoteles aſſerit de ipſa anima. *Quod igitur ſit vt eſſentia.* Incipit probare, quòd anima tripliciter ſit cauſa, & primum probat duobus argumentis, quòd ſit cauſa formalis, primo ſic. Illud, quod eſt cauſa ipſius eſſe, eſt eſſentia ipſa, & forma rei, anima eſt cauſa ipſius eſſe viuenti corpori, ergo eſt forma eius. Minorem probat ſic: Viuere eſt eſſe ipſius viuentis, anima eſt cauſa ipſius viuere, quare & ipſius eſſe. Ariſtoteles primum ponit maiorem, quando dicit. *Cauſa enim ipſius eſſe omnibus eſſentiis eſt.* In qua notandum eſt, Ariſtotelem apponere articulum & ſubiecto, & prædicato, quod ſignificat reciprocationē terminorum, ſi enim cauſa ipſa ipſius eſſe eſt ipſa eſſentia rei, etiam ipſa eſſentia eſt ipſa cauſa ipſius eſſe; cauſam autem ipſius eſſe intelligit eam, quæ dat rei eſſe ſpecificum, & eam conſtituit in ſuo eſſe, hæc autem eſt forma. Hinc colligimus, quòd materia non eſt pars eſſentiæ, ſeu quidditatis rei. cum Ariſtoteles per articulum prædicato appoſitum ſignificet ſolam formam eſſe ipſam rei eſſentiam.

TEXTVS XXXVII.

Ipſum autem viuere viuentibus eſſe eſt, cauſa autem, & principium horum anima. Amplius autem actus eius, quod potentia eſt ratio eſt. Manifeſtum autem eſt, quòd & cuius gratia cauſa anima, vt enim intellectus gratia alicuius facit, eodem modo & natura, & hoc eſt ipſius finis; huiuſmodi autem in animalibus anima, & ſecundum naturam. Omnia enim naturalia corpora animæ inſtrumenta ſunt, ſicut animalium, ſic & plantarum, tanquam gratia animæ exiſtentia. Dupliciter autem dicitur ipſum cuius gratia, & cuius, & cui. At verò & vnde primum, qui ſecundum locum motus anima eſt, nō omnibus autem viuentibus ineſt potentia hæc. Eſt autem & alteratio, & augmētum per animam, ſenſus enim quædam alteratio eſſe videtur: nihil autē ſentit, quod non habeat animam. Similiter autem & de augmento, & decremento ſe habet, nihil enim decrementum patitur, neque augmentatur naturaliter, niſi alatur: alitur autem nihil, quòd non communicet vitę.

PONIT in hoc textu, dum dicit. *Viuere autem viuentibus eſt eſſe.* Probationem minoris, eſt enim maior proſyllogiſmi. Deinde dicens, *cauſa autem, & principium horum animæ.* Ponit minorem tam ſyllogiſmi, quàm proſyllogiſmi, *horum* enim intelligit, id eſt ipſius viuere, & ipſius eſſe, anima eſt cauſa ipſius viuere, quæ eſt minor proſyllogiſmi, quare eſt cauſa ipſius eſſe, quæ eſt minor ſyllogiſmi probata. In illis autem verbis. *Viuere viuentibus eſt eſſe:* Notandum eſt, quòd viuere poteſt duo ſignificare, ſignificat enim ipſam operationem, vt ſæpè diximus, nam vita eſt operatio, ſignificat etiam ipſum eſſe ſpecificum rei viuentis, qui eſt effectus principalis ipſius formæ; primo enim rem conſtituit; ſecundo dat operationes, hoc in loco ſignificat eſse ſpecificum, nam de operatione eſſet falſa hæc propoſitio. Viuere viuentibus eſt eſſe, vt notat Sanctus Thomas in prima parte Summæ, quæſtione quinquageſimaquarta, articulo primo, & ſecundo, quare ſumitur hic viuere, prout dicit actum primum; ſic enim eſt ipſum eſse ſpecificum rei viuentis. Sic igitur ex eo, quòd anima eſt id, quo viuens habet ſuum eſse ſpecificum, & eſt viuens, oſtendit eam eſse formalem cauſam, & eſsentiam ipſius viuentis corporis, quæ probatio non eſt noua, quia ſuperius fuit fuſius explicata ab Ariſtotele in textu tertio, & quarto, deinde etiam diſtinctius in vigeſimoquarto, & eſt probatio ab effectu poſteriore, vt etiam in dictis locis notauimus, è quibus hic Ariſtoteles hanc rationem ſumit, nam eſse, & eſsentia videntur differre ſicut concretum, & abſtractum, abſtractum autem prius natura eſt concreto, & habet locum cauſæ formalis, nā albedo eſt for-

ma albi, id eſt ratio formalis, qua albũ eſt albũ. *Amplius, actus eius, quod potentia eſt, ratio eſt.* Affert ſecundam rationem ad probandum, quod anima ſit forma, quæ talis eſt, Actus, & perfectio materiæ habentis potẽtiam, eſt ratio, ideſt eſſentia & forma rei, anima eſt actus propriæ materię exiſtentis in potentia ad ipſum, ergo anima eſt ratio & forma. Patet autem, Ariſtotelem hic pro eodem ſumere formã, & eſſentiam, & rationem, id eſt definitionem, & quod quid eſt, quod etiam fecit in definitione animę vſq; ad decimum textum. Maior patet, quia illud, ꝙ adimplet potentiam materiæ, eſt actus, potentia enim reſpicit actum, actus autem eſt forma, & eſſentia conſtituens rem in ſuo eſſe ſpecifico. Minor clara eſt ex definitione animæ, & ex tota fere præcedenti parte; dictũ eſt enim, animam eſſe actum, & complemẽtum, ideoque ex ea, & corpore vnum fieri, quia vnũ fit ex potentia, & actu; & tota ratio clara eſt, quia illud idem, quod adimplet potẽtiam materiæ eſt forma rem conſtituens. Differt autem hæc ſecunda ratio a prima, quoniam illa ſumebatur a compoſito perfecto, hæc autem a compoſito imperfecto, & habẽte adhuc eſſe potentiale, materia enim hominis eſt homo imperfectus, & poteſtate homo, ergo illud, qđ eſt eius perfectio, ad quam eſt in potentia, eſt abſque dubio hominis forma: in prima autem ratione conſiderabatur, quod compoſitũ iam actuatum, & perfectum habet ſuum eſſe a forma; ideo paruum eſt harum duarum rationum diſcrimen, eſt enim officium formæ eſſe id, quo compoſitum iam perfectum dicitur tale, & eſt officium formæ facere id, quod eſt poteſtate tale, actu tale. *Manifeſtum autem eſt, quod & cuius gratia cauſa anima.* Probat, quod anima ſit etiam cauſa finalis, & primo loco ſumit ex ſecundo libro Phyſicorum hoc fundamentum fusè declaratum in calce eius libri. Natura quicquid agit, propter finem agit, & hoc etiam hic declarat a ſimili dicens, *vt enim intellectus gratia alicuius agit*, nobis enim, qui intellectum habemus, & per ipſum agimus, ſcilicet, per illum, qui dicitur intellectus practicus, notum eſt, & familiare, quod intellectus agit propter finem, nos enim ipſi intellectu agimus propter finem, per intellectum igitur tanquam nobis notiorem (quantum ad hoc, quod agit propter finem) Phyloſophus declarat naturam agere propter finem. Docuit autem in Textu octuageſimo primo ſecundi Phyſicorum, quod finis naturæ eſt ipſa forma, natura enim diſponit materiam propter receptionem formæ, & forma eſt illud, quod acquiſitum terminat operationem naturæ, ceſſat enim operatio naturæ acquiſita forma. Hoc iacto fundamento, Ariſtoteles ita ratiocinatur. Id, cuius gratia agit natura in productione animatorum, eſt finis ipſius naturæ, hoc eſt cauſa finalis eorum, quæ in tali productione fiunt a natura, at anima eſt huiuſmodi, id eſt, eſt illud, cuius gratia natura omnia facit in productione animatorum, igitur anima eſt finis naturæ, & cauſa finalis omnium, quæ in viuentibus a natura fiunt. Maiorem ponit Ariſtoteles iis verbis, *& hoc eſt ipſius finis*, ideſt, id, cuius gratia agit natura, eſt finis naturæ; hinc enim ſumitur maior prædicta in animantibus ſolis. Minorem ponit, cum inquit, *huiuſmodi autem in animalibus anima*. Omnia poſtea, quæ ſequuntur pertinent ad declarationem ipſius minoris. Maior ex fundamento iacto manifeſta eſt, ſed ad eius plenam intelligentiam notandum maximè eſt id, quod ſcripſi aliàs de cauſa finali in calce ſecundi libri mei de medio Demonſtrationis. Finis reſpectu efficientis dicitur mouere illud ad agẽdum, & dicitur cauſa finalis, non tamen eiuſdem efficientis, mouet enim finis efficiens primarium, & non eſt eius cauſa finalis, eſt autem cauſa finalis efficientis ſecundarij, & inſtrumentalis, ſed non mouet ipſum. Faber facit ſerram gratia inciſionis, inciſio mouet fabrum ad efficiendam ſerram, non mouet ſerram, & eſt cauſa finalis ſerræ non fabri. Nec tamen ſe mutuò conſequuntur, ſi quid enim eſt finis agentis primarij, illud ſtatim intelligitur eſſe cauſa finalis agentium ſecundariorum, quæ ipſius gratia fiunt: & è conuerſo, ſi eſt cauſa horum finalis, mouit etiam agens primarium ad eorum fabricationem. Sic igitur natura tanquam primarium agens facit materiam, vel ſaltem diſpoſitiones materiales propter receptionem formæ, vt in viuentibus facit organicas partes propter animam, tanquàm propter finem, qui mouit quidem naturam, ſed eſt cauſa finalis ipſius materiæ, id eſt, partium organicarum. Ariſtoteles igitur dicens, id cuius gratia agit natura, eſſe ipſius finem, intelligit vt mouentem ſed vt inde colligamus illud eſſe cauſam finalem eorum, quæ a natura aguntur propter formam. In propoſitione autem minore conſideranda ſunt illa verba ab Ariſtotele adiecta, *ſecundum naturam*; quorum puto hunc eſſe ſenſum. Natura agens propter finem, non ſemper finem illum aſſequitur, ſed quandóque impeditur, & ex eius actione fit aliquid, quod ab ipſa non intendebatur, ideoque fit quidem a natura, ſed nón ſecundum naturam, hoc eſt non ſecundum intentionem naturę, quare non eſt finis. Ariſtoteles igitur dicit, quòd anima non ſolum terminat operationes naturæ, ſed eſt etiam ſecundum naturam, ſic enim dicit, animam eſſe finem a natura intentum in productione animatorum. Deinde quando dicit, *omnia enim naturalia corpora*, declarat minorem, & declaratio clara eſt, ex iis, quæ modò diximus, & ſumitur etiam ex iis,

quæ

quæ dicta ſunt in primo libro de partibus animalium capite primo, & vltimo, vbi dictum eſt, quòd omnia ipſa animalium corpora ſunt inſtrumenta facta propter animam, quia diſtincta ſunt in varias organicas partes, quibus vt inſtrumentis anima vti debet. Volens igitur Ariſtoteles declarare minorem, quæ erat, quòd anima eſt finis naturæ, in productione animatorum, dicit corpora ipſa, id eſt partes corporeas organicas tam animalium, quàm plantarum eſſe inſtrumenta animæ, & facta a natura propter animam tanquam propter finem, vt nos modo dicebamus. Ideo aduertendum, ne in horum verborum constructione cum latinis erremus, qui dicunt omnia naturalia corpora tam animata, quàm inanimata eſſe propter animam, & ipſi aliquo modo inſeruiunt. Sed hæc non eſt mens Ariſtotelis, vt patet in Græcis verbis, intelligit enim naturalia corpora partes inſtrumentales animatorum, quia constructio ita eſt facienda. Omnia naturalia corpora, ſicut animalium, ita & plantarum ſunt inſtrumenta animæ tanquam gratia animæ exiſtentia; partes enim viuentium corporeæ propter animam ſunt tanquam propter finem, & ita anima eſt earum cauſa finalis, quia fuit finis mouens naturam ad talium corporum fabricationem. Cũ enim ſit prædita varijs potentijs, poſtulauit etiam varias inſtrumentales partes, quæ illis potentijs inſeruiant; Verba Græca ſunt καθάπερ τὰ τῶν ζώων οὕτω τὰ τῶν φυτῶν, quare articulus τὰ indicat hæc verba referri ad illa, πάντα τὰ φυσικὰ σώματα, & eſt res manifeſta. *Dupliciter autem dicitur ipſum cuius gratia.* Quia dixerat, animam eſſe finem, & ipſius gratia eſſe ipſa animatorum corpora, ſubiungit hic diſtinctionem finis eandem, quam attulit etiam ſupra in textu trigeſimoquinto. Finis duplex eſt, finis cuius, & finis cui, ſed cum non exprimat, vtro duorum modorum velit animam eſſe finem, id nobis conſiderandum relinquitur. Quicquid alij dicãt ego puto animam vtroque modo eſſe finem, cum & informet corpus, & vtatur corpore iam à ſe informato; quatenus enim informat eſt finis cuius, eius enim gratia diſponitur materia; quare omnis forma, quatenus eſt forma, eſt finis cuius; quatenus autem anima vtitur corpore informato, & ipſum corpus ad eam refertur vt inſtrumentum, non vt materia, eatenus anima eſt finis, cui: natura enim ipſi animæ tale inſtrumentum parauit, quo vteretur, finis enim cuius gratia inſtrumenta fabricantur, eſt operatio; finis autem, cui fabricantur, eſt ipſum operans, & vtens inſtrumentis illis, vt in viuentibus anima, & hoc tantum reſpexit hic Ariſtoteles. Operans autem, & vtens dupliciter dicitur, ipſum quidem animatum vt quod, anima verò vt quo ipſum operatur, & inſtrumentis vtitur, ideo vtrunque dicitur finis cui. Sed Auerroes in Commentario quædam dicit, quæ hac in re dubium faciunt; declarans enim hanc diſtinctionem finis, inquit, animam eſſe finem, cuius, reſpectu corporis accepti pro materia, totum autem compoſitum eſt finis, cui, reſpectu corporis, & animæ, eſt enim & anima, & corpus propter animatum tanquam finem cui. Hoc autem ſi verum eſt, non videtur anima eſſe finis cui, quia talis finis nõ poteſt dirigi in alium finem. Sed ſoluitur dubium, quia ſumit Auerroes animam vt formam, non vt vtentem, nam quatenus eſt forma, eatenus eſt finis materiæ, vt finis cuius, & vtraque pars eſt propter compoſitum, vt finem cui, finis enim agentis formam de materia educentis eſt generatio compoſiti, dum autem ſumitur anima vt vtens corpore animato, iam a ſe informato, hoc modo eſt finis cui, reſpectu partium inſtrumentaliũ, ita tamen, vt intelligatur vtens non vt quod, ſed vt quo, ſic enim non duo ſunt vtentia, ſed vnum, quod vtitur per vim animæ tanquam principium ſibi inſitum. Id quoque aduertendum eſt, quòd cum dicimus, corpus tanquam materiam dirigi in animam tãquam formam, & finem cuius, intelligimus animam cum tota ſua perfectione, hoc eſt operantem non otioſam; hic enim eſt finis naturæ in eductione formæ per generationem. Hoc dico ad excludendum errorem multorum, qui dicere ſolent operationem eſſe finem cuius gratia reſpectu animæ, & animam eſſe propter operationem, hoc autem apud Ariſtotelem nunquam comperiemus, operatio enim nũquam dicitur cauſa finalis reſpectu vtentis, ſed reſpectu inſtrumentorum, quibus vtitur ad operandum, anima enim ipſa ab Ariſtotele vocatur finis reſpectu materiæ, finis autem intelligitur quoddam perfectum, & abſolutum, non quid imperfectum, ideo anima cum omnibus ſuis operationibus eſt finis naturæ, & cauſa finalis materiæ, operationem verò, quæ eſt accidens, dicere cauſam finalem ipſius animę, vanũ omnino eſt; quia cauſa finalis debet eſſe quid nobilius eo, quod eius gratia eſt, anima tamen eſt ſubſtantia, proinde nobilior omnibus ſuis operationibus. *At verò & vnde primum, qui ſecundum locum motus, anima eſt.* Tandem probat Ariſtoteles, quòd anima ſit cauſa efficiens, nempe reſpectu operationum viuentis corporis, & quia ſolet effectricem cauſam vocare cauſam vnde motus, ideo probare nititur, quod anima eſt cauſa, & principium motus in corpore viuente, ſic enim patebit, eam eſſe cauſam efficientem. Primum quidem conſiderans motum principalem, qui eſt motus localis dicit animam in animalibus eſſe primum principium, huius motus, nam alia quoq; ſunt mouentia ſecundaria, & inſtrumentalia, vt mẽbra, & ſpiritus, ſed anima eſt motor primus.

Verum quia per motum localem non oſtenditur quod omnis anima ſit principium motus, ſed ſolum oſtenditur de ſenſitiua, ac de intellectiua, vtraque enim eſt principium motus localis in homine, in brutis autem perfectioribus ſola ſenſitiua, quoniam motus hic neque omnibus viuentibus competit, nec omnibus etiam animalibus, ideo Ariſtoteles pergit conſiderans alias ſpecies motus, & oſtendit, animam eſſe principium motus ſenſationis, quæ eſt alteratio quædam. (ſumitur enim hic ſenſus pro operatione, quæ dicitur ſenſatio) eſt autem alteratio, quia eſt quædam impreſſio qualitatis in organo ſenſus, licet ſit qualitas ſpiritalis, ideo cum hæc non ſit propriè dicta alteratio, Ariſtoteles dicit. *Quædam alteratio eſſe videtur*. Satis enim habet oſtendere, quod modo aliquo anima eſt principium etiam alterationis. Quòd autem huius motus principium ſit anima, manifeſtum eſt (inquit Ariſtoteles) per inductionem, nihil enim ſentit, niſi habeat animam, vt in ſingulis ſentientibus notare poſſumus. Ex hoc loco colligere poſſumus, quòd ſenſus non ſolum paſſiuè concurrit ad ſenſationem, vt Ariſtoteles in capite de ſenſu dicturus eſt, ſed etiam actiuè, quia non oſtenderetur, quòd ſenſitiua anima ſit cauſa efficiens ſenſationis, ſi ſentire eſſet ſolum pati, ſed oportet etiam animam actiuè concurrere, reuera enim ſentire eſt pati, quatenus organū animatum recipit ſpeciē, ſed eatenus eſt etiam agere, quatenus anima ſpeciem receptam iudicat, nam ſine iudicio non fit ſenſatio ſed hoc non eſt præſentis ſpeculationis. Sed quia per ſenſum non oſtenditur, quod omnis anima ſit principium motus; ſed quod ſola ſenſitiua de vegetali autem nondum probatum eſt, ideo tandem Ariſtoteles per tertiam ſpeciem motus, quæ eſt augmentatio, probat quod anima eſt principium motus, & hoc competit ſoli vegetali, quia augere eſt eius propria operatio, vt alibi dictum eſt. Quòd autem huius motus principium ſit anima, facile probat Ariſtoteles, & argumentatur a nutritione ad augmentationem, quia notius eſt de nutritione, quòd ſolis competat animatis, quàm de augmentatione, & inquit Quicquid augetur nutritur; non enim fit augmentatio, neque diminutio ſine nutritione, at nihil nutritur, niſi ſit viuēs, quod per inductionem manifeſtum eſt in omnibus, nam & animalia, & plantæ omnes eatenus nutriuntur, donec viuunt, poſt mortem non nutriuntur. Dicit autem Ariſtoteles, *augmentatur naturaliter*, ad excludendum augmentum impropriè ſumptum, quale eſt augmentum ignis, & corporum inanimatorum, hæc enim in hoc ſenſu non dicuntur augeri naturaliter, quia non a principio interno, natura enim eſt principium internum motus, ideo omnis motus, qui fit ab interno principio rei motæ, eſt motus naturalis, huiuſmodi eſt ſola augmentatio viuentium, illa verò, quæ eſt inanimatorum, non eſt naturalis hoc pacto, licet alio modo poſſit fortaſſe vocari naturalis, cum modo aliquo ſit operatio naturæ. Notant aliqui, Ariſtotelem hic oſtendere, quòd anima eſt cauſa effectrix operationum, nihil dixiſſe de intellectione, ſed ſolum nominaſſe nutritionē, augmentationem, ſenſum, & motum, quæ ad alias animæ partes pertinent, quod factum eſſe dicunt ad excludendum partem intellectiuam, de qua Ariſtoteles hic non loquitur, vnde colligunt; quòd etiam prius quando oſtendit, quod anima ſit forma non conſiderauit intellectiuam, ſed alias tantum animæ partes. Sed vana eſt hæc eorum conſideratio, quia merito Ariſtoteles hic non nominauit intellectionem, eſt enim operatio adeo ſublimis, & plena difficultatibus, vt nihil de ipſa dicere potuerit, qualis nam motus ſit, præſertim cum non fiat in organo proprio, proinde non videatur dici poſſe alteratio, quia nulla pars corporis afficitur, nec reali affectione nec ſpiritali. Hęc fuit cauſa cur intellectionis mentionem non fecerit, ſed non, quia partem intellectiuam excipere voluerit; immo eam cōplexus eſt, nam dixit, motum progreſſiuum fieri ab anima, in tertio autem libro in tractatu de potentia motiua docet motum in homine fieri non a ſolo ſenſu, ſed etiam ab intellectu, ergo etiam intellectus eſt cauſa motus, & ita per motum localem ſatis oſtenditur, quòd pars intellectiua eſt principium efficiens operationum. Adde, quod licet Ariſtoteles hic de omni anima hæc dicat, tamen occaſio huius ſermonis, ac ſcopus eſt anima vegetalis, de qua ſtatuere hoc fundamentum voluit, quod eſt cauſa efficiens nutritionis, & augmentationis, ideo poſtremo loco hoc dixit, quia erat eius principale conſiliū, & ita facit connexionem claram huius partis cum ſequente, in qua conſiderabit aliorum errores, qui non cognouerunt nutritionem, & augmentationem fieri ab anima. Nil igitur mirum, ſi de cęteris animæ partibus breuius, & obſcurius locutus eſt Ariſtoteles. Hoc autem, quod hic dicitur, animam eſſe cauſam in triplici genere cauſæ; dicitur etiam in primo capite primi libri de partibus animalium. Dubitatur etiam de eo, quod dixit Ariſtoteles, omnia animalium, & plantarum corpora eſſe inſtrumenta animæ; per hoc enim videtur partem intellectiuam excluſiſſe, cum in tertio libro dicat, hanc nullam habere organum proprium. Sed dicendum eſt, intellectum propterea non excludi, etſi enim non habet organum proprium, tamen inſeruiunt, ac miniſtrant ei omnia organa potentiarum organicarum, remotè igitur, & per potentias inferiores vtitur organis omnibus, ſed nullo proprio, ideo dicebat Auerroes in Commen-

tario

tario quinto tertij libri, quòd totum hominis corpus eſt inſtrumentũ ipſius intellectus, cum ipſe omnibus hominis partibus, & facultatibus, & toti hominis corpori imperet, & ita inſtrumentis vtatur non per ſeipſum, ſed per potentias inferiores.

TEXTVS XXXVIII.

Empedocles autem non bene dixit hoc, addens augmentum accidere plantis, deorſum quidem cum radicantur, propterea quòd terra ſic fertur ſecundum naturã, ſurſum autem propterea quòd ignis ſimiliter. Neque enim ſurſum, & deorſum bene accipit, nõ enim idem ſurſum, & deorſum omnibus, & ipſi vniuerſo, ſed vt caput animalium, ſic radices plantarum ſunt, ſi congruit inſtrumẽta dicere diuerſa, & eadem operibus.

DECLARATA veritate, quòd operationes prouehiunt ab anima, & inter eas nutritio, & augmentatio, hic Ariſtoteles ſe confert ad antiquorum errores refellendos, qui nutritionem, & augmentationem nõ in animam, ſed in aliam cauſam referebant; Incipit ab errore Empedoclis, quem in hoc textu, & trigeſimonono ſequente conſiderat, ac reijcit. Empedocles dicebat, cauſam augmentationis in plantis non eſſe animam, ſed naturalem motum elementorum, cum enim planta ex elementis conſtet, terra, cum ſit grauis, inferam plantæ partem petens; nempe radicẽ, eam nutrit; ignis verò, qui leuis eſt, ad ſuperam partem aſcendens, eam nutrit, ſcilicet ramos, & folia. Hanc ſententiam Ariſtoteles carpit in duobus. Primo in hoc textu, altero in ſequente. Hic illi obijcit, quòd non bene acceperit in plantã ſuperam, & inferam partem dicens radices eſſe partẽ inferiorem, & ramos ſuperiorem, hoc enim inquit Ariſtoteles falsũ eſſe, cum potius è contrario ſeſe res habeat, radix enim eſt ſuperior pars, rami verò pars inferior. Errorem autem Empedoclis, inquit Ariſtoteles, ex eo proceſſiſſe, quòd putauit ſurſum, & deorſum eadem regula iudicari in ſingulo corpore animato, ac in mundo vniuerſo, vt illud dicatur ſuperius, quod a centro mundi remotius eſt, & illud inferius, quod eidem centro propinquius eſt, ſic enim vtique radix eſt inferior pars in planta; attamen non eadem ratione hæ differentiæ ſtatuẽdæ ſunt in mundo, ac in ſingulo viuente, in mundo enim ſumuntur in centro, & circumferentia, in viuente autem non a centro, ſed a ſumptione alimenti, illa enim pars eſt dicenda ſuperior, ex qua ſumitur nutrimẽtum, quare radix in planta eſt pars ſuperior, rami verò pars inferior, quod probat Ariſtoteles argumento ſumpto ab animalibus Caput animalis vocamus partem ſuperiorem, quia ab ea ſumitur alimentum, etiamſi in animalibus brutis hæc non omnino ſuperior ſit reſpectu mundi, cum prona incedant; quoniã igitur inſtrumenta ſunt dicenda diuerſa, uel eadem ex operationibus, quæ ſunt illorum fines, neceſſe eſt, vt, ſi eadem inſpicitur operatio in animali, & in planta, inſtrumentorum quoque eadem ſit appellatio, atqui in planta, & in animali eadem inſpicitur nutritionis natura, & ſumptio alimenti, ergo ſicuti pars animalis, a qua alimentum ſumitur, vocatur ſuperior, ſic etiam radix plantæ vocanda eſt pars ſuperior proportione reſpondens capiti, quia ex ea alimentum ſumitur, pars verò oppoſita inferior. Sciendum hic eſt, quòd cum quatuor ſint potentiæ animæ, quæ diſtinguunt gradus animatorum, ex tribus ſumuntur ſex differentiæ poſitionis in viuentibus. Nam ex parte intellectiua, cum non ſit organica, nulla poteſt differẽtia poſitionis deſumi; in tribus autem reliquis, quomodo res ſe habeat, docet Ariſtoteles in quarto capite libri de inceſſu animalium. A potentia vegetali ſumitur appellatio, ac diſtinctio ſuperioris & inferioris, cum enim communis eius operatio ſit alimento uti, ex hac iudicamus ſurſum, & deorſum, ubi enim ſumitur alimentum, ibi dicimus ſurſum tam in planta, quàm in animali, deorſum verò in his habet aliquam differentiam, nam in animali eam partem vocamus deorſum, per quam excrementa emittuntur, quæ etiam ſuperiori parti oppoſita eſt, at in planta ex ſola oppoſitione fit appellatio inferioris partis, non ex emiſſione excrementi, quia plantæ non habent excrementa, ſumunt enim a terra alimẽtum ita præparatum, ut ſtatim ſit aptum uerti in ſubſtantiam, quare cum nulla fermè elaboratio fiat, hoc eſt ſegregatio vtilis a non vtili, non fit excrementum, vel ſi quod fit, id modicum eſt, & per ramos, & folia diſperditur; animalia verò ſumunt alimentum non præparatum quare ipſum multifariam præparare coguntur, in ore, in ventriculo, in hepate, in corde, in ſingulis mẽbris, ideo neceſſe eſt multa generari excrementa, quę in-

temerè conſumi,& diſperdi omnia no poſſunt, ſed per aliquam partem enutrienda ſunt. A ſenſu autem iudicamus partem anteriorem,& poſteriorem; illam enim anteriorem vocamus in qua vigent ſenſus, oppoſitam vero illi poſteriorem. Tandem ex motu diſcernimus dextrũ a ſiniſtro; dexteram enim partem vocamus illam,a qua fit initium localis motus,oppoſitam vero ſiniſtram. Hinc fit, vt plantæ duas tantũ habeant differentias poſitionis,ſurſum,& deorſum,nõ alias quia non habent motum, neque ſenſum; Zoophyta vero habent ſurſum,deorſum,ante,retro; at dextrum, & ſiniſtrum non habent,cum non habeant motum. Patet igitur,quòd in viuentibus aſſignandæ ſunt hæ differentiæ ex ipſamet viuentium natura, non ex relatione ad vniuerſum, hoc eſt ex ſitu, quem habent viuentis partes inter ſe, non ex ſitu reſpectu vniuerſi ſic enim etiam in ſecundo lib. de Cęlo aſſignauit Ariſtoteles Cęlo has differentias ex conſideratione propriæ naturæ, & ſuarum partium inter ſe comparatione, ideo ſurſum dixit eſſe antarcticum polum,arcticum verò deorſum,ſed non reſpectu centri mundi. Ideo nec animalis dextram partem vocamus illam,quæ ſpectet dextram cęli,vel alterius animalis,ſed ſolum ſecũdum propriam illius ſtructuram,& habitudinem ſuarum partium. Hic igitur fuit primus error Empedoclis qui radicem dixit eſſe partẽ inferiorem plantæ, quod falſum eſt, quoniam ex operatione propria radicis iudicamus eam eſſe ſimilem capiti animalis,& ita eſſe partem ſuperiorem.

TEXTVS XXXIX.

Ad hæc autem quid eſt quod continet, quæ in contraria feruntur, ignem & terram? diſtrahentur enim niſi aliquid erit prohibens. Si verò erit, hoc eſt anima, & cauſa augendi, & alendi.

CARPIT Ariſtoteles Empedoclem in altero, quod ad propoſitum magis pertinet,nempe in eo, quod ponebat cauſã augmentationis in planta eſſe naturalem motum elementorum,& aduerſus eum ita argumentatur,ſi dogma hoc verum eſſet, oporteret elementa,quæ ſunt in planta,ſeparari ab inuicem,& ſingula petere propria loca,& ita plãtam diſſolui;at hoc falſum eſt,quia planta ſemper nutritur,& augetur,& diutiſſimè ſeruatur, ergo falſum eſt,quòd motus elementorum ſit cauſa augmentationis in planta. Patet conſequentia quia ſi ignis in planta aſcendit ad ſupera,terra verò ad infera deſcendit,ad augendas diuerſas partes plantæ, deberent ab inuicẽ hęc elementa ſeparari, cum tendant ad contraria loca, idque omnino neceſſarium eſſet, ſi nihil eſſet,quod ea cohiberet, ac coerceret, ne ſepararentur. Quoniam igitur falſum eſt conſequẽs, quia non ſegregantur ab inuicem, neceſſe eſt in planta aliquid eſſe ea continens, & eis imperans, hoc autem non poteſt eſſe niſi anima, quoniam igitur anima imperat potentiis elementorum,& prohibet ne ſeparentur,ipſa erit cauſa auctionis plantæ,non uires elementorũ, quæ nullum ibi imperium habent,ſed obediũt imperio animæ,tenent enim locum materiæ, anima verò formæ,forma autem materiam cõtinet,& moderatur,nõ materia formam,quod videmus clarè in motu animalium,in animali enim eſt propenſio elementi dominantis ad deſcendendum quia eſt à prædominio graue, anima tamen ſeparat hanc inclinationem, nec ſinit corpus animalis cadere, imo imperat animal quandoque aſcendere. Sic etiam in nutritione,& augmentatione facit,nam alimentum graue non minus ad ſupernas partes mittit, quã ad infernas, & ſpiritus vitales, qui leues ſunt, non minus ad infernas partes mittit, quàm ad ſupernas. Iure itaque Ariſtoteles reprehendit Empedoclem,qui dominium operationum in plantis attribuit materiæ, non formæ, cui ſunt attribuendæ.

TEXTVS XL.

Videtur autẽ quibuſdam ignis natura ſimpliciter cauſa nutritionis,& augmentationis eſſe,etenim ipſe videtur ſolus corporum aut elementorum ali, & augmentari; vnde & in plantis,& in animalibus putabit vtique quis hunc eſſe id, quod operatur.

CONFVTATA opinione Empedoclis, tranſit Ariſtoteles ad conſiderandam ſententiam aliorũ quorundam, quam in hoc textu proponit,ac declarat,deinde in ſequente reprobabit. Putabant illi, cauſam nutritionis, & augmentationis eſſe non elementa omnia, ut Empedocles,ſed ignem ſolum. Inquit autem, *ſimpliciter cauſa*, ad ſignificandam cauſam principalem

principalem, quę à nulla ſuperiore coerceatur, nam ipſe in ſequenti textu teſtabitur, ſe nõ negare ignem eſſe cauſam ſecundariam, & inſtrumentalem, animam uerò principalem, penes, quam ſit imperium nutritionis, & augmentationis. Sed illi non ponebant ignem, ſeu calorem eſſe inſtrumentum animæ, ſed ſimpliciter cauſam, ideſt primam cauſam, non coercitam ab alia cauſa principaliore. Quando autem inquit, *Etenim videtur ipſe ſolus corporum, aut elementorum*, adducit rationem, quę illos mouet ad ita ſentiendum, hæc autem fuit, quia videbant ſolum inter elementa ignem nutriri, & augeri, alitur enim rebus combuſtilibus, & eis augetur, quòd in aliis elementis fieri non uidemus, nõ enim habent tãtam actiuitatem, quantã ignis, ut poſſint ſtatim ea quæ apponuntur uertere in ſuam naturam, cum igitur plantæ, & animalia ex quatuor elementis conſtent, uidetur ſolus ignis eſſe cauſa, ut uiuentia augeantur, & nutriantur, cum ſolus inter elemẽta nutriatur, cætera enim elementa non poſſunt eſſe cauſa, cum ipſis ſecundum ſe nutritio, & auctio nõ competant. Quando autem dicit Ariſtoteles, *Solus corporum, aut elementorum*, dictio *aut* correctiua eſt, ſeu declaratiua, non enim omnino ſolus inter corpora augetur ignis, cũ etiam corpora uiuentia augeantur, ſed ſolus inter corpora ſim plicia, quæ elementa dicuntur, proinde ergo eſt, ac ſi dicat, ſolus corporum, ideſt ſimplicium. Notandum hic eſt, quòd licet ſecundum apparentiam uideatur ſolus ignis inter elementa ali, & augeri, tamen eadem auctio, & nutritio ſecũdum rei ueritatem competit omnibus elementis, licet non ita uideatur, eaque eſt impropriè dicta, quia propriè ſola uiuentia nutriuntur, & augentur. Videmus autem etiã aquam per appoſitionem aquę maiorẽ fieri, & aerem per appoſitionem aeris, quæ non eſt niſi iuxtapoſitio, huiuſmodi eſt etiam augmẽtatio ignis, generatur enim nouus ignis. & apponitur alteri igni, hoc tantùm intereſt, quòd nouus ignis eſt genitus ab illo altero igne vertente materiam in ignem, quod aqua non facit, uel ſaltem non ita cito, ut ignis. & hoc facit hanc apparentiam, quod ſoli igni competat augmentatio, quia uidetur ab ipſa ignis natura uerti combuſtibile in ſubſtantiam. hoc tamen faciunt etiam alia elementa, licet non ita cito, ſed ſaltem poſt longum tempus, omnia enim ſunt actiua, licet minus, quàm ignis, & illa auctio, tam in igne, quàm in aliis eſt ſolum appoſitio, quia deſunt illi conditiones ueræ augmentationis declaratæ ab Ariſtotele in primo libro de generatione.

T E X T V S XLI.

Hic autem concauſa quidem quodammodo eſt, nõ tamen ſimpliciter cauſa, ſed magis anima; ignis enim augmentum in infinitũ abit, quouſque fuerit cõbuſtibile, natura autem conſtantium omnium terminus eſt, & ratio magnitudinis, & augmenti, hæc autem animæ ſunt, ſed non ignis, & rationis magis, quam materię.

EXPENDENS Ariſtoteles illorum opinionem, declarat in quo ſenſu admitti poſſit, & in quo ſenſu ſit falſa, & inquit: Si intelligamus, ignem eſſe cõcauſam quodammodo nutritionis, ideſt inſtrumentum cauſæ principalis, ſententia vera eſt, calor enim eſt cauſa nutritionis, non tamen primaria, ſed gubernatus, & coercitus ab anima. Dicit, *quodam modo*, ad ſignificandum, quòd ignis non eſt ita concauſa ipſi animæ, vt ſit æqualis virtutis, & ad nutritionem æquali imperio cum anima cõcurrat, ſed ut illi ſubiectus, & ut eius inſtrumẽtum: Deinde quando dicit, *Non tamen ſimpliciter cauſa*, ponit ſenſum falſum eius opinionis, ſi namque intelligant ignem eſſe ſimpliciter cauſam, ideſt primariam cauſam nutritionis, falſa eſt eorum ſententia, quia non ignis, ſed anima eſt cauſa primaria, quod Ariſtoteles ita probat: Auctio ignis procedit in infinitum, dummodo habeat cõbuſtibile, quo augeatur, ſed animatorum auctio non procedit in infinitum, terminatur enim ad certam quãtitatem, ergo auctio animatorum non eſt ab igne, ſed potius ab anima, anima enim regit potentiam ignis, nec permittit ignem operari ſecundum eius totam potentiam, quod quidem multis quoque artificibus contingere uidemus, qui vtuntur igne, ut ad liquafaciendum aurum, vel comburendum aliquid, non enim permittunt, ignem agere, quantum agere poteſt, ſed regunt, ac limitant eius actionem ad certos uſque terminos, determinatio enim fit ab agente principali, non a ſecundario, & inſtrumentali, quod indefinitum eſſe ſolet. Serra poteſt ſecare omnia ligna, neque habet ullum terminum ſuæ operationis, ſed artifex ſecans præſcribit ei certum terminum, quouſque debeat ſecare. Sic igitur augmentatio animatorum non fit ab igne, quia terminata eſt, ignis autem nullos ſibi terminos pręſcribit in ſua augmentatione, fit ergo ab anima, & rationabiliter, quia elementa in mixto habent locum materiæ, anima verò formæ, terminatio autem, limitatio, & regimen debet tribui formæ, non materiæ. Hæc

eſt

eſt (ut ego puto) Ariſtotelis ratio, ſed eſt difficultas maxima in expoſitione verborum, ſunt enim in contextu duo dicta, quæ inter ſe pugnare videntur. Vnum eſt: Auctio ignis procedit in infinitum, dummodo habeat combuſtibile; Alterum eſt: Omnium natura conſtantium terminus eſt, & ratio magnitudinis, & augmenti, ex hoc enim ſecundo ſequitur, quod etiam ignis habet terminos ſuæ magnitudinis & ſui incrementi, cum ſit corpus natura conſtans, quomodo ergo per primam propoſitionem dicitur incrementum ignis procedere in infinitum? Auerroes, Ioannes Grammaticus, Aegidius, & Albertus, limitant ſecundam propoſitionem, ut ſolum intelligatur de animatis, non de omnibus corporibus natura conſtantibus, vt Ariſtoteles dicat, omnium natura conſtantium propriè augmentabilium (hæc autē ſunt ſola animata) terminus eſt magnitudinis, & augmenti: ſic autem tollitur contradictio, quia ſub ſecunda propoſitione ignis non continetur. Remanet tamen difficultas in prima propoſitione, quomodo ignis poſſit augeri in infinitum, cum mundus ſit finitæ magnitudinis, nec detur moles aliqua infinita. Hanc Latini ita ſolunt. Si ignis conſideretur ſecundū ſe, & ſecundum propriam naturam, ei non repugnat in infinitum augeri, dummodo ei ſubminiſtretur cōbuſtibile: ſed ratione ordinis vniuerſi hoc impoſſibile eſt, quia datur certa quantitas ignis, qua non datur maior; Hoc eſt, ſecūdum potentiam Logicam poteſt ignis augeri in infinitam, quia ſecundum eius propriā naturam id ei non repugnaret, at repugnat naturæ vniuerſali, quæ ob id etiam prouidit, ne ſemper haberet combuſtibile, hic enim vocatur combuſtibile id tantum quod facile in ignem verti poteſt, res autem aliæ præter ignē, præterquam quod omnes habent molem finitam, non poſſunt etiam dici cōbuſtibiles, quia natura fecit virium æqualitatem in elementis, quare alia reſiſtunt igni. Aduertendum tamē, quòd primaria ratio, cur ignis non in infinitū augeatur, non eſt aſſignanda ipſe defectus materiæ cōbuſtibilis, vt aliqui Latinorū aſſignāt, ſed potius intentio naturæ vniuerſalis, cui hoc repugnat, ideoque non dedit ei materiam cōbuſtibilem infinitam. Sed poſteriores omnes hanc Latinorum ſententiam impugnant, primo, non admittunt illam expoſitionem ſecundæ propoſitionis, quòd omnium natura conſtantium intelligamus animatorum; dicunt enim, Ariſtotelem vniuerſaliter loqui, & omnia naturalia corpora complecti etiam ignem, omnia enim ſunt naturalia corpora, ut dicitur in principio ſecundi Phyſicorum, & aliis in locis. Confirmāt authoritate Ariſtotelis primo Phyſicorum trigeſimoſexto, vbi diſputans contra Anaxagoram dicit, omne corpus naturale habere determinatam magnitudinem in maximo, & in minimo, neque de animatis tantum ibi loquitur, ſed vniuersè de omnibus, vt ibi patet. Addunt etiam rationem: quia quodlibet naturale corpus habet propriam formam, at formæ eſt terminare, ergo omnis forma requirit propriam quantitatem terminatam, nec poteſt ſtare cum infinita mole. Hinc colligunt etiam expoſitionem primæ propoſitionis falſam eſſe, quia dicebant Latini ignem ſecundū propriam naturam poſſe in infinitum augeri; at (dicunt iſti) dicere ſecundum propriam naturam, eſt dicere ſecundum propriam formam, huic autem repugnat infinitudo, licet materiæ nō repugnaret, quare Latini id, quod conuenit materiæ, attribuunt formæ. Igitur poſteriores omnes in hoc conſentire vidētur, quòd omnia natura conſtantia hic debeant vniuerſaliter accipi, etiam pro elementis. Vt autem contradictionem tollant, nituntur limitare primam propoſitionem Ariſtotelis, quod faciunt variis modis, vt legere poſſumus apud Ioannem Gandauenſem hic; & apud Zimarā in Theoremate ſexto, & in aliorum multorū ſcriptis, quæ circumferuntur; Duo autem ſunt modi præcipui, unus Zimaræ in loco prædicto, alter Gandauenſis, Zimara dicit, quòd quando Ariſtoteles inquit, ignem aptum eſſe augeri in infinitum; non ſumit ignem, vt per ſe ſubſiſtē tem, tanquam naturale corpus, ſed ut naturam animati corporis una cum aliis elementis; quā ſententiam etiam quidam recentior ſequitur, dicens infinitudinem conuenire materiæ, finitudinem uero formæ, ideoque ignem, quatenus ſecundum ſe conſideratur, ut corpus natura conſtans, determinatam habere quantitatē, quam nō poteſt excedere; ſed quatenus in corpore animato habet locum materiæ, ipſi quatenus materiæ non repugnaret creſcere in infinitum, ſed cohibetur ab anima. Hæc tamen ſententia non uidetur probanda, quia reuera manifeſtum per ſe eſt, Ariſtotelem hoc dicere de igne per ſe conſiderato, nō autem in miſtione; inquit enim, ignem eſſe aptum augeri in infinitum dum habet combuſtibile, hoc autem non conuenit igni exiſtenti in miſtione, is enim non comburit, ſed manifeſtum eſt id competere igni per ſe ſubſiſtenti. Nec poteſt aliud Ariſtoteles intelligere, quia ſumit hoc tā quam manifeſtum; non eſt autem manifeſtū niſi de igne ſeparato, & Ariſtoteles argumentatur ab igne ſeparato, ad ignem, qui eſt in miſto, ut uis argumenti in hoc conſiſtat. Eadem eſſe debet natura ignis in miſto, & extra miſtū, ergo ſi in miſto eſt cauſa prima augmentationis, deberet augere in infinitum, quia etiam per ſe ſubſiſtens creſcit in infinitum, dum habet combuſtibile, ſic enim Ariſtoteles argumentatur de noto ad ignotum. Confirmatur: quia etiam illi antiqui hoc argumento utebantur, nam ex natura ignis ſeparati, qui maximè om

nium

niſi uidetur augeri, argumentabantur de igne, qui eſt in miſto animato, & in eum referebant cauſam auctionis ipſius animati corporis. Patet igitur, Ariſtotelem dicentem ignem poſſe augeri in infinitum, loqui de igne per ſe ſubſiſtente, quare prædicta cõtradictio adhuc viget. Gandauenſis autem fatetur quidem Ariſtotelem de igne ſeparato dicere, quod poteſt creſcere in infinitum, ſed dicit eum loqui de igne non ſecũdum propriam naturam, ſed reſpectu magnitudinis corporum animatorum. Quod enim ignis ſecundum ſe poſſit in infinitũ creſcere, hoc dicit eſſe mendacium, ſed dicitur augeri in infinitum reſpectu magnitudinis oĩum animatorũ quatenus poteſt augeri ſupra quantitatem cuiuslibet animati corporis; data enim maxima viuentis quantitate, vt Elephantis, vel piſcis, vel magnæ arboris, ignis poteſt augeri ad maiorem molem, dummodo habeat combuſtibile. Hæc quoque expoſitio mihi videtur parum conſona verbis Ariſtotelis, qui abſolutè dicit, ignem eſſe aptum augeri in infinitum, dum habet combuſtibile, nec vllam facit comparationem cum quantitatibus animatorum. Nec videtur etiam ſatis propria, nec congrua locutio augeri in infinitum pro eo, quod eſt excedere omnem animatorum quantitatẽ, ſed propriè ſignificat augeri ſupra quamlibet datam quantitatem, ſiue alienam, ſiue ſuam; quocunque enim dato igne, videtur dari poſſe maior per additionem combuſtibilis. In hac igitur amplitudine uidetur ſumendum dictũ Ariſtotelis præſertim cum hi omnes dicant, alteram propoſitionem Ariſtotelis, proferri cõmuniſſimam de omni corpore natura conſtãte, non de animatis ſolum. Ego puto primã ſententiam Latinorum, & Auerrois de ſenſu ſecundæ propoſitionis veriſſimam eſſe, videlicet, quod Ariſtoteles dicens omnium natura conſtantium terminos eſſe magnitudinis, & augmenti, loquatur de ſolis animatis; dicit enim terminos eſſe augmenti, & augmentum propriè ſumptum ſolis competit animatis, ignis autem augmentum non uocaret Ariſtoteles ſimpliciter augmentum, ſed augmentũ ignis, ſicuti cadauer non uocatur homo, ſed homo mortuus. Clarius etiã hoc ſignificant ſequẽtia uerba, cũ Ariſtoteles ait: *Hæc autẽ animæ ſunt*, hæc idest terminus, & ratio magnitudinis & augmenti ab anima ſunt, aſſerit ergo de ſe ſolis animatis eam propoſitionem protuliſſe. Præterea notanda eſt dictio aduerſatiua, quando Ariſtoteles dicit: *Natura autem conſtantium*, prius enim de igne loquens, dixerat eius augmentum in infinitum procedere, poſtea ſubiungit, & natura conſtantium, quare contradiſtinguit natura conſtantia ab igne, nec ſub ſecunda propoſitione vult ignem cõtineri; ideo verba Ariſtotelis cõſiderans Zimara in illo texto, Theoremate, uidetur ſuam ſententiam correxiſſe; inquit enim Ariſtotelem vniuerſè de omnibus naturalibus corporibus dicere, quòd habent terminum ſuæ magnitudinis, & augmenti, ſed in margine libri legitur additio ab eo facta, qua dicit illam propoſitionem Ariſtotelis ſolere accipi quidem ut vniuerſalem in omnibus naturalibus corporibus, attamen id eſſe præter mentem Ariſtotelis, qui eam protulit de ſolis animatis, ut eius verba declarant. Sed quamuis hi in hoc bene ſenſerint, quod ſecunda propoſitio Ariſtotelis ſit intelligenda de ſolis animatis, tamen nec huius, nec alterius propoſitionis ſenſum, vel ipſorum aliquis, uel aliorum aſſecutus eſt, hoc enim intellecto, vt mihi videtur, omnis hac in re difficultas tollitur. Ariſtoteles facit ſyllogiſmum in ſecunda figura, cuius maior eſt prima propoſitio, ſecunda uerò minor, negando enim de augmento ignis medium terminum; quem affirmat de augmentatione viuentium, concludit augmẽtationem viuentium non eſſe ab igne. Dico igitur maiorem propoſitionem, quæ eſt, augmentum ignis ali in infinitum, donec habet cõbuſtibile, non ita eſſe intelligendam, quòd ignis ſeu ſecundum potentiam naturalem, ſeu ſecundum potentiam Logicam poſſit in infinitum creſcere, quicquid enim de hoc ſit, Ariſtoteles hoc non conſiderat, ſed ſolum dicit, quòd non ceſſat augmentum ignis donec habet cõbuſtibile. Vtar exemplo clariori, ſi quis dicat, te ſemper amabo, falſa eſt propoſitio abſolutè prolata, idest ſumendo ſemper pro tempore perpetuò, quia ille non viuet perpetuò, poteſt tamen eſſe vera cum hac limitatione, te ſemper amabo, donec uiuam, ſic enim non ſignificatur tempus æternum, ſed ſola perſeuerantia dilectionis durante uita, & totalitas uitę meæ. Non habent igitur eundem ſenſum hæ duæ propoſitiones, te ſemper amabo, & te ſẽper amabo, dum uiuam, cum una ſit uera altera falſa: ita Ariſtoteles non dicit abſolutè, qđ ignis augeatur in infinitum, fortaſſe enim hęc eſſet falſa, ſed addit hanc limitatiõnẽ, donec habet cõbuſtibile, quare nil aliud ſignificat, quã perſeuerantiam incrementi præſente combuſtibili, ſeu totalitate illius temporis quo illi alimentum ſuppeditatur, quæ in igne manifeſta eſt, & omni dubio caret, quoniam non terminatur crementum ignis, dum habet combuſtibile, ſed ſolum deficiente combuſtibili. In eodem ſenſu eſt intelligenda propoſitio minor, videlicet, augmentatio corporum natura conſtantium, idest animatorum, terminatur etiã dum alimento vtuntur; viuentia enim poſtquã deſierunt augeri, alimento diutiſſimè uti non poſſunt, idest non toto tempore, quo illis ſuppeditatur alimentum, perſeuerant augeri, unde ſequitur in Ceſſare, ergo animatorum augmentum nõ eſt ab igne; vel in Cameſtres hoc pacto. Augmentum ignis perſeuerat ſemper, donec

donec habet combuſtibile, quod eius pabulũ & alimentum eſt; viuentium autem augmentatio non perſeuerat, donec vtuntur alimento, ergo viuentium augmentatio, non eſt augmẽtatio ignis, ſeu non eſt ab igne, ſed eſt ab anima, quæ eſt forma, & habet imperium omniũ operationum, quæ fiunt in ipſo viuente corpore. Secundum hanc expoſitionem non eſt opus diſputare, an ignis poſſit in infinitum augeri, cum hoc ſit à præſente loco penitus alienum. Quòd ſi quis petat, quid ego hac in re ſentiam, credo poſſe defendi opinionem illorum, qui dicunt, eſſe quidem impoſſibile abſolutè loquendo, quia natura vniuerſalis, & ordo vniuerſi repugnat; eſſe tamen poſſibile igni, quatenus eſt ignis ſecundum potentiam Logicam. Non eſt enim eadem ratio de animatis, & de inanimatis, animata enim ſunt organica, & ad vſum organorum, & ad edendas varias operationes requirunt certam quantitatem intra quoſdam terminos quadam latitudine comprehenſos, ita vt ſecundum propriam naturam, nec poſſint maiorem, nec minorem habere quantitatem, ſi viuere debeant; inanimata verò non ſunt organica, nec ullam certam figuram, certamue quantitatem poſtulãt, ideo non video, cur quocunque igne dato poſſit ei repugnare, quòd detur maior. Argumenta verò, quæ aduerſus hanc ſententiam a poſterioribus adducuntur, facilè ſolui poſſunt. Ad primum, cum dicunt, Ariſtotelem vniuerſaliter loqui dicendo omnia naturalia corpora, dico Ariſtotelem ſeipſum interpretari ſequentibus verbis, quæ indicant ipſum non ſignificare niſi animata. Ad Ariſtotelem autem in textu trigeſimoſexto primi Phyſicorum dico, clarũ ibi eſſe, quod Ariſtoteles ſumit argumentum a ſolis animatis, ab animali enim argumentatur ad partes animalis; Totum animal habet determinatam quantitatem in maximo, & in minimo, ergo etiam partes animalis, ut caro, & os; de elementis autem patet, quòd ratio illa non haberet locum. Et quamuis Ariſtoteles ibi diſputet contra Anaxagoram uniuerſaliter loquentem de omnibus rebus quæ commiſtę erant in illo Chaos, tamen Ariſtoteli ſatis eſt, ad deſtruendam poſitionem vniuerſalem probare hanc particularem, aliqua ſimilaria habẽt maximum, & minimum, hoc enim facilè oſtẽditur de ſingularibus, quæ ſunt partes animatorum ſumpto argumento a toto ad partes. Sed præterea dico, quòd etiam concedendo, quòd mens Ariſtotelis ibi ſit, vt id, quod probat de carne, intelligatur de omnibus, etiam de Elementis, quod habeant maximam, & minimã quantitatem, hoc tamen non repugnat ſententiæ noſtræ. Nam & nos fatemur, ſingulum elementum habere maximam quantitatem, qua maior non datur, licet enim hoc non ſit ex ipſa propria elementorum natura, ſed ex ordine vniuerſi, & ex natura vniuerſali, hoc nihil refert, ſatis enim eſt, ſi aſſeramus maximam quãtitatem in ſingulo elemento, quæcunque huius cauſa eſſe dicatur, res enim ibi attenditur, non cauſa; & ſatis eſt ſi ſecundum potentiã naturalem id, quod dicit Ariſtoteles, confiteamur, licet negemus ſecundum potentiam Logicam, quia hunc ipſe ibi non conſiderat, proinde id negare ſecundum potentiam Logicam non officit ſententiæ Ariſtotelis. Ad illam demum rationem, cum dicunt, formæ eſt terminare, ergo non poteſt eſſe de ratione formæ ignis, quòd ſit augmentabilis in infinitum, dico nullam eſſe iſtam conſequentiam, non enim ponimus dari ignem actu infinitum, neque potentiam, vt acquirat quantitatem infinitam, hoc enim impoſſibile eſt; ſed dicimus, ꝙ data quacunque ignis quantitate, nõ repugnaret igni ſeruari ſub maiore, dummodo ordo vniuerſi id pateretur. Sic autem dicimus, ignem ſemper terminari certa quantitate quantuſcũque ſit, & illa terminatio ſit a forma ignis, ſiue ſit maior ignis, ſiue ſit minor; ſed hæc forma vt imperfecta uidetur habere conditionẽ quãdam mediam inter formam perfectiorem quę eſt anima, & materiam primam; forma enim corporis animati dat quantitati terminum, & certum terminum cum quadam tamen latitudine; forma verò elementi dat quantitati terminos, ſemper enim forma terminat, at non dat terminos certos, quia ſtare poteſt, cum quibuſcunque, materia autem nec certum aliquẽ terminum dat, nec omnino terminum. Quod igitur forma ignis det igni aliquem terminum quantitatis, id facit, quia eſt forma: quòd autẽ non magis hunc, quam illum, id prouenit ex eius imperfectione. Aliqui etiam è contrario argumentantur aduerſus illud, quod diximus, naturam vniuerſalem poſtulare ſummã ignis quantitatem, qua non detur maior, & dicunt: Supponamus ignem habere maximam quantitatem, quam ſecundũ ordinem uniuerſi habere poſſit, ei apponatur palea, combureтne illam, an non comburet? Dicere, quòd non cõburet uanum eſt, nam agens naturale a nullo impeditum, appropinquatum patienti diſpoſito, neceſſe eſt ut agat; itaque ſi comburet, fiet ignis maior maximo. Sed hęc eſt cauillatio manifeſta, nec bene ad eam reſpondent illi, qui dicunt, quòd non comburet paleam; hoc enim eſt omnino abſonum rationi. Ego verò dico, quòd comburet, nec ob id ſequetur, dari ignẽ maiorem maximo, tum quia hæc additio eſt inſenſibilis, & nullam prorſus comparationẽ habet cum toto igne; tum etiam quia nunquã ceſſat mutua tranſmutatio elementorum inter ſe, ideo ſi igni maximo fiat additio non ſolum parui ignis, ſed etiam notabilis quantitatis, fit in alia parte mundi corruptio alicuius partis ignis, adeo ut totum elementum nun-

quam

quam excedat illam quantitatem, quæ maxima eſſe ſtatuitur, certum enim eſt, hac viciſſitudine elementa ſeruari, alicubi enim nunc eſt æſtas, & generatur plurimum ignis, hic verò eſt hyems, & corrumpitur multum ignis, & generatur plurimum aquæ, hoc modo ſeruatur æqualitas virium in elementis. Aliqui ſunt, qui putant hoc Ariſtotelis argumentum contra antiquos nihil habere roboris; dicunt enim Ariſtotelem argumentari ab igne ſeparato, ad ignem in miſtione, quæ eſt inualida cõſequentia: nam ignis ſeparatus habet ſuas vires integras, ideo maximè actiuus eſt, & maximè augeri poteſt, & in infinitum; at ignis in miſto habet ſuas vires refractas, ob id minus auget, & vſque ad certos terminos quantitatis, quare illi antiqui hoc modo facilè ſoluerent argumentum Ariſtotelis. Ego verò dico, hanc inſtantiam eſſe quidem efficaciſſimam ſequẽdo aliorum expoſitionem, ſed ſecundum noſtram expoſitionem nullius eſſe momenti, & argumentum Ariſtotelis validum eſſe, nam fatebitur Ariſtoteles, quòd ignis ſeparatus magnam, ac velociſſimam actionem facit, ignis verò in miſto, vt minus potens, facit minorẽ, & tardiorem; nulla tamen eſt ratio, cur non ſemper contineat auctionem, dum animal viuit, & alimento utitur, continua enim alimenti appoſitio deberet facere auctionem inceſſantem uſque ad finem vitæ ſi ab igne prouenit, quia etiam ignis ſeparatus nunquam deſinit augeri, donec habet combuſtibile quo augeatur, ſic igitur expoſitio noſtra maximè cõprobatur. Dubitant hic multi, quia dicens Ariſtoteles, ignem in nutritione eſſe concauſam, videtur ſignificare, quòd in viuentibus dominetur ignis aliis elementis, cum agat, & conuertat alimentum in ſubſtantiam nutriti, ſed oppoſitum legimus apud Ariſtotelem ſecundo de generatione quadrageſimonono, vbi dicit, quod in iis, quæ circa medium ſunt, dominatur maximè terra. Ad hoc reſpondẽt quòd ſi conſideretur corpus ut contradiſtinctum ab anima; in eo dominatur terra, & eſt dominium ratione materiæ tantum; calor verò, qui dominari videtur, & agere in alimentum, eſt calor infuſus, qui conſequitur animã, idque eſt dominium formæ, quia ille calor eſt inſtrumentum animæ.

TEXTVS XLII.

Quoniam autem eadem eſt potentia animæ nutritiuaque, & generatiua, de alimento neceſſarium eſt determinare primũ, ſeparatur.n.ab aliis potẽtiis opere hoc.

HIC reuera incipit Ariſtoteles agere de anima vegetali, nam ſeruare uolens eum ordinem quem in textu trigeſimotertio propoſuit, dicit agendum primo loco eſſe de eius obiecto, quod eſt alimentum, & videtur talem facere conſequentiam. Eadem potentia animæ eſt nutritiua, & generatiua, ergo primum de alimento agere oportet. Huius conſequentiæ vim in hoc puto eſſe conſtitutam. Anima vegetalis tres habet potentias, nutritiuam, augmentatiuam, & generatiuam, hæ ſi diuerſa obiecta haberent, dubium eſſet, & conſideratione dignum, à cuiuſnam obiecto eſſet ordiendum, ſed cum idem habeant obiectum alimentum, nullum dubium relinquitur, omnino enim ab alimento auſpicandum eſt. Legas, *nutritiua*, ſed non, *vegetatiua*, vt noſtri Codices habent, nam Græcè non habemus φυτικὴ, ſed θρεπτικὴ, non enim comparat Ariſtoteles animam vegetalem cum ſua potentia generatiua, ſed potentiam cum potentia, nutritiuã cum generatiua; ſed uidendum eſt, quomodo has dicat eſſe vnam, & eandem potentiam. Multi dicunt, eas eſſe unam, & eandem potentiam formaliter, & argumentantur tum à fine, tum ab obiecto; finem enim eundem habent, quia nutritiua dirigitur ad augmentatiuam, & hæc ad generatiuam, quare cum ſint ſubordinatæ, ad eundem finẽ tendunt; habent etiam idem obiectum, alimẽtum, potentias autem cognoſcimus ex obiectis, ergo ſunt vna potentia. Præterea, confirmant tali argumento. Nutritiua quatenus eſt nutritiua, generat ex alimento carnem, & os; ergo quatenus eſt nutritiua ſui ſimilis. Sed hanc ſententiam ego falſam eſſe puto, hæ namque potentiæ ſunt realiter diſtinctæ, ut etiam Ioannes Grammaticus putat. Poſſumus hoc oſtendere eiſdem argumentis, quibus etiam illi uſi ſunt, dicebant enim eas eſſe ſubordinatas, & vnam ad aliam dirigi, vnde colligebant unum eſſe ipſarum finem; ego verò ita argumentor: Vna dirigitur ad ſeipſum. Ideo ad eorum argumentum neganda eſt conſequentia; non enim valet, habent eundem finem; ergo non diſtinguuntur, quia poſſunt plura media inter ſe diuerſa dirigi ad eundem finẽ. Poſſumus etiam negare antecedens: quamuis enim habeant eundem finem remotum, tamen proprios fines diuerſos habent proximus enim, & proprius finis nutritiuæ eſt nutrire; augmentatiuæ, augere, & generatiuæ, generare ſimile, vt ſpecies ſeruetur; licet hic dici poſſit vltimus, ac remotus omnium eorum finis. Argumentor etiam ab obiecto, Alimentum non eodem modo acceptum, ſed diuerſis, eſt obiectum harum trium potentiarum, ergo potentiæ diſtinctæ, nam diuerſus conſiderandi

modus facit rem differre, cum habeat locum formæ. Antecedens patet, quia (vt Ariſtoteles docebit) idem alimentum diuerſis modis reſpicit eas potentias, nam vt eſt ſubſtantia, nutrit, vt eſt quantum, auget, vt verò ſuperfluum eijcitur ab ipſo animali ad generandum ſibi ſimile. Propterea poſſumus etiam ab operationibus argumentari, ex his enim maximè declarãtur ipſæ potentiæ; non enim ſatis eſt ſolum obiectum conſiderare, ſed potiſſimum conſiderãdus eſt modus operandi circa illud, patet autẽ, quòd nutrire, augere, & generare ſunt operationes formaliter diuerſæ; nutrire enim eſt alimentum vertere in ſubſtantiam, augere eſt quantitatem maiorem reddere, generare eſt extra ſe aliud ſimile indiuiduum producere, ergo etiam potentiæ diuerſę. Poſſumus etiam argumentari ab inſtrumentis, nam organa his potentijs inſeruientia diuerſa ſunt, vnde videmus contingere, vt aliquod animal ſecundum vnam potentiam operetur, ſecundum alias verò non operetur. Datur nutritio ſine augmentatione in adulto, datur augmentatio ſine generatione in puero, datur nutritio ſine generatione in fœmina ſterili. Poſtremum vero illorum argumentum ſophiſma eſt, potentia enim generatiua, de qua loquimur, eſt vis generandi alterum indiuiduum totale, perfectum, & ſeparatum a generante, ſimile autem ſecundum ſpeciem, quod nutritiua nõ facit, quatenus eſt nutritiua, ſed partes ſolum aggenerat in eodem indiuiduo loco deperditarum, ideò aggeneratiua eſt, non autem generatiua compoſiti totalis perfecti. Si igitur hæ ſunt potentiæ diſtinctæ, quomodo dicit Ariſtoteles, nutritiuam, & generatiuam eſſe vnam potentiam? Ego puto non ea ratione has vocari vnam potentiã, quia ſint formaliter vna, ſed Ariſtotelem nil aliud velle ſignificare, quam earum conuenientiam in duobus, in origine, à qua fluũt, & in obiecto communi, circa quod operantur. Fluunt enim ſimiliter ab eadem eſſentia animæ vegetalis, quam Ariſtoteles per ſuas potentias declarare vult, & eodem communi obiecto vtuntur, alimento, licet ſecundum diuerſos modos. Et quod de his duabus potentijs dicit Ariſtoteles, vult ſimiliter eſſe intelligẽdum de tertia inter eas media, quæ eſt potentia augmẽtatiua, ideo vis ſententiæ Ariſtotelis hæc eſt. Potentia nutritiua, & potentia generatiua ſunt eadem potentia, id eſt, ſunt potentię eiuſdem partis animæ vegetatiuę, & verſantur circa idem obiectum, alimẽtum, (nam ſupra dictum eſt, quod commune huius animæ opus eſt alimento vti) ergo primum de alimento dicendum eſt iuxta methodum in textu trigeſimotertio conſtitutam. Quod hic ſolus poſſit eſſe horum verborum ſenſus, hinc patet; quoniam alio modo nõ poteſt defendi dictum Ariſtotelis, quod illæ duæ potentiæ ſint vna potentia. Nam ſi intelligamus eandem realiter, vt illi volebant, vnde nam hoc Ariſtoteles ſumit? vbinam eſt cognitum? certe conſequentia eſt inualida, cum innitatur fundamento ignoto, quia has potẽtias adhuc non cognoſcimus, ſed tantum duas illas earum conuenientias nouimus, quarum hactenus Ariſtoteles mentionem fecit, dixit eas pertinere ad eandem animę partem vegetalem, et commune obiectum habere alimentum. Hoc igitur ſolum intelligit. verba illa; *Separatur enim ab alijs potentijs opere hoc*, non rectè a Simplicio, & à Themiſtio intelliguntur, qui putant opus hoc ſignificari ab Ariſtotele ſolum nutritionem, vt ſententia Ariſtotelis ſit hæc. Potentia nutritiua ab alijs potentijs animæ vegetalis ſeparatur per hoc opus, quod eſt nutrire ex alimento, eſtque ſecundum naturam primum inter omnia opera animæ vegetalis, proinde agendum eſt prius de alimento, prout inſeruit potentiæ nutritiuæ, deinde vt augmentatiuæ, poſtremo vt generatiuæ. Sed expoſitio hæc probanda non eſt, quia ſi Ariſtoteles voluiſſet colligere, quòd prius agendum eſt de potentia nutritiua, quam de reliquis potentijs animæ vegetalis, hoc debuiſſet colligere ex differentia inter dictas potentias, nam ex conuenientia nihil tale colligi poteſt, attamen nihil de illis protulit niſi conuenientiam, cum dixit, vnam eſſe animæ potẽtiam nutritiuam, & generatiuam, quoniam eandem animæ partem inſequũtur. Ex hoc igitur nihil aliud colligi poteſt, quam quòd communiter de alimento agendum eſt, id eſt prout illis omnibus commune eſt, inſeruit. Propterea dicamus, ſenſum horum verborum eſſe eundem, quem etiam in trigeſimoquarto habuimus, videlicet quòd Ariſtoteles intelligat operationem animæ vegetalis vniuerſaliter acceptam, quæ eſt verſari in alimẽto, per hanc enim ſeparatur hęc animæ pars ab alijs, nempe à ſenſitiua, motiua, & intellectiua; iam enim ſuperius abundè declaratum eſt, quod operatio animę vegetalis in[...] actu ſeparata ab omnibus alijs potentijs animę; quare per hęc verba Ariſtoteles nil aliud probat, quã quod de alimento, quod eſt obiectum animę vegetalis, proinde etiam de ipſa vegetali, parte agendum prius eſt, quàm de obiectis aliarum partium, quæ ſunt natura poſteriores; ideo, *opere hoc*, ſignificat communiter, & indiſtinctè alimento vti pro omnib. potentijs animæ vegetalis.

TEXTVS XLIII.

Videtur autem eſſe alimentum contrarium contrario, non omne autem omni, ſed quæcunque contrariorum non ſolum generationem habent ex inuicem, ſed & augmentum; fiunt enim multa ex inuicem, ſed non omnia vt ſanum ex laborante. Videntur autem neque illa eodem modo ad inuicem eſſe alimentum, ſed aqua quidem igni alimentum eſt, ignis autem non alit aquam: in ſimplicibus igitur corporibus hæc eſſe videntur maximè, aliud quidem alimentum, aliud verò, quod alitur.

EXEQVENS propoſitū ordinem Ariſtoteles incipit de alimento loqui, & declarare vult, quænam ſit alimenti natura, & conditiones eſſentiales, non quidem quatenus eſt tale corpus, vt panis, vel mel, ſed quatenus eſt alimentum, hoc eſt reſpectu rei alendæ. Vt igitur alimenti conditiones innoteſcant, proponit duas contrarias aliorum opiniones de alimenti natura, unam in hoc textu, alteram in ſequente, quas poſtea concilians colligit perfecte omnes alimenti conditiones, quas illi utrique diminutè tetigiſſe uidentur. Quoniam igitur nomen alimenti ſignificat reſpectum ad id, quod alitur, prima ſecta tres alimenti conditiones ponebat, eaſque omnes reſpectiuas ad rem alendam. Prima erat, quòd alimentum eſt contrarium nutrito; videmus enim ignem ali corporibus humidis, vt oleo, contrarium igitur ſuo cõtrario uidetur alimento eſſe. Sed videntes hoc non ſemper contingere, quia non omne contrarium aptum eſt nutrire ſuum contrarium, adiecerunt ſecundam conditionem dicentes, non in omnibus contrarijs verificari, quòd alterum alteri ſit alimentum, ſed in ijs tantum, quæ non ſolum generantur vnum ex altero; verum etiam augeri poteſt unum ab altero, nam ex ægrotante fit ſanus, non tamen augetur ſanus ab ægrotante; Et autem in Latinis verbis error, quando enim dicitur: *Fiunt enim multa ex ſe inuicem, ſed non omnia*, deſunt iſta verba, *fiunt quanta*, nam Græcè legimus, ἀλλ' οὐ πάντα ποσά, vt ſenſus ſit. Multa contraria ex ſe

inuicem fiunt, ſed non omnia fiunt quanta, idest, non omnia augentur ex ſe inuicem. Ratio autem huius diſcriminis eſt quoniã tranſmutatio contrariorum vel eſt ſolum ſecundũ contrarias qualitates, vel etiam ſecundum ſubſtantiam; ſi ſecundum qualitates tantum, nõ auget, vt cum homo ex ægrotante fit ſanus; ſi verò non ſolum contrariæ qualitates tranſmutantur, ſed etiam ſubſtantia unius mutatur in ſubſtantiam alterius, neceſſe eſt, alterum maius fieri, aduenit enim noua materia, quæ neceſſariò eſt quanta. Hi ergo ſignificare uoluerunt, & hoc quidem rectè, quòd nutritio non fit per ſolam tranſmutationem in qualitatibus ſed per mutationem ſubſtantiæ in ſubſtantiã, licet contrarietas non ſit niſi inter qualitates. Cum poſtea dicit: *Videntur autem neque illa eodẽ modo eſſe alimentum*, Tertiam exponit conditionem, qua illi ſecundam limitabant, dicentes, non omnino hæc contraria, quæ ſe augere poſſunt, eſſe alterum alteri alimentum, non enim viciſſim, ſed ignobilius eſt alimentum nobiliori, nobilius verò ignobiliori non dicitur eſſe alimentum. Vt ignis, & aqua ſunt contraria, & utrumlibet in alterum mutatum auget illud, tamen aqua dicitur alere ignem, nõ ignis aqua. Huius dicti ratio ponitur ab Ariſtotele ſecũdo de generatione tex. 50. nam res, quæ nutritur habet locum agentis, alimentum autem habet locum patientis, & materiæ, quia conuertitur a uirtute nutriti; quoniam igitur agens agit per formam, patiens verò patitur per materiam, alimentum habet locum materiæ, id autem, qđ alitur, formæ, neceſſe eſt ergo, vt alimentum, quatenus eſt alimentum, ſit quid ignobilius re alenda, cum ad eam referatur ut materia ad formam; elementa verò hoc ordine diſpoſita ſunt, ut quod eſt inferius, cõtineatur, & habeat locum materiæ reſpectu ſuperioris continẽtis ipſum, quaſi ad illum dirigatur tanquam ad perfectius, quod reſpectu ipſius habet locũ formæ. Ideo inquit Ariſtot. tum ibi, tum in textu 23. quarti libri de Cęlo, ꝙ ignis reſpectu aliorũ elementorũ habet locũ formæ, quia continet illa, contra uerò illa reſpectu ignis habent locũ materiæ. Iure igitur dicunt, aquam eſſe alimentũ igni, ſed non ignẽ aquæ, alimentũ .n. eſt ꝑ rem alendam, at non dirigitur nobilius ad ignobilius, ſed ignobilius ad nobilius. Aduertendũ autem, non eſſe ſñiam Ariſt. ꝙ reuera ignis augeatur, augmentationẽ .n. dicit, eſſe propriam animatorũ, ſed exempli gratia hęc dicit, ut exẽplo rei vulgatæ intelligantur cõditiones alimẽti. Neque ex propria ſñia loquitur, ſed de mẽte illorũ antiquorũ, quorũ opin. hic recenſent. Ex his itaq; conditionib. poſſumus cõſtituere definitionem alimenti talẽ ſcđm illorũ ſñiam. Alimentũ eſt, quod eſt contrariũ, ei qđ alitur, & poteſt in eius ſubſtantiam tranſmutari, & ipſum augere, & eſt ignobilius illo.

TEXTVS XLIV.

Dubitationem autem habet; Dicunt enim hi quidem ſimile ſimili ali ſicut & augeri. Aliis autē ſicut diximus, è contrario videtur contrarium contrario, tanquam impaſſibile ſit ſimile à ſimili: alimentum autem mutari & digeri, mutatio autem omnibus in contrarium, aut in medium:

PONIT alteram opinionem contrariam illorum, qui dicebant ſimile ſimili ali, & ita alimentum eſſe ſimile nutrito, & horum rationem ſignificare videtur his verbis, *Sicut & augeri*, quaſi argumentati ſint ab augmentatione ad nutritionem. De augmentatione enim clarum eſt, quòd quicquid augetur, ſimili augetur, quoniam igitur ex eodem fit nutritio, ex quo augmentatio, videtur etiam nutritio fieri ex ſimili. Ideo dubiam rem eſſe dicit, cum hi dicant ſimile ſimili ali, alij verò prius nominati dicant contrarium contrario, quorum etiam rationem, quam antea non adduxerat, hic ſubiungit. Alimentum debet pati a nutriendo, & conuerti, & tranſmutari, atqui non patitur ſimile a ſimili, ſed contrarium a contrario, eſt igitur non ſimile, ſed contrarium. Maiorem declarat Ariſtoteles dicens, omnem mutationem eſſe in contrarium, aut in medium inter contraria, ſed medium quoque habet rationem contrarij reſpectu utriuſque extremi, & hoc oſtenſum eſt lōgo ſermone in primo libro Phyſicorum. Vnde Ariſtoteles hæc ſeruare videtur ad comprobandam prioris ſectæ ſententiā. Sciendum autem eſt, quòd ex hoc, quòd mutatio eſt de contrario in contrarium; infertur, quòd contrarium patitur a contrario, quia terminus ad quem eſt ſimilis agenti, vt dicitur tertio Phyſicorum decimoſeptimō, ideo ſi mutatio eſt de termino contrario ad terminum contrarium, patiens quoque patitur a contrario, quia dum patitur eſt ſub termino a quo, Ariſtoteles autem loco agentis ſumit terminum ad quem, vt quid notius; notum enim eſt, quòd ſimile in ſimile non mutatur, ſed in cōtrarium, vnde colligitur, quòd etiam paſſio fit ab agente contrario.

TEXTVS XLV.

Adhuc autem alimentum patitur aliquid ab eo, quod alitur, ſed non hoc ab alimento, ſicut neque faber à materia, ſed ab illo, hæc. Faber autem mutatur ſolum in actum ex ocio. Vtrum autem ſit alimentum id, quod vltimò aduenit, an id, quod primò, habet differentiam. Si verò vtraque, ſed hoc quidem indigeſtum, illud autem digeſtum, vtroque vtique modo continget alimentum dicere; inquantum enim indigeſtum contrarium contrario alitur, inquantum autem digeſtum ſimile ſimili. Quare manifeſtū eſt, quòd dicunt quodammodo vtrique & rectè, & non rectè.

CVM Ariſtoteles in poſtrema huius textus parte conciliet duas illas contrarias opiniones, in prima quid faciat nō eſt clarum, Auerroes duobus modis interpretatur, primò dicit Ariſtotelem velle nono argumēto confirmare eam opinionem, quod alimentum eſt contrarium nutrito, confirmationem autem ſumi ex ſolutione inſtantiæ, quæ poterat fieri talis. Si alimentum eſſet contrarium nutrito, non minus tranſmutaretur nutritum ab alimento, quàm alimentum a nutrito, hoc tamen non videtur, quia debet ſolum alimentum tranſmutari a nutrito, non è conuerſo, quare non eſt contrarium. Ad hoc reſpondet Ariſtoteles, quòd licet agens ſit contrarium patienti, tamen non eſt neceſſarium, ut ab omni patiente repatiatur agens, ſed datur agens, quod a patiente non repatitur vt patet de fabro agente in materiam, qui nihil ab ea repatitur, niſi dicas (inquit Ariſtoteles) quod patitur faber dum tranſit de ocio in negotium, de non agere ad agere, quæ ſi eſt tranſmutatio aliqua, non eſt tamen ab ipſa materia. Hæc prior Auerrois expoſitio

admit-

admittenda non eſt, quoniam ſi Ariſtoteles hoc fundamentum acciperet, quòd nutritum non repatitur ab alimento, falſum acciperet, cum manifeſtum ſit, corpora animalium a cibis alterari per reactionem: Præterea ſi uerba Ariſtotelis bene perpendamus, non diriguntur ad oſtendendum, quòd alimentum ſit contrarium, ſed ad hoc ſolum, quòd id, quod nutritur, non tranſmutatur ab ipſo alimento. Altera Auerrois expoſitio eſt, quòd, quæ dicuntur in prima parte textus præmittuntur propter illa, quæ deinde dicenda ſunt in ſecunda parte de conciliatione illarum duarum opinionum de alimento; ibi enim declarabit, vtramque modo aliquo ueram eſſe, quia alimentum partim eſt contrarium nutrito, partim ſimile, nam in principio eſt contrarium, poſtea verò, quando eſt concoctum, factum eſt ſimile. Hæc ſecunda Auerrois expoſitio, (quidquid aduerſus eam dicant recentiores) mihi ſequenda uidetur, dummodo bene intelligatur. Ideo aduertendum eſt, quòd dupliciter intelligi poteſt, quòd patiens reagat in agens, vel enim intelligimus illam renitentiam, qua patiens imprimit aliquid in agente, & ipſum hebetat, atque debilitat, quam vocant reactionem poſitiuam, vt cum agente igne in aquam, aqua in ipſum reagit, & eius vires remittit per frigiditatem, & humiditatem, quod fit in ipſa pugna; vel reſpicimus finem, & euentum totius pugnæ vt id, quod ſeruatum eſt ſecundum ſubſtantiam, dicatur agens; id uerò, cuius ſubſtantia mutata eſt in ſubſtantiam alterius, uocetur patiens, vt ſi in pugna tandem uicit ignis, dicitur agens tantum, & aqua patiens tantum. Primo igitur modo certum eſt, dari reactionem, & corpora noſtra repati ab alimentis ſecundum qualitates; at ſecundo modo, in quo ſubſtantia reſpicitur, eſt impoſſibilis reactio, quia impoſſibile eſt aquam conuerti in ignem, & ignem in aquam (licet ſit poſſibilis quando neutrum vertitur in alterum, ſed ambo in quoddam tertium, vt euenit in miſtionibus) ac quod penes utrunque ſit victoria impoſſibile eſt. Hoc igitur modo intelligit hic Ariſtoteles, alimentum enim tranſmutatur in ſubſtantiam nutriti, ſed non tranſmutat ipſum uiciſſim in ſubſtantiam ſuam, propterea, quòd alimentum dirigitur a natura ad corpus animatum, tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam, quemadmodum in artefactis dirigitur lignum ad fabrum, ut materia tranſmutabilis, non vt agens tranſmutans. Ideo in hoc differunt alimentum, medicamentum, & venenum, nam uenenum non poteſt à nutriendo corpore tranſmutari, immo è conuerſo tranſmutat ipſum, & vincit, & corrumpit; medicamentum autem medio modo ſe habet, partim tranſmutatur, partim tranſmutat; alimentum vero quatenus eſt alimentum, debet ſolum tranſmutari. Sed non tranſmutare, quamobrem uenenum, & medicamentum non uocantur alimentum, quia propria alimenti natura in hoc conſiſtit, quòd ſe habeat ad alendum tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam. Qua in re diſcrimen eſt inter inanimata, & animata nam inanimata dum inter ſe comparantur, non magis hoc eſt materia illi, quàm illud huic, natura enim non magis aquam ad ignem direxit ut materia ad agens, quam etiam ignem ad aquam; licet enim igni magis conueniat appellatio agentis reſpectu aquæ, quia ignis eſt nobilior, tamen non eſt magis in rerum natura unum, ut patiatur ab altero, quàm è conuerſo, ſed modo patitur hoc, modo illud, ut æquilibrium ſeruetur; animata verò egent continua reſtauratione, ideo natura ſingulis animatis conſtituit proprium alimentum, quod ad illa ſe haberet ut materia ad agens. Declaraturus itaque Ariſtoteles, quod alimentum antequam tranſmutetur, eſt contrarium nutrito, & poſtquam eſt tranſmutatum, eſt eidem ſimile, uoluit prius oſtendere, quomodo ſe habeat alimentum ad nutribile; ſe habet enim ſolum vt materia, & patiens ad agens, à quo tranſmutetur, & de contrario fiat ſimile. Erat etiam per ſe cognoſcenda iſta alimenti conditio, quod ſe habet ad nutribile, ut materia ad agens. Cum enim Ariſtoteles hactenus ex antiquorum ſententia quaſdam attulerit alimenti conditiones, in quibus hęc nō ſatis expreſſa erat, debuit nūc eam exprimere, ut tota alimenti natura nobis perſpecta eſſet. Dicebant enim antiqui, alimētum tranſmutari a nutribili, at non addebant non tranſmutari nutribile ab alimento. Dicebant etiam non vtrunque contrarium eſſe alterum alterius alimentum, ſed ignobilius nobilioris, cuius dicti ratio hic redditur, dicendo, quod alimentum ſe habet ad nutribile ut materia ad agens, non è conuerſo, agens enim nobilius eſt patiente. Propterea dictio illa, *adhuc*, non ſignificat nouam rationem, ſed nouam alimenti conditionem, quam declarare oportebat, ne crederemus alimentum quoque eſſe agens, & nutribile eſſe patiens, vt fortaſſe videtur ſignificare ipſe modus loquendi. Dicimus enim, cibus nutrit, viuens autem nutritur. Sed non ſic eſt, vt uerba ſonare uidentur; corpus enim nutriri, non ſignificat pati ab alimento; & alimentum nutrire, non ſignificat agere, ſed ſignificat eſſe materiam, qua corpus nutritur, materia autem patitur, licet ſoleamus quandoque ipſi attribuere uerbum actiuum, cum dicimus, iſti lapides facerent duas domos, ideſt ex ijs fierent duæ domus. Corpus igitur nutriri non ſignificat pati, ſed agere, niſi eatenus pati dica-

tum, ſed quatenus poteſt verti in ſubſtantiam viuentis, & maiorem reddere quantitatem viuentis. Alimentum enim, quatenus eſt alimentum, reſpicit rem alendam, & ipſum animatum corpus, quare extra rem eſt ipſum ſecūdū ſe conſiderare vt ſubſtantiam talē, & partem; nō enim omnis ſubſtantia eſt apta eſſe alimentum. Supponitur quidē eſſe ſubſtantia, & quanta, ſed reſpiciendus eſt finis, propter quē debet eſſe ſubſtantia quanta, finis autem eſt ſubſtantia viuentis reparanda, & conſeruanda, & eius quantitas augenda. Ad hoc pertinet id, quod Ariſtoteles dicit primo Phyſicorū ſeptuageſimoſexto, quod ex ente fit per accidēs id, quod fit, vt ex aqua aer, per ſe enim fit aer ex nō aere, cui accidit eſſe aquæ. Alimentum igitur per ſe nutrit, non quatenus eſt talis ſubſtātia, ſed quatenus verti poteſt in talem ſubſtantiam, & per ſe auget, non quatenus quantum, ſed quatenus poteſt maiorē reddere viuentis quantitatem.

Eſt etiā conſiderandus modus loquendi Ariſtotelis, quando dicit. *quantum quoddam*, rectè enim dicit, *quoddam*, loquens de viuente corpore; hoc enim ſemper eſt quantum, non tamen ſemper augetur, ſed quando habet imperfectā qualitatem, ideo non augetur vt quantum, ſed vt quantum imperfectum, quod nondum habet ſuam debitam quantitatem, tūc enim dedit ei natura ſubſtantiam mollem, ac teneram, quæ facilè extendi poteſt quando autē ad ętatem perfectam peruenit, fit eius ſubſtantia dura, quæ non poteſt amplius extendi; idque factum eſt tum propter finem, tum propter materiæ neceſſitatē. Quoniam enim oportuit viuens in principio creſcere, ideo debuit habere ſubſtantiā mollem, quæ poſſet extendi, deinde verò acquiſita debita quantitate ceſſat mollities, quia nulla opus eſt amplius extēſione, neceſſarium etiam eſt propter humiditatē, vt in principio ſubſtantia viuentiū ſit tenera, & mollis, deinde verò propter actionē caloris ſemper ſolidior, ac durior fiat, ita vt tandem fiat ita dura, vt non poſſit extendi, & tandem etiā ſequatur mors. Inquit igitur Ariſtoteles, ꝙ quatenus ipſum viuens eſt quantum quoddam, id eſt imperfectum, eatenus alimentum eſt ipſius augmentatiuum; quatenus autem idem viuēs eſt, *hoc aliquid*, id eſt ſubſtantia hæc, quæ reparanda, & conſeruanda eſt, eatenus eſt *alimentum*, id eſt nutritiuū ipſius, quod ſtatim declarans inquit, *conſeruat enim ſubſtantiam*, nutrire enim eſt verti in ſubſtantiam nutriti. Alimētum igitur, quatenus nutriens conſeruat ſubſtantiā viuentis, quæ eſt in fluxu continuo, ideo viuens, *eouſque eſt*, & ſeruatur (inquit Ariſtoteles) *quouſq; alitur*, quando enim non poteſt amplius ali, tunc neceſſario ſequitur mors. *Et generationis quoque*, declarat tertiam operationem, quæ eſt generatio ſui ſimilis, & ſimiliter ſumit declarationē ab alimento, vt relato ad animatū. Idem enim alimentum, vt reſpicit ipſam viuentis corporis ſubſtātiam, eſt nutritiuum ipſius, vt autem reſpicit eius quantitatem, eſt eiuſdem augmentatiuum; vt verò verti poteſt in ſubſtantiā excrementitiam, eatenus eſt generatiuū, nō quidem eiuſdem numero viuentis, ſed alterius numero, ipſa enim eiuſdem viuentis ſubſtantia, (inquit Ariſtoteles) iam eſt, nec poteſt generari, nec aliquid poteſt generare ſeipſum, poteſt tamen ſeipſum conſeruare per nutritionē; propria enim animati corporis virtus vertens alimentum in ſubſtantiam ſuam dicitur ſe cōſeruare; at ſe generare non poteſt, ſed generat alterum indiuiduum eiuſdem ſpeciei. Ideo notanda eſt duplex differentia alimenti, vt nutritiui, & vt generatiui. Vna eſt, ꝙ viuens ex eo nutrit ſeipſum; generat autem non ſeipſum, ſed aliud ſimile. Altera eſt, ꝙ dicitur nutritiuum, quatenus poteſt verti in partem ſubſtantiæ ipſius viuentis, hoc enim eſt nutrire; dicitur autem generatiuum quatenus poteſt verti in ſemen, quod non eſt pars ſubſtantiæ ipſius viuentis, ſed excrementum, & ſuperfluitas, cui natura hanc perfectionē tribuit, & hanc vtilitatē, vt habeat vim generandi aliud indiuiduū ſimile, eſt enim excrementum nobile, & vtile, vt docet Ariſtoteles in libro de generatione animaliū. Notandum eſt etiam, ꝙ Ariſtoteles dicens nihil generare ſeipſum, intelligit ſecundū totum, eſt enim impoſſibile, vt idē ſit ſimul actu, & potentia, ſed non eſt inconueniens ſecundū partes, ipſum enim viuens generat ex alimento partes ſubſtantiæ ſuæ, ideo Ariſtoteles concedit, ꝙ poſſit conſeruare ſeipſum, id enim eſt nutriri; attamen neque hoc modo dici vere poteſt, ꝙ aliquid generet ſeipſum, ſed aliud, vna enim pars generat aliam, & virtus viuētis agit in cibum tanquam in corpus aliud, licet poſtea fiat pars ſubſtantiæ ipſius. Eſt etiam notādum in hac parte, ꝙ aliæ quoque ſunt potentiæ, & operationes animę vegetalis, vt retētiua, attractiua, expulſiua, quæ a Medicis conſiderari ſolent, ſed Ariſtoteles harum hic non meminit, quia ſatis habuit nominare tres illas pręcipuas, quæ faciunt per ſe conſeruationem viuentis, aliæ autem prædictæ ſecūdariæ ſunt, & harum miniſtræ, vt patet, quare ex his nō poteſt ſumi animæ definitio, & ideo ad rē nō pertinebant.

TEXTVS XLVIII.

Quare huiuſmodi animæ principium potentia eſt talis, vt conſeruet habens ipſam, ſecundum ꝙ eſt huiuſmodi. Alimentum autē pręparat ad operandum, vnde priuatum alimento non poteſt eſſe.

EX iis, quæ hactenus de alimẽto, ac de operationibus dicta ſunt, colligit Ariſtoteles definitionem animę vegetalis, eamquè (vt puto) primum affert in hoc Textu rudiorẽ: deinde in Textu ſequenti perfectiorem, & elaboratiorem, quicquid hac de re alij omnes tum Latini, tum Græci dicant; videtur enim ſolus Auerroes hoc cognouiſſe, & cum eo Themiſtius, vt patet in calce Textus quinquageſimi. Affert igitur Ariſtoteles primò hanc definitionem, deinde ſoluit tacitam obiectionem, eamquè proſequitur in Textu ſequenti, mox in fine Textus ſequentis affert aliam meliorem huius animæ definitionem. Definitionem primò affert talem. Anima vegetalis eſt talis potentia, quæ conſeruat habens ipſam, ideſt, corpus animatum, quatenus eſt animatum. Conſiderare debemus primum ipſum definitum, deinde verò definitionem. Definitum eſt anima vegetalis, quam vocat Ariſtoteles tale animæ principium, *tale*, inquit, hoc eſt de cuius operationibus hactenus locuti ſumus, nec dicit hanc etiam principium animæ, ſed eſt modus quidam loquendi, omnis enim anima eſt principium operationum, quare perinde eſt, ac ſi dicat, talis anima. Ex hoc patere poteſt, quòd Ariſtoteles definit totam animam vegetalem, non ſolum eius potentiã nutritiuam, vt Græci, & Latini dicunt; ipſa enim anima propriè dicitur principium. Præterea Ariſtoteles dicit, tale principium, id eſt, de quo nunc loquebamur at non loquebatur in Textu præcedenti de ſola potentia nutritiua diſtincta ab augmẽtatiua, & a generatiua, ſed de omnibus, immò poſtremo loco loquebatur de generatiua potentia, non de nutritiua, hic igitur totam vegetalem animam intelligit, ac definit. Definitio autem talis eſt. Potentia conſeruatrix animati corporis quatenus eſt animatum. In qua ſumitur potentia loco generis, reliqua verò loco differentiæ. Ideo multi in errorem lapſi ſunt dicentes, Ariſtotelem ſolam definire potentiam nutritiuam, cum exprimat nomẽ potentiæ, & pro differentia ſumat eſſe conſeruatricem animati; certum enim eſt, hoc eſſe proprium potẽtiæ nutritiuæ, per nutritionem enim conſeruatur ipſum viuens. Sed non ſic eſt, iam enim Ariſtoteles antequam potentias animæ vegetalis diſtinxiſſet, eam vocauit potentiam, ſignificans ipſam eius ſubſtantiam totam; hic autem conuenientiſſimè eam vocat potentiam, quia (vt aliàs diximus) eam cõſiderat reſpectu operationum, & quatenus eſt principium, ideo ſecundùm hanc conſiderationem rectè vocatur potentia, & ita eam cõmuniter ſumptam vocauit in Textu trigeſimoquarto. Quod autem eã definiat per ſolam nutritionem, non eſt, quia ſolam definire velit potentiam nutritiuam, ſed quia vult animam vegetalem definire per vnam operationem præcipuam; præcipua autem videtur eſſe nutritio, cum ſit neceſſaria viuenti ad ipſum conſeruandum, non ſic aliæ operationes; quia conſeruatur adhuc viuens, quando nec augetur, nec generat, poteſt enim eſſe ſine his, ſed non ſine nutritione, quo factum eſt, vt etiam hæc animæ pars ſoleat etiam vocari communiter θρεπτικὴ, vt Ariſtoteles in decimooctauo, & trigeſimoquarto Textu eam vocauit, non quidem ſignificans propriè ſolam eius potentiam nutritiuam ab alijs duabus potentijs diſtinctam, ſed totam eius animæ naturam vniuersè, & ſumendo θρεπτικὴ pro φυτικὴν, nam in eo trigeſimoquarto vocat nutritiuam animam, non nutritiuam potentiam propriè ſumptam. Nunc igitur volens hanc animam definire per reſpectum ad operationes, & cognoſcens non omnes operationes eſſe in definitione animæ ſumendas, ſed ſatis eſſe vnam magis neceſſariam, & principalem; & conſiderans communem appellationem, qua ſolet hæc anima indiſtinctè vocari nutritiua, & vegetatiua, & cauſam etiam appellationis (nam homines hanc animam vocant nutritiuam, tanquam ab operatione perenni, & inceſſante, non ita vocant animam augmentatiuam, vel generatiuam) per nutritionem ſatis habuit eam definire, per hanc enim eſt conſeruatiua viuentis, quatenus eſt viuens. Et rectè dicit, quatenus eſt viuens, quia non conſeruat ipſum, quatenus eſt corpus ſed quatenus animatum, eſt enim corpus etiam ſine hac, ſed ſine ipſa non eſt viuens, nec ſine hac eius operatione, quæ dicitur nutritio. Deinde quando dicit, *Alimentum autem præparat ad operandum*, videtur tollere quandam difficultatem; videtur enim, quòd potius ipſum alimentum conſeruet corpus animatum, quàm anima, & hæc eſt communis hominum opinio, & modus loquendi, nemo enim putat animam conſeruare nos in vita, ſed potius cibum, ideo Ariſtoteles hunc errorem tollens dicit alimentum ad conſeruationem quidem viuentis conferre, non tamen vt cauſam principalem, ſed ut cauſa ſine qua non & ut materiam, ex qua anima conſeruat animatum, uertendo alimentum in ſubſtantiam animati. Anima igitur eſt agens conſeruans, & cauſa præcipua, quæ dicitur conſeruare ſua actione animatum. Hoc ſignificat Ariſtoteles dicens, *alimentum præparat*, non enim dicit alimentum agere, & præparare propriè, ſed ſumit præparare pro miniſtrare; eſt enim materia, quæ ipſi animæ ſubminiſtratur, ut ex ea nutriat, & conſeruet animatum, quod declarans Ariſtoteles ſubiungit, *vnde priuatum alimento non poteſt eſſe*, ad ſignificandum, quòd alimentum eſt ſolum cauſa

modus facit rem differre, cum habeat locum formæ. Antecedens patet, quia (vt Ariſtoteles docebit) idem alimentum diuerſis modis reſpicit eas potentias, nam vt eſt ſubſtantia, nutrit, vt eſt quantum, auget, vt verò ſuperfluum eijcitur ab ipſo animali ad generandum ſibi ſimile. Propterea poſſumus etiam ab operationibus argumentari, ex his enim maximè declarãtur ipſæ potentiæ; non enim ſatis eſt ſolum obiectum conſiderare, ſed potiſſimum conſiderãdus eſt modus operandi circa illud, patet autẽ, quòd nutrire, augere, & generare ſunt operationes formaliter diuerſæ; nutrire enim eſt alimentum vertere in ſubſtantiam, augere eſt quantitatem maiorem reddere, generare eſt extra ſe aliud ſimile indiuiduum producere, ergo etiam potentiæ diuerſę. Poſſumus etiam argumentari ab inſtrumentis, nam organa his potentijs inſeruientia diuerſa ſunt, vnde videmus contingere, vt aliquod animal ſecundum vnam potentiam operetur, ſecundum alias verò non operetur. Datur nutritio ſine augmentatione in adulto, datur augmentatio ſine generatione in puero, datur nutritio ſine generatione in fœmina ſterili. Poſtremum vero illorum argumentum ſophiſma eſt, potentia enim generatiua, de qua loquimur, eſt vis generandi alterum indiuiduum totale, perfectum, & ſeparatum a generante, ſimile autem ſecundum ſpeciem, quod nutritiua nõ facit, quatenus eſt nutritiua, ſed partes ſolum aggenerat in eodem indiuiduo loco deperditarum, ideò aggeneratiua eſt, non autem generatiua compoſiti totalis perfecti. Si igitur hæ ſunt potentiæ diſtinctæ, quomodo dicit Ariſtoteles, nutritiuam, & generatiuam eſſe vnam potentiam? Ego puto non ea ratione has vocari vnam potentiã, quia ſint formaliter vna, ſed Ariſtotelem nil aliud velle ſignificare, quam eorum conuenientiam in duobus, in origine, à qua fluũt, & in obiecto communi, circa quod operantur. Fluunt enim ſimiliter ab eadem eſſentia animæ vegetalis, quam Ariſtoteles per ſuas potentias declarare vult, & eodem communi obiecto vtuntur, alimento, licet ſecundum diuerſos modos. Et quod de his duabus potentijs dicit Ariſtoteles, vult ſimiliter eſſe intelligẽdum de tertia inter eas media, quæ eſt potentia augmẽtatiua, ideo vis ſententiæ Ariſtotelis hæc eſt. Potentia nutritiua, & potentia generatiua ſunt eadem potentia, id eſt, ſunt potentię eiuſdem partis animæ vegetatiuę, & verſantur circa idem obiectum, alimẽtum, (nam ſupra dictum eſt, quod commune huius animæ opus eſt alimento vti) ergo primum de alimento dicendum eſt iuxta methodum in textu trigeſimotertio conſtitutam. Quod hic ſolus poſſit eſſe horum verborum ſenſus, hinc patet; quoniam alio modo nõ poteſt defendi dictum Ariſtotelis, quod illæ duæ potentiæ ſint vna potentia. Nam ſi intelligamus eandem realiter, vt illi volebant, vnde nam hoc Ariſtoteles ſumit? vbinam eſt cognitum? certe conſequentia eſt inualida, cum innitatur fundamento ignoto, quia has potẽtias adhuc non cognoſcimus, ſed tantum duas illas earum conuenientias nouimus, quarum hactenus Ariſtoteles mentionem fecit, dixit eas pertinere ad eandem animę partem vegetalem, et commune obiectum habere alimentum. Hoc igitur ſolum intelligit. verba illa; *Separatur enim ab alijs potentijs opere hoc*, non rectè a Simplicio, & à Themiſtio intelliguntur, qui putant opus hoc ſignificari ab Ariſtotele ſolum nutritionem, vt ſententia Ariſtotelis ſit hæc. Potentia nutritiua ab alijs potentijs animæ vegetalis ſeparatur per hoc opus, quod eſt nutrire ex alimento, eſtque ſecundum naturam primum inter omnia opera animæ vegetalis, proinde agendum eſt prius de alimento, prout inſeruit potentiæ nutritiuæ, deinde vt augmentatiuæ, poſtremo vt generatiuæ. Sed expoſitio hæc probanda non eſt, quia ſi Ariſtoteles voluiſſet colligere, quòd prius agendum eſt de potentia nutritiua, quam de reliquis potentijs animæ vegetalis, hoc debuiſſet colligere ex differentia inter dictas potentias, nam ex conuenientia nihil tale colligi poteſt, attamen nihil de illis protulit niſi conuenientiam, cum dixit, vnam eſſe animæ potẽtiam nutritiuam, & generatiuam, quoniam eandem animæ partem inſequuntur. Ex hoc igitur nihil aliud colligi poteſt, quàm quòd communiter de alimento agendum eſt, id eſt prout illis omnibus communiter inſeruit. Propterea dicamus, ſenſum horum verborum eſſe eundem, quem etiam in trigeſimoquarto habuimus, videlicet quòd Ariſtoteles intelligat operationem animæ vegetalis vniuerſaliter acceptam, quæ eſt verſari in alimento; per hanc enim ſeparatur hęc animæ pars ab alijs, nempe à ſenſitiua, motiua, & intellectiua; iam enim ſuperius abundè declaratum eſt, quod operatio animę vegetalis innuit eſſe actu ſeparata ab omnibus alijs potentijs animę; quare per hęc verba Ariſtoteles nil aliud probat, quã quod de alimento, quod eſt obiectum animę vegetalis, proinde etiam de ipſa vegetali parte agendum prius eſt, quàm de obiectis aliarum partium, quæ ſunt natura poſteriores; ideo, *operè hoc*, ſignificat communiter, & indiſtinctè alimento vti pro omnibus potentijs animæ vegetalis.

TEXTVS XLIII.

Videtur autem eſſe alimentum contrarium contrario, non omne autem omni, ſed quæcunque contrariorum non ſolum generationem habent ex inuicem; ſed & augmentum; fiunt enim multa ex inuicem, ſed non omnia vt ſanum ex laborante. Videntur autem neque illa eodem modo ad inuicem eſſe alimentum, ſed aqua quidem igni alimentum eſt, ignis autem non alit aquam: in ſimplicibus igitur corporibus hæc eſſe videntur maximè, aliud quidem alimentum, aliud verò, quod alitur.

EXEQVENS propoſitũ ordinem Ariſtoteles incipit de alimento loqui, & declarare vult, quænam ſit alimenti natura, & conditiones eſſentiales, non quidem quatenus eſt tale corpus, vt panis, vel mel, ſed quatenus eſt alimentum, hoc eſt reſpectu rei alendæ. Vt igitur alimenti conditiones innoteſcant, proponit duas contrarias aliorum opiniones de alimenti natura, unam in hoc textu, alteram in ſequente, quas poſtea concilians colligit perfectè omnes alimenti conditiones, quas illi utrique diminutè tetigiſſe uidentur. Quoniam igitur nomen alimenti ſignificat reſpectum ad id, quod alitur, prima ſecta tres alimenti conditiones ponebat, eaſque omnes reſpectiuas ad rem alendam. Prima erat, quòd alimentum eſt contrarium nutrito; videmus enim ignem ali corporibus humidis, vt oleo, contrarium igitur ſuo cõtrario uidetur alimento eſſe. Sed videntes hoc non ſemper contingere, quia non omne contrarium aptum eſt nutrire ſuum contrarium, adiecerunt ſecundam conditionem dicentes, non in omnibus contrariis verificari, quòd alterum alteri ſit alimentum, ſed in ijs tantum, quæ non ſolum generantur vnum ex altero, verum etiam augeri poteſt unum ab altero, nam ex ægrotante fit ſanus, non tamen augetur ſanus ab ægrotante; Et autem in Latinis verbis error, quando enim dicitur: *Fiunt enim multa ex ſe inuicem, ſed non omnia*, deſunt iſta verba, *fiunt quanta*, nam Græcè legimus, *ἀλλ' οὐ πάντα ποσά*, vt ſenſus ſit. Multa contraria ex ſe inuicem fiunt, ſed non omnia fiunt quanta, ideſt, non omnia augentur ex ſe inuicem. Ratio autem huius diſcriminis eſt quoniã tranſmutatio contrariorum vel eſt ſolum ſecundũ contrarias qualitates, vel etiam ſecundum ſubſtantiam; ſi ſecundum qualitates tantum, nõ auget, vt cum homo ex ægrotante fit ſanus; ſi verò non ſolum contrariæ qualitates tranſmutantur, ſed etiam ſubſtantia unius mutatur in ſubſtantiam alterius, neceſſe eſt, alterum maius fieri, aduenit enim noua materia, quæ neceſſariò eſt quanta. Hi ergo ſignificare uoluerunt, & hoc quidem rectè, quòd nutritio non fit per ſolam tranſmutationem in qualitatibus ſed per mutationem ſubſtantiæ in ſubſtantiã, licet contrarietas non ſit niſi inter qualitates. Cum poſtea dicit: *Videntur autem neque illa eodẽ modo eſſe alimentum*, Tertiam exponit conditionem, qua illi ſecundam limitabant, dicentes, non omnino hæc contraria, quæ ſe augere poſſunt, eſſe alterum alteri alimentum, non enim viciſſim, ſed ignobilius eſt alimentum nobiliori, nobilius verò ignobiliori non dicitur eſſe alimentum. Vt ignis, & aqua ſunt contraria, & utrumlibet in alterum mutatum auget illud, tamen aqua dicitur alere ignem, nõ ignis aquã. Huius dicti ratio ponitur ab Ariſtotele ſecũdo de generatione tex. 50. nam res, quæ nutritur habet locum agentis, alimentum autem habet locum patientis, & materiæ, quia conuertitur a uirtute nutriti; quoniam igitur agens agit per formam, patiens verò patitur per materiam, alimentum habet locum materiæ, id autem, qđ alitur, formæ, neceſſe eſt ergo, vt alimentum, quatenus eſt alimentum, ſit quid ignobilius re alenda, cum ad eam referatur ut materia ad formam; elementa verò hoc ordine diſpoſita ſunt, ut quod eſt inferius, cõtineatur, & habeat locum materiæ reſpectu ſuperioris continẽtis ipſum, quaſi ad illum dirigatur tanquam ad perfectius, quod reſpectu ipſius habet locũ formæ. Ideo inquit Ariſtot. tum ibi, tum in textu 23. quarti libri de Cęlo, ꝙ ignis reſpectu aliorũ elementorũ habet locũ formæ, quia continet illa, contra uerò illa reſpectu ignis habent locũ materiæ. Iure igitur dicunt, aquam eſſe alimentũ igni, ſed non ignẽ aquæ, alimentũ.n. eſt ꝑ rem alendam, at non dirigitur nobilius ad ignobilius, ſed ignobilius ad nobilius. Aduertendũ autem, non eſſe ſniam Ariſt. ꝙ reuera ignis augeatur, augmentationẽ.n. dicit, eſſe propriam animatorũ, ſed exempli gratia hęc dicit, ut exẽplo rei vulgatæ intelligantur cõditiones alimẽti. Neque ex propria ſnia loquitur, ſed de mẽte illorũ antiquorũ, quorũ opin. hic recenſent. Ex his itaq; conditionib. poſſumus cõſtituere definitionem alimenti talẽ ſcđm illorũ ſniam. Alimentũ eſt, quod eſt contrariũ, ei qđ alitur, & poteſt in eius ſubſtantiam tranſmutari, & ipſum augere, & eſt ignobilius illo.

TEXTVS XLIV.

Dubitationem autem habet; Dicunt enim hi quidem ſimile ſimili ali ſicut & augeri. Aliis autē ſicut diximus, è contrario videtur contrarium contrario, tanquam impaſſibile ſit ſimile à ſimili: alimentum autem mutari & digeri, mutatio autem omnibus in contrarium, aut in medium:

PONIT alteram opinionem contrariam illorum, qui dicebant ſimile ſimili ali, & ita alimentum eſſe ſimile nutrito, & horum rationem ſignificare videtur his verbis, *Sicut & augeri*, quaſi argumentati ſint ab augmentatione ad nutritionem. De augmentatione enim clarum eſt, quòd quicquid augetur, ſimili augetur, quoniam igitur ex eodem fit nutritio, ex quo augmentatio, videtur etiam nutritio fieri ex ſimili. Ideo dubiam rem eſſe dicit, cum hi dicant ſimile ſimili ali, alij verò prius nominati dicant contrarium contrario, quorum etiam rationem, quam antea non adduxerat, hic ſubiungit. Alimentum debet pati a nutriendo, & conuerti, & tranſmutari, atqui non patitur ſimile a ſimili, ſed contrarium a contrario, eſt igitur non ſimile, ſed contrarium. Maiorem declarat Ariſtoteles dicens, omnem mutationem eſſe in contrarium, aut in medium inter contraria, ſed medium quoque habet rationem contrarij reſpectu utriuſque extremi, & hoc oſtenſum eſt lōgo ſermone in primo libro Phyſicorum. Vnde Ariſtoteles hæc ſeruare videtur ad comprobandam prioris ſectæ ſententiā. Sciendum autem eſt, quòd ex hoc, quòd mutatio eſt de contrario in contrarium; infertur, quòd contrarium patitur a contrario, quia terminus ad quem eſt ſimilis agenti, vt dicitur tertio Phyſicorum decimoſeptimo, ideo ſi mutatio eſt de termino contrario ad terminum contrarium, patiens quoque patitur a contrario. quia dum patitur eſt ſub termino a quo, Ariſtoteles autem loco agentis ſumit terminum ad quem, vt quid notius; notum enim eſt, quod ſimile in ſimile non mutatur, ſed in cōtrarium, vnde colligitur, quòd etiam paſſio fit ab agente contrario.

TEXTVS XLV.

Adhuc autem alimentum patitur aliquid ab eo, quod alitur; ſed non hoc ab alimento, ſicut neque faber à materia, ſed ab illo, hæc. Faber autem mutatur ſolum in actum ex ocio. Vtrum autem ſit alimentum id, quod vltimò aduenit, an id, quod primò, habet differentiam. Si verò vtraque, ſed hoc quidem indigeſtum, illud autem digeſtum, vtroque vtique modo continget alimentum dicere; inquantum enim indigeſtum contrarium contrario alitur, inquantum autem digeſtum ſimile ſimili. Quare manifeſtũ eſt, quòd dicunt quodammodo vtrique & rectè, & non rectè.

CVM Ariſtoteles in poſtrema huius textus parte conciliet duas illas contrarias opiniones, in prima quid faciat nō eſt clarum, Auerroes duobus modis iuterpretatur, primò dicit Ariſtotelem velle nono argumēto confirmare eam opinionem, quod alimentum eſt contrarium nutrito, confirmationem autem ſumi ex ſolutione inſtantiæ, quæ poterat fieri talis. Si alimentum eſſet contrarium nutrito, non minus tranſmutaretur nutritum ab alimento, quàm alimentum a nutrito, hoc tamen non videtur, quia debet ſolum alimentum tranſmutari a nutrito, non è conuerſo, quare non eſt contrarium. Ad hoc reſpondet Ariſtoteles, quòd licet agens ſit contrarium patienti, tamen non eſt neceſſarium, ut ab omni patiente repatiatur agens, ſed datur agens, quod a patiente non repatitur vt patet de fabro agente in mateтiam. qui nihil ab ea repatitur, niſi dicas (inquit Ariſtoteles) quod patitur faber dum tranſit de ocio in negotium, de non agere ad agere, quæ ſi eſt tranſmutatio aliqua, non eſt tamen ab ipſa materia. Hæc prior Auerrois expoſitio admit-

admittenda non eſt, quoniam ſi Ariſtoteles hoc fundamentum acciperet, quòd nutritum non repatitur ab alimento, falſum acciperet, cum manifeſtum ſit, corpora animalium a cibis alterari per reactionem: Præterea ſi uerba Ariſtotelis bene perpendamus, non diriguntur ad oſtendendum, quòd alimentum ſit contrarium, ſed ad hoc ſolum, quòd id, quod nutritur, non tranſmutatur ab ipſo alimento. Altera Auerrois expoſitio eſt, quòd, quæ dicuntur in prima parte textus præmittuntur propter illa, quæ deinde dicenda ſunt in ſecunda parte de conciliatione illarum duarum opinionum de alimento; ibi enim declarabit, vtramque modo aliquo ueram eſſe, quia alimentum partim eſt contrarium nutrito, partim ſimile, nam in principio eſt contrarium, poſtea verò, quando eſt concoctum, factum eſt ſimile. Hæc ſecunda Auerrois expoſitio, (quidquid aduerſus eam dicant recentiores) mihi ſequenda uidetur, dummodo bene intelligatur. Ideo aduertendum eſt, quòd dupliciter intelligi poteſt, quòd patiens reagat in agens, vel enim intelligimus illam renitentiam, qua patiens imprimit aliquid in agente, & ipſum hebetat, atque debilitat, quam vocant reactionem poſitiuam, vt cum agente igne in aquam, aqua in ipſum reagit, & eius vires remittit per frigiditatem, & humiditatem, quod fit in ipſa pugna; vel reſpicimus finem, & euentum totius pugnæ vt id, quod ſeruatum eſt ſecundum ſubſtantiam, dicatur agens; id uerò, cuius ſubſtantia mutata eſt in ſubſtantiam alterius, uocetur patiens, vt ſi in pugna tandem uicit ignis, dicitur agens tantum, & aqua patiens tantum. Primo igitur modo certum eſt, dari reactionem, & corpora noſtra repati ab alimentis ſecundum qualitates; at ſecundo modo, in quo ſubſtantia reſpicitur, eſt impoſſibilis reactio, quia impoſſibile eſt aquam conuerti in ignem, & ignem in aquam (licet ſit poſſibilis quando neutrum vertitur in alterum, ſed ambo in quoddam tertium, vt euenit in miſtionibus) ac quod penes utrunque ſit victoria impoſſibile eſt. Hoc igitur modo intelligit hic Ariſtoteles, alimentum enim tranſmutatur in ſubſtantiam nutriti, ſed non tranſmutat ipſum uiciſſim in ſubſtantiam ſuam, propterea, quòd alimentum dirigitur a natura ad corpus animatum, tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam, quemadmodum in artefactis dirigitur lignum ad fabrum, ut materia tranſmutabilis, non vt agens tranſmutans. Ideo in hoc differunt alimentum, medicamentum, & venenum, nam uenenum non poteſt à nutriendo corpore tranſmutari, immo è conuerſo tranſmutat ipſum, & vincit, & corrumpit; medicamentum autem medio modo ſe habet, partim tranſmutatur, partim tranſmutat; alimentum vero quatenus eſt alimentum, debet ſolum tranſmutari, & non tranſmutare, quamobrem uenenum, & medicamentum non uocantur alimentum, quia propria alimenti natura in hoc conſiſtit, quòd ſe habeat ad alendum tanquam materia ad agens, non tanquam agens ad materiam. Quâ in re diſcrimen eſt inter inanimata, & animata nam inanimata dum inter ſe comparantur, non magis hoc eſt materia illi, quàm illud huic, natura enim non magis aquam ad ignem direxit ui materia ad agens, quam etiam ignem ad aquam; licet enim igni magis conueniat appellatio agentis reſpectu aquæ, quia ignis eſt nobilior, tamen non eſt magis in rerum natura unum, ut patiatur ab altero, quàm è conuerſo, ſed modo patitur hoc, modo illud, ut æquilibrium ſeruetur; animata verò egent continua reſtauratione, ideo natura ſingulis animatis conſtituit proprium alimentum, quod ad illa ſe haberet ut materia ad agens. Declaraturus itaque Ariſtoteles, quod alimentum antequam tranſmutetur, eſt contrarium nutrito, & poſtquam eſt tranſmutatum, eſt eidem ſimile, uoluit prius oſtendere, quomodo ſe habeat alimentum ad nutribile; ſe haber enim ſolum vt materia, & patiens ad agens, à quo tranſmutetur, & de contrario fiat ſimile. Erat etiam per ſe cognoſcenda iſta alimenti conditio, quod ſe habet ad nutribile, ut materia ad agens. Cum enim Ariſtoteles hactenus ex antiquorum ſententia quaſdam attulerit alimenti conditiones, in quibus hęc nō ſatis expreſſa erat, debuit nūc eam exprimere, ut tota alimenti natura nobis perſpecta eſſet. Dicebant enim antiqui, alimētum tranſmutari a nutribili, at non addebant non tranſmutari nutribile ab alimento. Dicebant etiam non vtrumque contrarium eſſe alterum alterius alimentum, ſed ignobilius nobilioris, cuius dicti ratio hic redditur, dicendo, quod alimentum ſe habet ad nutribile ut materia ad agens, non è conuerſo, agens enim nobilius eſt patiente. Propterea dictio illa, *adhuc*, non ſignificat nouam rationem, ſed nouam alimenti conditionem, quam declarare oportebat, ne crederemus alimentum quoque eſſe agens, & nutribile eſſe patiens, vt fortaſſe videtur ſignificare ipſe modus loquendi. Dicimus enim, cibus nutrit, viuens autem nutritur. Sed non ſic eſt, vt uerba ſonare uidentur; corpus enim nutriri, non ſignificat pati ab alimento; & alimentum nutrire, non ſignificat agere, ſed ſignificat eſſe materiam, qua corpus nutritur, materia autem patitur, licet ſoleamus quandoque ipſi attribuere uerbum actiuum, cum dicimus, iſti lapides facerent duas domos, ideſt ex ijs fierent duæ domus. Corpus igitur nutriri non ſignificat pati, ſed agere, niſi eatenus pati dicatur,

tur, quatenus mutatur de ocio in negotium, ſicut faber modo quodam patitur; quando trā ſit de non operari ad operari. His declaratis Ariſtoteles in ſecunda parte, quando dicit: *Vtrum autem ſit alimentum id, quod &c.* proponit quæſtionem quandam de alimento; vt per eius ſolutionem illæ contrariæ de alimento ſententiæ concilientur; & ipſa alimenti natura bene declaretur. Quæſtio eſt, an alimentum appellandum ſit id, quod primo aduenit ipſi animato corpori, an id, quod poſtremo partibus adiungitur, nam ſi uno modo dicatur, altera ſecta verum dicit, ſi verò altero, altera. Ideo ad quæſtionem reſpondens Ariſtoteles inquit, non alterum tantum, ſed vtrumque poſſe vocari alimentum, ita ut illi ambo verū dixerint, nam dicitur cibum & alimentum id, quod primò aſſumitur, & nondum concoctum eſt, & hac ratione verum dicunt illi, qui dicunt alimentum eſſe contrarium. Vocatur etiam alimentum, quando eſt concoctum, & conuerſum, & factum ſimile, & ſic altera quoque ſecta verum dicit; vtraque tamen diminutè veritatem attigit, & in aliquo decepta eſt. Qui dicunt alimentum eſſe ſolum contrarium, non omnino verum dicunt, quia aliquando eſt etiam ſimile; ſic qui dicunt eſſe ſolum ſimile, non omnino rectè dicunt, quia eſt etiam aliquando contrarium; cauſa autem erroris fuit; quia non diſtinxerunt concoctum ab inconcocto; itaque non omne contrarium eſt uocandum alimentum; ſed tale contrarium, quod concoqui poſſit, & fieri ſimile, per hoc enim excluduntur nomine alimenti venenum, & medicamentum. Dubitari poſſet, quomodo Ariſtoteles hic dicat, nutribile modo quodam pati, quatenus mutatur de ocio in operationem; cum in textu decimoquarto dixerit, viuentia ſemper nutriri donec viuunt, nunquam igitur ſunt in ocio. Dubium hoc ſolui poteſt conſiderando illa, quæ ibi diximus pro eius ſententiæ declaratione. Poſſumus etiam dicere, Ariſtotelem nunc dicere hoc de fabro, non de nutribili, faber enim eſt verè in otio, & ex eo mutatur in actum ſecundum, in operationem. Poſſumus etiam dicere, quod in ipſo nutribili tranſit anima de otio in negotium ſi non abſolutè, ſaltem ſecundum quid, hoc eſt reſpectu huius alimenti particularis, quod nunc aſſumitur, in hoc enim non agebat prius, poſtea vero agit.

TEXTVS XLVI.

Quoniam enim nihil alitur nō participans vita, animatum vtique erit corpus, quod alitur inquantum animatum, quare; & alimentum ad animatum eſt, & non ſecundum accidens.

IOANNES Grammaticus inquit Ariſtotelem poſtquam locutus eſt de alimento, nunc tranſire ad nutritionem, & ita ab obiecto ad operationem, iuxta ordinem a ſe ſtatutum in textu trigeſimotertio; quæ continuatio admittenda non eſt, cum pateat, Ariſtotelem adhuc loqui de alimento, non de alitione. Recentior quidem dicit, Ariſtotelem hic refellere velle antiquorum opinionem, qui nutritionem, & alimentum etiam elementis attribuebant, & oſtendere ſolis animatis competere alimentū. Sed mihi melius videtur, vt dicamus, Ariſtotelem non propter antiquos hoc dicere, ſed præcipuè veritatem reſpicere, vt alimenti naturā plenè declaret; nam antea exponens conditionem alimenti ſignificauit naturam alimenti, quatenus eſt alimentum, eſſe, ut ſit quoddam reſpectiuum, refertur enim ad corpus nutribile, cui & cōtrarium, & ſimile dicitur. Sed quia non eſt manifeſtum, quodnam ſit hoc nutribile, cui conuenit alimentum (ſiquidem antiqui etiam igni nutritionē attribuebant) ideo vult Ariſtoteles docere, ad quodnam corpus referatur alimentum ſecundum relationem ſuperius declaratam, videlicet vt patiens, & materia ad agens, & ut contrarium, quod debet conuerti in ſimile. Oſtendit aūt alimentū referri non ad corpus quodlibet indiſtinctè, ſed ad corpus animatum, ita ut alimentum, quatenus eſt alimentū, referatur per ſe ad animatū, quatenus enim animatum eatenus alitur; ad corpus autē non per ſe, ſed per accidens, quemadmodum filius ad patrem per ſe refertur, ad hominem verò per accidens. Oſtendit aūt hoc Ariſtot. ex ipſa terminorū reciprocatione, nihil .n. alitur, niſi animatum, ideſt omne, quod alitur, eſt animatum, & omne animatum alitur, quā ſecundū propoſitionē Ariſt. omittit, quia eſt p ſe manifeſtiſſima, & priorē ſolam exprimit, q ſatis nota eſt loquēdo de vera, & propriè ſumpta nutritione, cum ſupra in tex. 14. dixerat eā eſſe, quæ fit ſecundū omnes ſimul partes, & ſecundū contraria loca à principio intrinſeco, & nunq deficiens, talis enim nutritio, certū eſt, q

elemen-

elementis non competit, ſed ſolis viuentibus, vt dictum eſt. Patet igitur, quòd alimentum per ſe refertur ad corpus animatum, quia vterque terminus eſt neceſſarius alteri, non ſic ad corpus vniuerſaliter acceptum, quia non omne corpus nutritur. Per hæc omnia optimè videtur eſſe declarata alimenti natura, & quid ſit alimentum, ſicut in textu trigeſimotertio propoſuerat Ariſtoteles declarandum primo loco quidnam ſit ipſum obiectum, poteſt enim ex omnibus dictis hæc alimenti definitio colligi. Alimẽtum eſt corpus, quod ad animatum ſe habet, vt materia ad proprium agens, quæ in principio eſt contraria, poſtea verò in naturam ipſius animati corporis, conuertitur, & fit ſimilis. Per hanc alimenti definitionem facilè ducimur in cognitionem eſſentiæ ipſius animæ vegetalis per mediam operationem iuxta Methodum in textu trigeſimotertio propoſitam. Cum enim alimentum referatur per ſe ad animatum, quatenus eſt animatum, vt materia ad agens, patet, quòd anima ipſa eſt agens, ſeu ratio formalis agendi; nam reſpicere animatum, quatenus eſt animatum, eſt reſpicere ipſum ratione animæ; ſumitur autem hic animatum, vt complectitur ſola animata huius inferioris mundi, non cęlum, de cęlo enim, & de eius anima hic non loquimur.

TEXTVS XLVII.

Eſt autem eſſe aliud alimento, & augmentatiuo, ſecũdum enim quòd quantum quoddam eſt, augmentatiuum eſt, ſecundum autem quòd hoc aliquid, & ſubſtantia, alimentum: cõſeruat enim ſubſtantiam, & eouſque eſt, quouſque alitur. Et generationis quoque factiuum eſt non eius, quod alitur, ſed talis, quale id, quod alitur, iam enim eſt ipſa ſubſtantia, generat autem nihil ipſum ſeipſum, ſed conſeruat.

SERVANS Ariſtoteles Methodum in textu trigeſimotertio propoſitam, poſtquam de obiecto locutus eſt, nunc declarat operationes animæ vegetalis, vt poſtea colligat huius animæ definitionem per reſpectum ad operationes. Quoniam autem tres ſunt eius operationes, vt antea dictum eſt, eæq; fiunt ex eadem materia, nempe alimento, ideo Ariſtoteles declarato alimento, quod ſecundum ſe vnũ eſt, nunc ex eodem tripliciter conſiderato declarat triplicem huius animæ operationem, eſt enim vna materia realiter, ſed ratione diſtinguitur in plures, quatenus varijs modis reſpicit varias huius animæ operationes, quam diſtinctionem ſecundum rationem Ariſtoteles ſignificat, quando dicit: *Eſt autem eſſe aliud*, eſt enim idem re, ſed ratione, diſtinctione, & eſſentia diſtinguitur, nempe ea definitione, quæ illi competit, quatenus alimentum, & quatenus reſpiciens corpus animatum, ſicut materia reſpicit agens. Ideo aduertendum, quòd quando Ariſtoteles dicit. *Alimento, & augmentatiuo*, non ſumit amplius alimentum, vt communem materiam omnium operationum animę vegetalis, ſed ſecundum propriam vocis ſignificationem, prout reſpicit ſolam nutritionem, vt ſenſus verborum fit. Aliud eſt eſſe nutritiuo, aliud augmentatiuo, hoc eſt, alia ratione alimentum reſpicit nutritionem, alia augmentationem Quam differentiam poſtea declarat, quando dicit. *Secundum enim quòd quantum*. In quibus verbis notandus eſt in latino Codice error non parui momenti, ſic enim legendum eſt. *Secundum enim quod quantum quoddam eſt ipſum animatum, augmentatiuum eſt* At latini Codices non habent, *ipſum animatum*, ideo ſolet omnes ſic interpretari, Alimentum, quatenus eſt quantum, eſt augmentatiuum quantitatis rei nutritæ; quatenus autem eſt ſubſtantia, eſt nutritiuum, quia additur ſubſtantia ad reparandã ſubſtantiã pro eo, quæ deperdita eſt, hoc enim eſt neceſſarium pro cõſeruatione ipſius viuentis, quod ſine nutritione non ſeruaretur. Tamen non ita dicit Ariſtoteles, ſed dicit, quòd quatenus ipſum animatum eſt quantum, eatenus eius alimentum eſt augmentatiuum, & quatenus idem animatum eſt hoc aliquid, & ſubſtãtia hæc indiuidua, quæ reparatione indiget, eatenus alimentum eſt eius nutritiuum, & conſeruatiuum. Videtur quidem eundem eſſe ſenſum hunc, & illum, quia & quantum quanto additur, & ſubſtantia ſubſtantiæ, proinde parum refert, ſeu alimẽtum, ſeu corpus animatum vocare quantum, & ſubſtantiam, cum vtrumque ſit quantum, & ſubſtantia; attamen non ſic eſt, ſpectanda enim eſt ſubſtãtia rei nutriendæ, non ſubſtantia alimenti, quę corrumpitur, & quantitas rei augendæ dicitur maior fieri, non quantitas, ipſius alimenti, quod quidem latis apertè legere poſſumus apud Ariſtotelem primo de generatione textu quadrageſimoprimo, vbi dicit, quòd alimentum nutrit, quatenus eſt potentia caro, & auget quatenus eſt potentia caro quanta, non dicit quatenus alimentum ſecundum ſe eſt ſubſtantia, vel quantum,

tum, ſed quatenus poteſt verti in ſubſtantiam viuentis, & maiorem reddere quantitatem viuentis. Alimentum enim, quatenus eſt alimentum, reſpicit rem alendam, & ipſum animatum corpus, quare extra rem eſt ipſum ſecūdū ſe conſiderare vt ſubſtantiam talē, & partem; nō enim omnis ſubſtantia eſt apta eſſe alimentum. Supponitur quidē eſſe ſubſtantia, & quanta, ſed reſpiciendus eſt finis, propter quē debet eſſe ſubſtantia quanta, finis autem eſt ſubſtantia viuentis reparanda, & conſeruandā, & eius quantitas augenda. Ad hoc pertinet id, quod Ariſtoteles dicit primo Phyſicorū ſepiuageſimoſexto, quod ex ente fit per accidēs id, quod fit, vt ex aqua aer, per ſe enim fit aer ex nō aere, cui accidit eſſe aquā. Alimentum igitur per ſe nutrit, non quatenus eſt talis ſubſtātia, ſed quatenus verti poteſt in talem ſubſtantiam, & per ſe auget, non quatenus quantum, ſed quatenus poteſt maiorē reddere viuentis quantitatem. Eſt etiā conſiderandus modus loquendi, Ariſtotelis, quando dicit, *quantum quoddam*, rectè enim dicit, *quoddam*, loquens de viuente corpore; hoc enim ſemper eſt quantum, non tamen ſemper augetur, ſed quando habet imperfectā qualitatem, ideo non augetur vt quantum, ſed vt quantum imperfectum, quod nondum habet ſuam debitam quantitatem, tūc enim dedit ei natura ſubſtantiam mollem, ac teneram, quæ facilè extendi poteſt. quando autē ad ętatem perfectam peruenit, fit eius ſubſtantia dura, quæ non poteſt amplius extendi; idque factum eſt tum propter finem, tum propter materiæ neceſſitatē. Quoniam enim oportuit viuens in principio creſcere, ideo debuit habere ſubſtantiā mollem, quæ poſſet extendi, deinde verò acquiſita debita quantitate ceſſat mollities, quia nulla opus eſt amplius extēſione, neceſſarium etiam eſt propter humiditatē, vt in principio ſubſtantia viuentiū ſit tenera, & mollis, deinde verò propter actionē caloris ſemper ſolidior, ac durior fiat, ita vt tandem fiat ita dura, vt non poſſit extendi, & tandem etiā ſequatur mors. Inquit igitur Ariſtoteles, ꝙ quatenus ipſum viuens eſt quantum quoddam, id eſt imperfectum, eatenus alimentum eſt ipſius augmentatiuum; quatenus autem idem viuēs eſt, *hoc aliquid*, id eſt ſubſtantia hæc, quæ reparanda, & conſeruanda eſt, eatenus eſt *alimentum*, id eſt nutritiuū ipſius, quod ſtatim declarans inquit, *conſeruat enim ſubſtantiam*, nutrire enim eſt verti in ſubſtantiam nutriti. Alimētum igitur, quatenus nutriens conſeruat ſubſtantiā viuentis, quæ eſt in fluxu continuo, ideo viuens, *eouſque eſt*, & ſeruatur (inquit Ariſtoteles) *quouſq; alitur*, quando enim non poteſt amplius ali, tunc neceſſario ſequitur mors. *Et generationis quoque*, declarat tertiam operationem, quæ eſt generatio ſui ſimilis, & ſimiliter ſumit declarationē ab alimento, vt relato ad animatū. Idem enim alimentum, vt reſpicit ipſam viuentis corporis ſubſtātiam, eſt nutritiuum ipſius, & tamen reſpicit eius quantitatem, eſt eiuſdem augmentatiuum; vt verò verti poteſt in ſubſtantiā excrementitiam, eatenus eſt generatiuū, nō quidem eiuſdem numero viuentis, ſed alterius numero, ipſa enim eiuſdem viuentis ſubſtantia, (inquit Ariſtoteles) iam eſt, nec poteſt generari, nec aliquid poteſt generare ſeipſum, poteſt tamen ſeipſum conſeruare per nutritionē; propria enim animati corporis virtus vertens alimentum in ſubſtantiam ſuam dicitur ſe cōſeruare; at ſe generare non poteſt, ſed generat alterum indiuiduum eiuſdem ſpeciei. Ideo notanda eſt duplex differentia alimenti, vt nutritiui, & vt generatiui. Vna eſt, ꝙ viuens ex eo nutrit ſeipſum; generat autem non ſeipſum, ſed aliud ſimile. Altera eſt, ꝙ dicitur nutritiuum, quatenus poteſt verti in partem ſubſtantiæ ipſius viuentis, hoc enim eſt nutrire; dicitur autem generatiuum quatenus poteſt verti in ſemen, quod non eſt pars ſubſtantiæ ipſius viuentis, ſed excrementum, & ſuperfluitas, cui natura hanc perfectionē tribuit, & hanc vtilitatē, vt habeat vim generandi aliud indiuiduū ſimile, eſt enim excrementum nobile, & vtile, vt docet Ariſtoteles in libro de generatione animaliū. Notandum eſt etiam, ꝙ Ariſtoteles dicens nihil generare ſeipſum, intelligit ſecundū totum, eſt enim impoſſibile, vt idē ſit ſimul actu, & potentia, ſed non eſt inconueniens ſecundū partes, ipſum enim viuens generat ex alimento partes ſubſtantiæ ſuæ; ideo Ariſtoteles concedit, ꝙ poſſit conſeruare ſeipſum, id enim eſt nutriri; attamen neque hoc modo dici vere poteſt, ꝙ aliquid generet ſeipſum, ſed aliud, vna enim pars generat aliam, & virtus viuētis agit in cibum tanquam in corpus aliud, licet poſtea fiat pars ſubſtantiæ ipſius. Eſt etiam notādum in hac parte, ꝙ aliæ quoque ſunt potentiæ, & operationes animę vegetalis, vt retētiua, attractiua, expulſiua, quæ a Medicis conſiderari ſolent, ſed Ariſtoteles harum hic non meminit, quia ſatis habuit nominare tres illas præcipuas, quæ faciunt per ſe conſeruationem viuentis, aliæ autem prædictæ ſecūdariæ ſunt, & harum miniſtræ, vt patet, quare ex his nō poteſt ſumi animæ definitio, & ideo ad rē nō pertinebant.

TEXTVS XLVIII.

Quare huiuſmodi animæ principium potentia eſt talis, vt conſeruet habens ipſam, ſecundum ꝙ eſt huiuſmodi. Alimentum autē preparat ad operandum, vnde priuatum alimento non poteſt eſſe.

EX iis, quæ hactenus de alimẽto, ac de operationibus dicta ſunt, colligit Ariſtoteles definitionem animę vegetalis, eamquè (vt puto) primum affert in hoc Textu rudiorẽ: deinde in Textu ſequenti perfectiorem, & elaboratiorem, quicquid hac de re alij omnes tum Latini, tum Græci dicant; videtur enim ſolus Auerroes hoc cognouiſſe; & cum eo Themiſtius, vt patet in calce Textus quinquageſimi. Affert igitur Ariſtoteles primò hanc definitionem, deinde ſoluit tacitam obiectionem, eamquè proſequitur in Textu ſequenti, mox in fine Textus ſequentis affert aliam meliorem huius animæ definitionem. Definitionem primò affert talem. Anima vegetalis eſt talis potentia, quæ conſeruat habens ipſam, ideſt, corpus animatum, quatenus eſt animatum. Conſiderare debemus primum ipſum definitum, deinde verò definitionem. Definitum eſt anima vegetalis, quam vocat Ariſtoteles tale animæ principium, *tale*, inquit, hoc eſt de cuius operationibus hactenus locuti ſumus, hec dicit hanc etiam principium animæ, ſed eſt modus quidam loquendi, omnis enim anima eſt principium operationum, quare perinde eſt, ac ſi dicat, talis anima. Ex hoc patere poteſt, quòd Ariſtoteles definit totam animam vegetalem, non ſolum eius potentiã nutritiuam, vt Græci, & Latini dicunt; ipſa enim anima propriè dicitur principium. Præterea Ariſtoteles dicit, tale principium, id eſt, de quo nunc loquebamur at non loquebatur in Textu præcedenti de ſola potentia nutritiua diſtincta ab augmẽtatiua, & a generatiua, ſed de omnibus, immò poſtremo loco loquebatur de generatiua potentia, non de nutritiua, hic igitur totam vegetalem animam intelligit, ac definit. Definitio autem talis eſt. Potentia conſeruatrix animati corporis quatenus eſt animatum. In qua ſumitur potentia loco generis, reliqua verò loco differentiæ. Ideo multi in errorem lapſi ſunt dicentes, Ariſtotelem ſolam definire potentiam nutritiuam, cum exprimat nomẽ potentiæ, & pro differentia ſumat eſſe conſeruatricem animati; certum enim eſt, hoc eſſe proprium potẽtiæ nutritiuæ, per nutritionem enim conſeruatur ipſum viuens. Sed non ſic eſt, iam enim Ariſtoteles antequam potentias animæ vegetalis diſtinxiſſet, eam vocauit potentiam, ſignificans ipſam eius ſubſtantiam totam; hic autem conuenientiſſimè eam vocat potentiam, quia (vt alias diximus) eam cõſiderat reſpectu operationum, & quatenus eſt principium, ideo ſecundum hanc conſiderationem rectè vocatur potentia, & ita eam cõmuniter ſumptam vocauit in Textu trigeſimoquarto. Quod autem eã definiat per ſolam nutritionem, non eſt, quia ſolam definire velit potentiam nutritiuam, ſed quia vult animam vegetalem definire per vnam operationem præcipuam, præcipua autem videtur eſſe nutritio, cum ſit neceſſaria viuenti ad ipſum conſeruandum, non ſic aliæ operationes, quia conſeruatur adhuc viuens, quando nec augetur, nec generat, poteſt enim eſſe ſine his, ſed non ſine nutritione, quo factum eſt, vt etiam hæc animæ pars ſoleat etiam vocari communiter θρεπτικὴ, vt Ariſtoteles in decimooctauo, & trigeſimoquarto Textu eam vocauit, non quidem ſignificans propriè ſolam eius potentiam nutritiuam ab alijs duabus potentijs diſtinctam, ſed totam eius animæ naturam vniuersè, & ſumendo θρεπτικὴ pro φυτικόν, nam in eo trigeſimoquarto vocat nutritiuam animam, non nutritiuam potentiam propriè ſumptam. Nunc igitur volens hanc animam definire per reſpectum ad operationes, & cognoſcens non omnes operationes eſſe in definitione animæ ſumendas, ſed ſatis eſſe vnam magis neceſſariam, & principalem; & conſiderans communem appellationem, qua ſolet hæc anima indiſtinctè vocari nutritiua, & vegetatiua, & cauſam etiam appellationis (nam homines hanc animam vocant nutritiuam, tanquam ab operatione perenni, & inceſſante, non ita vocant animam augmentatiuam, vel generatiuam) per nutritionem ſatis habuit eam definire, per hanc enim eſt conſeruatiua viuentis, quatenus eſt viuens. Et rectè dicit, quatenus eſt viuens, quia non conſeruat ipſum, quatenus eſt corpus ſed quatenus animatum, eſt enim corpus etiam ſine hac, ſed ſine ipſa non eſt viuens, nec ſine hac eius operatione, quæ dicitur nutritio. Deinde quando dicit, *Alimentum autem præparat ad operandum*, videtur tollere quandam difficultatem; videtur enim, quòd potius ipſum alimentum conſeruet corpus animatum, quàm anima, & hæc eſt communis hominum opinio, & modus loquendi, nemo enim putat animam conſeruare nos in vita, ſed potius cibum, ideo Ariſtoteles hunc errorem tollens dicit alimentum ad conſeruationem quidem uiuentis conferre, non tamen vt cauſam principalem, ſed ut cauſa ſine qua non & ut materiam, ex qua anima conſeruat animatum, uertendo alimentum in ſubſtantiam animati. Anima igitur eſt agens conſeruans, & cauſa præcipua, quæ dicitur conſeruare ſua actione animatum. Hoc ſignificat Ariſtoteles dicens, *alimentum præparat*, non enim dicit alimentum agere, & præparare propriè, ſed ſumit præparare pro miniſtrare; eſt enim materia, quæ ipſi animæ ſubminiſtratur, ut ex ea nutriat, & conſeruet animatum, quod declarans Ariſtoteles ſubiungit, *vnde priuatum alimento non poteſt eſſe*, ad ſignificandum, quòd alimentum eſt ſolum cauſa

fine

ſine qua non, & materia, ſine alimento enim non poteſt viuens exiſtere, vel ſeruari, anima enim non poteſt nutrire, niſi ex materia conueniente, quæ dicitur alimentum. Ad totam autem difficultatem tollendam, & ad diſtinguendum officium alimenti ab officio animæ in nutritione animati Ariſtoteles ſubdit.

TEXTVS XLIX.

Quoniam autē ſunt tria, quod alitur, & quo alitur & alens; alens quidem eſt prima anima, quod verò alitur, eſt habens hanc corpus, quo autem alitur, alimentum. Quoniam autem fine appellare omnia iuſtum eſt; finis autem eſt generare quale ipſum, erit vtiq; prima anima generatiuum quale ipſum.

VT cognoſcamus agens diſtinctum a materia, proponit hæc tria conſideranda. Id, quod alitur, & eſt ipſum animatū corpus; alens, quod alit agendo, eaque eſt anima vegetalis; id, quo alitur, id eſt nutrimentum, ſeu materia ex qua alitur viuens, eaque eſt alimentum, hoc enim impropriè dici poteſt inſtrumentū, id eſt cauſa ſecundaria, qua anima alit, ſed propriè dicitur materia, ex qua alit. Per hæc autem omnia voluit Ariſtoteles prædictā animæ vegetalis definitionem declarare, & omne dubium tollere. Dixit enim, eam eſſe potentiā talem, quæ conſeruat animatum, quatenus eſt animatum, idque vult eſſe ita intelligendum, vt dicamus, animam eſſe agens alens, & conſeruans ad differentiam alimenti, quod dicitur conſeruare, vt materia, non vt agens Notare autem debemus verba illa, *alens quidem eſt prima anima*, quæ ſatis clarè demonſtrant, Ariſtotelem non definiuiſſe potentiam ſolam nutritiuam, vt diſtinctam a generatiua, & ab augmentatiua, ſed ipſam animam vegetalem, & eius ſubſtantiam, cuius hæ potentiæ ſunt, hæc enim iure vocatur prima anima, eſt enim prima ordine naturæ generantis, quia ſine alijs eſſe poteſt, non aliæ ſine ipſa. Potentiam autem nutritiuā, nec vocaret animam, nec primam animam, prout ab alijs potentijs diſtinguitur. Nulla enim eſt ratio, cur dicatur prima, quatenus eſt potentia, ſed de ipſa animæ vegetalis ſubſtantia manifeſtum eſt, Ariſtotelem antea docuiſſe, eā eſſe primam ordine naturæ reſpectu aliarum animæ partium. Patet etiam hæc omnia pertinere ad declarandam definitionem prius traditā, quia ibi definiuit Ariſtoteles animam vegetalem per ſolam nutritionem, & hic loquitur de ſola nutritione, cum diſtinguat hæc tria, id, qđ alitur; id, quod alit, & id, quo alitur; quare non eſt dubitandum, eam eſſe Ariſtotelis mētem, quam diximus. Tandem quando Ariſtoteles dicit. *Quoniam autem a fine appellare omnia iuſtum eſt*, corrigit definitionem prędictam, & melius definit ipſam animam vegetalem, cum enim operationes animę vegetalis ſint ſubordinatę, & vna debeat eſſe principalis, ad quam aliæ diriguntur, certè (inquit Ariſtoteles) hæc non eſt nutritio, ſed generatio ſui ſimilis, huius enim gratia dedit natura viuentibus, & augmentationem, & nutritionem, voluit enim ea augeri, vt perueniant ad ætatem, & quantitatē perfectam, in qua poſſint generare alia ſimilia, & conſeruare ſpeciem; voluit etiam ea nutriri, vt conſeruentur indiuidua, hęc autem voluit conſeruari, vt generent alia ſimilia, & ſpeciē conſeruent. Ex ipſa igitur generatione potius definienda eſt anima vegetalis, tanquam ex operatione principali, & dicendum. Anima vegetalis eſt potētia generatiua alterius ſimilis in ſpecie, hoc enim modo definitur hæc anima per operationem ſuam principalem quæ habet rationem finis reſpectu aliarum, adeo vt definiatur quodammodo per habitudinē ad omnes ſuas operationes, quia nominatione finis comprehenduntur omnia, quę ſunt propter finem, ſine quibus finis ille non eſſet, quare per hanc definitionem concernuntur etiam augmentatio, & nutritio, quia ſine his non eſſēt generatio. Hæc igitur eſt perfectiſſima, quæ tradi poſſit, definitio animę vegetalis per habitudinem ad ſuas operationes. Notandus eſt modus loquendi Ariſtotelis, quando dicit. *Quoniam autem a fine appellare omnia iuſtum eſt*. Videtur tollere dubium, quod ex altera prius allata definitione oriebatur, nam definiuerat animam vegetalem per reſpectum ad nutritionem, quæ videbatur eſſe operatio principalis, quia neceſſaria eſt, & nunquam ceſſans, proinde nomen dedit illi animæ, quæ ſolet vocari anima nutritiua; Ariſtoteles autem dicit, quòd licet in vſu ſit poſitum, vt hæc anima appelletur nutritiua; id tamen non omnino rectè factum eſt, æquius enim eſſet eam appellare generatiuam a ſua nobiliore operatione, quæ habet rationē finis. Ratio igitur, quæ ab appellatione ſumitur, nulla eſt, quia appellatur quidem nutritiua, & Ariſtoteles quoque aliquando eam ita appellauit ſequens loquendi conſuetudinem; melius tamē appellaretur generatiua. Quamuis enim generatio non ſit operatio continua,

vt eſt nutritio, quo factum eſt, vt hæc anima a nutritione nomen acceperit, tamen non eſt minus neceſſaria, quàm illa, & ſi enim non eſt neceſſaria huic indiuiduo, poteſt enim viuere, & non generare, tamen eſt neceſſaria ſpeciei, & natura voluit indiuiduum ſeruari per nutritionem, vt ſpecies ſeruaretur per generationẽ, hic enim eſt finis naturæ. Quemadmodum igitur anima vegetalis eſt potius nominanda a generatione, ita per eam potius eſt definienda, quia definitio declarat illud idem, quod ſignificatur per nomen. Erit igitur, (inquit Ariſtoteles) *prima anima*, id eſt vegetalis, *generatiuũ quale ipſum*, potentia generandi alterum quale eſt ipſum, id eſt ſimile in ſpecie. Dubitatur, quia hæc definitio non videtur conueniens, cum non competat omni animæ vegetatiuæ, non enim competit illi, quæ eſt in fœmina, ſi fœmina ſecundum Ariſtotelem non concurrit actiuè, potentia autem generatiua eſt potentia actiua. Muli quoque, & animalia genita ex putri materia, habent animam vegetalem, tamen non habent potentiam generatiuam. Dicendum eſt, quantum attinet ad fœminam, ꝙ licet fœmina non ita concurrat actiuè, vt mas, alio tamen modo ipſa quoque agit, habetque vim generatiuam. Mas enim contribuit agens proximum, quod eſt ſemen, fœmina vero ſolam materiam, quæ eſt ſanguis menſtruus, & hoc modo non concurrit actiuè, tamen præbet colorem, quo fouet fœtum, & ita agere dicitur; concurrit etiam actiuè, dum generat materiam fętui, ab anima enim vegetali tanquam agente generatur ſanguis tum propter nutritionem, tum propter generationem, aliqua enim pars ſanguinis nutrit, alia etiam pars redundans fit materia prolis, & vtraque generatur ab anima vegetali, & propter vtrunque finem. Quamuis igitur modo exquiſitiore, ac nobiliore fiant in mare operationes animæ vegetalis, fiunt tamen omnes etiam in fœmina aliquo modo, licet imperfectiore, nec iniuria, quia femina eſt homo imperfectus, & diminutus, ſic equus imperfectus, & ſic de ſingulis. De mulis autem, & animalibus ex putri materia genitis dicendum eſt, Ariſtotelem non reſpicere animam vegetalem, vt in hac, vel in illa ineſt ſpecie viuentis, ſed abſolutè, & ſecundum propriam naturam, & ſecundum totam ſuam perfectionem, & ſecundum ſuum ſummum complementum. Hoc autem conſiſtit in virtute generatiuæ ſui ſimilis, quæ ſi in aliquibus animalibus imperfectis non poteſt operari, vel diminutè operatur, id per accidens eſt reſpectu potẽtiæ generatiuæ, euenit enim propter naturam imperfectam talis animalis, vt diximus etiã in textu trigeſimoquarto, & propter organorum defectum. Nec propterea eſt fruſtra in eis anima vegetalis, ſatis enim eſt, ſi exercet ſaltem nutritionem, & augmentationem, vt non ſit fruſtra. Neque etiam fruſtra ibi eſt potentia generatiua, quia ſat eſt ſi ſimpliciter non ſit fruſtra, cum in animalibus perfectioribus operetur, & præterea eſt ibi ſolum originaliter, ſed non ſubiectiuè. Ariſtoteles autem in definienda anima vegetali, debuit reſpicere totam eius perfectionem, & deſpicere impedimẽtum ei per accidens illatum in quibuſdam animalibus imperfectioribus.

TEXTVS L.

Eſt autem id, quo alitur, duplex, ſicut & quo gubernatur, & manus, & temo. hoc quidẽ quod mouet, & quod mouetur, illud autem quo mouet ſolum. Omne autem alimentum neceſſarium eſt concoqui poſſe: operatur autem concoctionem calidum, vnde omne animatum habet calorem. Figura igitur alimentum, quid ſit, dictum eſt, exactius autem manifeſtandum poſterius de ipſo in proprijs ſermonibus.

IN hoc textu Ariſtoteles poſtremam manũ inponit tractationi de anima vegetatiua, & quid docere velit ſatis manifeſtum eſt, licet in verbis ſit maxima difficultas. Cum enim dixerit animam vegetalem eſſe cauſam efficientem nutritionis & aliarum prædictarum ſuarũ operationum, nunc docere vult, quòd præter animam cõcurrit etiam ad nutritionem calor naturalis tanquam efficiens ſecundarium, & inſtrumentum animæ. Nominat autem ſolum nutritionem tanquam operationem inceſſantem, & ſine qua cæteræ non fiunt, ſed nos intelligere debemus calorem naturalem etiam ad augmentationem, & ad generationem ſimiliter concurrere, vt agens ſecũdarium, & animę inſtrumentum. In textu ſunt duæ partes, in prima facit Ariſtoteles id, quod dictum eſt, in ſecunda remittit accuratiorem alimenti conſiderationem ad alium locum. In expoſitione primæ partis eſt magna difficultas, ſunt enim duæ expoſitiones, de quibus interpretes omnes altercantur, & quarum vtraque dubia videtur, & difficultate aliqua vrgetur; Extat etiã

duplex

duplex verborum lectio, quarum vna vni expoſitioni fauet, altera alteri. Prior expoſitio eſt illa, quam Ioannes Grammaticus tribuit Alexandro, quam ſequuntur etiam Themiſtius, Auerroes, Albertus, & alij quidam ex Latinis, qui dicunt, quòd quando inquit Ariſtoteles, duplex eſſe id, quo alitur, ſignificat duplex agens, vnum, quod ſolum mouet, de quo antea meminerat, nempe anima ipſa, quæ cum ſit incorporea, mouet, & non mouetur; alterum verò, quod mouet, & mouetur, eſtquè mouens ſecundarium, & inſtrumentale, nempe calor naturalis, intelligendo per calorem ſpiritus vitales, qui ſunt corporei, & mouentur ab anima, & mouent alimentum, quia alterant ipſum, licet non eadem ſpecie motus, nam mouentur ab anima ſolo motu locali, mouent alimentum motu alterationis. Ideo hi omnes ita legunt verba: *Hoc quidem, quod mouet, & quod mouetur, illud autem, quod mouet ſolum*, ſpiritus enim mouent, & mouentur, anima mouet ſolum. Declarat vtraque Ariſtoteles exemplo manus, & temonis, vt temo ſit ſimilis calori naturali, quia mouetur à manu, & mouet nauim; manus verò ſit ſimilis ipſi animę ſumendo manum pro toto ipſo nauta, qui mouet nauim, nec mouetur illo motu niſi per accidens. Hæc prior expoſitio duas patitur difficultates, vnam ob illum caſum ablatiuum: *Id quo alitur*, nam Ariſtoteles in præcedenti textu dixit, aliud eſſe id, quo alitur; aliud eſſe id, quod alit, animam dixit eſſe id, quod alit, non id, quo; alimentum verò eſſe id, quo alitur viuens; quare non videtur credendum, quòd Ariſtoteles in loquendo hac vtatur confuſione, & æquiuocatione, vocando animam id, quo alitur, cum præſerrim ſit ſatis improprius hic loquendi modus, conuenit enim agenti principali caſus rectus, inſtrumentali vero obliquus, eſt enim eo, quo illud vtitur ad agendum. Alteram difficultatem patitur, quia de exemplo Ariſtotelis non ſatis verificari videntur verba Ariſtotelis, ſiquidem manus, etiam ſi pro toto nauta ſumatur, non eſt mouens immobile, ſed per ſe mouetur, idque neceſſario, quia omne mouens corporeum in mouendo mouetur. Alteram expoſitionem ſequitur Simplicius, & Sãctus Thomas, & Latinorum plures, quòd Ariſtotelis hic de anima ipſa non loquatur, neque diſtinguat mouentia, ſed ſolum inſtrumenta media, quibus anima nutrit corpus, hæc autem duo ſunt, calor naturalis, & alimentum. Cum enim dixiſſet, id, quo res alitur, eſſe alimentum, hic docere vult non ſolum alimentum eſſe id, quo res alitur, ſed calorem quoque dici id, quo alitur, quia eſt inſtrumentum animæ, quo anima nutrit corpus. Huic expoſitioni videntur accommodata exẽpla Ariſtotelis, nam & manus, & temo ſunt inſtrumenta, quibus mouetur nauis, ſed manus eſt inſtrumentum coniunctum primo mouẽti, quia in ipſa ineſt vis animæ, ſic etiam ſpiritus vitales cum ſint animati, dicuntur inſtrumentum animæ adiunctum ipſi animæ; temo autem eſt inſtrumentum diſiunctum à primo mouente, quia eſt extra nautam, ſic alimentum eſt inſtrumentum diſiunctum ab anima, quia nondum eſt animatum. Sed huic expoſitioni videtur refragari communis lectio verborum Ariſtoteles, legitur enim communiter ſic: *Hoc quidem quod mouet, & mouetur, illud verò quod mouet ſolum*, de nullo enim inſtrumento dicere poſſumus quòd moueat ſolum, ſed potius dicendum, quod omne inſtrumentum mouet, & mouetur: videtur itaque nil aliud poſſe intelligi mouens ſolum, & non motum, niſi animam, quæ eſt primum mouens, ſecundum alteram priorem expoſitionem. Illud quoque huic ſecundæ expoſitioni videtur officere, quòd alimentum non videtur poſſe dici inſtrumentum nutritionis, ſed potius materia, non eſt igitur verum, quòd Ariſtotelis hic loquatur de duobus inſtrumentis, quibus fit nutritio, ſed potius loqui videtur de duobus agentibus, de primario, & de inſtrumentali, ideſt de anima & de calore naturali. Ego certè non nego locum hunc dubium eſſe, & difficultatis plenum, credo tamen magis defendi poſſe expoſitionem ſecundam Simplicij, & Sancti Thomæ, & cum minoribus difficultatibus eſſe coniunctam. Prior enim expoſitio patitur illam obiectionem, quæ mihi videtur eſſe inſolubilis, prius enim Ariſtoteles contradiſtinxit id quod mouet, & alit, ab eo, quo, & dixit animam eſſe id, quod alit, alimentum verò eſſe id, quo, non poteſt igitur hic accipere id, quo, & ipſum ita diuidere, vt ſub eo anima comprehendatur. Nec idonea eſt defenſio cuiuſdam, ſequentis priorem expoſitionem, qui dicit conuenire etiam primo mouenti hunc loquendi modum per caſum ablatiuum, & citat verba Ariſtotelis in Octauo Libro Phyſicorum Trigeſimotertio, & Trigeſimoquinto, vbi de primo motore loquens dicit ipſum mouere ſeipſo, non alio: re uera enim hic caſus ablatiuus duo poteſt ſignificare, vel enim ſignificat mouens ſecundarium, & inſtrumentale, vt cum dicimus, primum mouens mouet alio, ideſt, inſtrumento, vel ſignificat primum mouens, in quo eſt radicata vis motiua, vt cum dicimus, inſtrumento mouet alio, ideſt mouente primario, & per vim mouentis primarij, mouens autem primarium non mouet alio, ſed ſeipſo, hoc eſt non per virtutem alterius, ſed per ſuam. Attamen hoc ad propoſitum huius loci minimè pertinet, nam vt concedamus animam poſſe dici id, quo fit nutritio, tamen non hoc in loco, nam Ariſtoteles iam dixit in Textu præcedente, animam eſſe id, quod alit, & ab ea diſtinxit id, quo, nempe ali-

pe alimentum, & nunc continuato ſermone proſequitur, diſtinguens id, quod vocauerat, quo, & inqt, *Eſt autem, id quo alitur duplex*, quare ſub hoc non poteſt anima contineri. Præterea neque cõueniens vllo modo eſſet hęc locutio, nunquam enim de mouente primario vtimur ita caſu ablatiuo, niſi quãdo loquimur de agente ſecundario, & tunc vtimur verbo actiuo, nõ paſſiuo, dicimus enim hoc mouet non ſeipſo, ſed alio, idest, non virtute propria, ſed virtute mouentis principalioris. Hic autem hoc dicere non poſſumus, quia nondum eſt cognitum agens ſecundariũ, qui eſt calor naturalis, nam ſi eſſet notus, & de eo loqueretur Ariſtoteles dicere poſſet cũ alere ſuo, idest anima vt alente principali, ſed nondum ipſam nominauit, quare non poteſt intelligere animã eſſe id quo calor alit, præſertim cum vtatur verbo paſſiuo dicẽs, *Id quo alitur*, ideo definitio illa vana penitus eſt. Præterea, ſecundum alteram expoſitionem excluditur nunc alimentũ ab hac appellatione, quo, cum illi intelligãt animam, & calorem, hoc autem nõ eſt veriſimile, ſed potius dicendum, quod ſupponendo alimentum eſſe id, quo res alitur, Ariſtoteles addat nunc alterum, quo alitur, quaſi dicat. Eſt etiam pręter alimentum quoddã aliud, quo res alitur, hoc autẽ eſt calor. Patet igitur, quòd ſi Ariſtoteles, hic intelligeret animam, & calorem, deberet dicere triplex eſſe id, quo alitur, ne excluderet alimentum, quod affirmauerat eſſe id, quo. Nos igitur ſecũdam expoſitionem ſequentes, videamus, quomodo eam ab obiectionibus prædictus vindicare poſſimus. Primùm quidẽ obſtare videtur communis lectio, qua legitur actiuè, *Illud autem, quod mouet ſolum*, ſed ad hoc dicere poſſumus extare etiam alteram lectionem paſſiuam, qua dicitur, *Hoc quidem, quod mouet, & mouetur, illud verò, quod mouetur ſolum*, quãuis enim communiter omnes codices habeãt, *Quod mouet ſolum*, tamen in margine tactam in omnibus habemus etiam lectionem paſſiuã, & habemus etiam teſtimonium Ioãnis Grammatici, qui dicit duplicem extare lectionem, vnam actiuam, alteram paſſiuam, ideo cũ tangat etiam Ioannes Grammaticus vtranque expoſitionem, dubius manet, nec alteram magis, quàm alteram probat, ſed dicit ſolùm, quod ſi litera legatur actiuè, accipienda eſt prior expoſitio, quę fuit Alexandri; ſi verò paſſiuę melior eſt altera ſecunda expoſitio, quare nõ omnino ſpernenda eſt paſſiua lectio. Simplicius tamen & D. Thomas ſuam expoſitionem tuentur etiam accipiendo lectionem actiuæ, quæ communior videtur, & magis recepta quàm paſſiua, eorumque ſententiam ſequitur Marcus Antonius Genua, qui non approbat lectionem paſſiuam. Dicunt enim alimentum moueri, & mouere, mouetur enim & alteratur a calore naturali, mouet autem quatenus alit corpus; calor autem mouet ſolùm, quia alterat alimentum, quamuis enim moueatur ab anima dicitur tamen nõn moueri, quatenus non mouetur ab aliquo extra ſe, quoniam habent ſpiritus animã in ſeipſis, & dicuntur eſſe organum coniunctum ipſi animę, non disiunctum. Et pręterea ſi mouentur ſpiritus ab anima, mouentur ſolo motu locali, qui in præſentia cõſiderati ab Ariſtotele non videtur. Poteſt igitur dicere calorẽ mouere tantũ, & non moueri ab alio. Hãc reſponſionem admittere poſſumus, licet in ſe habeat aliquid obſcuritatis, nã alimentum patitur quidẽ a calore, at reuera non agit, quamuis dicatur alere, eſt enim materia, non agens; quare alimentum alere corpus non eſt agere in corpus, ſed eſt apponi tanquàm materiam aggeneratam. Attàmen hoc quoque ſoluere poſſumus dicendo, alimentum agere ſi non ſecundum rei veritatem, ſaltem ſecundum locutionis figuram, quam videtur Ariſtoteles reſpicere, vtimur enim verbo actiuo dicentes, alimẽtum alit, alere autem eſt agere, quare ſaltem ratione modi loquẽdi videtur agere. Hęc igitur ſolutio accipi poteſt, licet mihi veriſſima videatur altera, quę ſumit lectionem paſſiuam, hac enim lectione accepta dubitatio corruit, cur autem veremur accipere, ſi habemus ſatis fide digna teſtimonia? Obſtabat ſecundò expoſitioni noſtræ, quòd alimentum non poteſt vocari inſtrumentum, ſed materia potius; inſtrumentum enim eſt cauſa efficiens, non cauſa materialis, ſed hoc facilè ſoluitur relicto nomine inſtrumenti, nulla enim nos neceſſitas cogit, vt in præſentia nomine inſtrumenti vtamur, cum nec Ariſtoteles eo vtatur, qua in re mihi videntur nõ rectè feciſſe Sanctus Thomas, & alij qui eum ſequentes dixerunt, Ariſtotelem velle hic duo inſtrumenta diſtinguere calorem, & alimentum, rectius autem Simplicius, qui hęc non vocat inſtrumenta, ſed appellatione vtens cõmuniore inquit Ariſtotelem docere velle, duplex eſſe id, quo viuẽs alitur; id enim quo, communius eſt, quàm inſtrumentum, nam anima alens vtitur ad alendum his duobus, calore vt inſtrumento, & agente ſecundario, alimẽto autem vt materia, qua ipſum viuẽs alitur. Nec difficultatem facere debet exemplum Ariſtotelis, qui alimentum cõparat cum temone, temo autem inſtrumentũ eſt, nam comparatio, & ſimilitudo hæc non in omnibus eſt conſtituta, ſiquidem alimentum non omnino eſt vt temo, ſed in hoc ſolùm, quod nauta vtitur & manu, & temone ad nauim mouendã ita vt & manus, & temo vocari poſſint id, quo mouetur nauis a nauta, & temo mouetur a manu, ſicut etiã alimentum a calore naturali. Primò notare poſſumus in hoc exemplo hanc conuenientiam, quòd ſicuti alimentũ non mouet propriè ipsũ corpus, vt prędiximus, ita nec ꝓpriè temo mouet nauim, ſed

patitur ſolummodo a manu,a qua gubernatus facit, vt nauis tota a nauta bene moueatur. Ideo non videtur rectè ſenſiſſe Marcus Antonius Genua,qui non approbauit lectionem literæ, paſſiuam, hoc argumento ductus ,quòd ſecundum eam non eſſent ad propoſitum exempla Ariſtotelis quandoquidem temo non eſt ſolum motus a naui,ſed eſt etiam mouens nauim, quare ſi Ariſtoteles diceret paſſiuè, *illud verò, quod mouetur ſolum*, hoc nec manui, nec temoni accommodari poſſet, cum ambo moueant. Ego verò puto hoc accommodari temoni,qui mouetur a manu, ſed non mouet nauim, licet eo vtatur manus ad hoc; vt ab aqua melius moueatur nauis. Itaque ſolutio totius difficultatis eſt in hoc conſtituta, quòd Ariſtoteles hæc non conſiderat ut inſtrumenta, ſed ſolum vt media, quibus vtitur anima ad alendum, ſeu quibus viuens alitur ab anima,ſicuti etiam duobus mouetur nauis, a manu, & temone; manus mouet, & mouetur, temo mouetur a manu,ſed non mouet. Confirmant hanc expoſitionem ſequentia Ariſtotelis verba, quibus exprimit vtrumque illud, quo alitur viuens,nõ enim exprimit calorem, & animam, ſed alimentum,& calorem, dum dicit. *Omne autem alimentum neceſſe eſt concoqui poſſe*, quaſi dicat. Diximus alimentum eſſe id, quo viuens alitur ab anima,ſed aduertas animã hoc præſtare non poſſe ſine calore vt inſtrumẽto medio. Nam ſi ex alimento debet alitio fieri, oportet ipſum alimentum concoqui, & in ſubſtantiam verti,anima autem ſola non poteſt concoquere,ſed concoctio eſt propriè operatio caloris. Per calorem igitur animam alere neceſſe eſt, proinde id, quo res alitur, nõ eſt ſolum alimentum, ſed etiam calor naturalis. Ideo hinc colligit Ariſtoteles neceſſe eſſe, ut omne animatum habeat calorem, cum enim omne animatum neceſſe ſit nutriri, nutritio autem non fiat ſine concoctione alimenti, & hęc fiat ſine calore, neceſſe fuit omne animatum habere calorem, ſignificat autem Ariſtoteles calorem infuſum, qui inſequitur animã, non calorem temperaturæ,qui debilis eſt, nec aptus eſt facere concoctionem; natura enim non dediſſet animæ vim altricem,niſi etiam ei dediſſet inſtrumentum, ſine quo anima alere non poſſit, ideo animam nutritiuam neceſſario inſequitur calor, qui vocatur infuſus, à quo fit ꝯcoctio. Propriè loquendo hęc eſt vera diſtinctio caloris; Medici tamen aliter intelligũt calorem temperaturæ,intelligunt enim aggregatum ex vtroque, & totum cuiusque membri calorem, ideſt vnà cum calore vitali vocant calorem temperaturã;quę appellatio admitti poteſt quia appellationes rerum ſunt arbitrariæ: Ariſtoteles autem ſecundo de generatione animalium capite tertio, diſtinxit hos duos calores, & vnum vocauit cœleſtem, alterum verò elemẽtarem,& igneum. *Figura igitur alimentum quid ſit*. Quoniam videtur Ariſtoteles non completè de alimento in hac parte eſſe locutus,ideo ſe excuſans dicit, ſe *figura*, tãtummodo, ideſt pingui Minerua locutum eſſe de alimento,poſterius autem ſe de eodem locuturum eſſe exactius in proprijs libris. Quod quidem hoc in loco de alimento imperfectè egerit,manifeſtum eſt, uniuerſaliter enim tetigit eius naturam dicens, eſſe in principio ꝯrium, in fine verò fieri ſimile,& tetigit etiam cauſas eius primas, a quibus coquitur, & redditur ſimile,nempe animam,& calorem naturalẽ,ſed particulariter multæ conſiderari poſſunt alimẽti conditiones,quas hic non cõſiderauit; & cauſæ etiam particulares,nempe partes organicæ, quę inſeruiunt,& pręparationi,& cõcoctioni, & diſtributioni alimenti. Sufficiens tamen pro occaſione hæc tractatio fuit, quia non fuit hic ſcopus de alimento agere, ſed de potentia animæ vegetali, ea igitur de alimento dicere ſatis fuit,quæ ad declarandam hanc animæ partem neceſſaria erant, reliqua dimittenda fuere,ſatis enim fuit declaraſſe, quomodo anima vegetalis ſe habeat reſpectu ſuarum operationum. Se habet enim è contrario alijs partibus animę, nam ſenſus, & intellectus operantur patiendo ab obiectis, hæc verò operatur agens in obiectum; quod habet tantum locum materiæ patientis. Sed quonam alio in libro acturus ſit Ariſtoteles de alimento exactius, non eſt ſatis clarum. Sanctus Thomas,& Latini aliqui dicunt, Ariſtotelem ſignificare proprium librum,quem ſcripſit de alimento,licet eum deſideremus, quæ expoſitio dubia eſt, qa gratis id dicitur, cum nullum habeamus Græcorum interpretum teſtimonium,quod Ariſtoteles librum aliquem de alimento ſcripſerit. Quidam dicit, Ariſtotelem ſignificare librum de ſenſu, & de ſenſilibus, vbi in capite de ſapore loquetur de alimento. Sed neque hæc expoſitio eſt accipienda, nam Ariſtoteles hic dicit, ſe poſterius acturum exactius de alimento in proprijs ſermonibus, illa autem tractatio quæ in capite de ſapore habetur, non eſt exacta,ſed breuis, & rudis, neque is vocari poteſt proprius ſermo de alimento, cum potius per accidens ibi Ariſtoteles de alimento loquatur, agit enim de ſapore, qui eſt accidens quoddam alimenti; ideo per accidens aliqua de alimento dicit, ſed tamen pauciora, & rudiora,quam hic;quare is non eſt exactior ſermo, nec proprius. Aliqui dicunt, agi de alimento in primo libro de generatione et interitu, videlicet in tractatu de augmentatione, ſed multo minus hæc ſententia accipienda eſt, tũ quia is quoque ſermo de alimento rudior eſt, quã hic, tum quia liber de generatione præcedit libros de anima, Ariſtoteles autem dicit ſe poſterius acturum de alimento, quare eum librum

brum ſignificare non poteſt. Ob id nec Auerrois ſententiam probo, qui dicit perfectam tractationem de alimento haberi in pluribus locis, videlicet in primo de generatione, in quarto Meteorologicorum vbi de cōcoctione agitur; & hic vbi declaratus eſt primus motor, qui eſt anima, & primum inſtrumentū qui eſt calor naturalis; ac demum in libris de animalibus, vbi particulariter agitur de inſtrumentis inſeruientibus alimento. Non probo (inquam) quòd dicitur de primo libro de generatione, & de quarto Meteorologicorum, & de libris de partibus animalium, quia hi libri iam præceſſerunt, Ariſtoteles enim dicit ſe poſterius acturum de alimento. Quare cum Græcis puto, Ariſtotelem ſignificare libros de generatione animalium, vbi Ariſtoteles particulariter aget de natura alimenti; non poteſt enim loqui de ſemine niſi de alimento loquatur, cum ſemen ſit ſuperfluitas vltimi alimenti. Dicitur enim illa tractatio exacta, quia eſt particularis de alimenti natura, & quia præſupponit alias plures tractationes vniuerſaliores de alimento, & de ijs, quæ ad alimenti cognitionem conferunt, videlicet in alijs præcedentibus libris, quos memorauimus.

TEXTVS LI.

Determinatis autem his dicamus communiter de omni ſenſu. Senſus autem in eo, quod eſt moueri aliquid, & pati, accidit, ſicut dictum eſt; videtur enim quędam alteratio eſſe. Aiunt autem quidam, & ſimile à ſimili pati, hoc autem quomodo poſſibile ſit, aut impoſſibile, dictum eſt in vniuerſalibus ſermonibus de ipſo agere, & pati.

ABSOLVTO tractatu de anima vegetali, nunc Ariſtoteles aggreditur tractationē de parte ſenſitiua, & inquit, ſe prius de ſenſu in vniuerſali agere velle, poſtea verò de ſingulis ſenſibus particularibus, vniuerſalia enim in doctrina ſunt anteponenda particularibus. Non eſt tamen ignorandum, quòd licet Ariſtoteles aſſerat, hic ſe loqui prius velle in communi de ſenſu, tamen tractatum de ſenſu in vniuerſali hoc in loco non abſoluit, ſed eum reſumet in Textu Centeſimo vigeſimoprimo & abſoluet. Cur autem tractationem de ſenſu in communi Ariſtoteles non totam fecerit in vno, & eodem loco, ſed eam in duas partes ſecuerit, quarum vnā præpoſuit tractatione particulari de ſingulis ſenſibus, quæ eſt hęc; alteram verò eidem poſtpoſuit, nulla certè poteſt alia ratio aſſignari, niſi quod ordo doctrinę nō ſumitur à rerum natura, ſed à noſtra meliore cognitione. Ordo quidem naturæ poſtulabat, vt prius tota tractatio vniuerſalis abſolueretur, & eam poſtea tractatio particularis ſequeretur, ſpreuit tamen Ariſtoteles ordinem naturę propter meliorem doctrinam, quoniam enim de ſenſu in vniuerſali aliqua erant neceſſariò cognoſcenda ante tractationē de ſenſibus particularem, ea in præſenti parte voluit Ariſtoteles docere. Quoniam autem aliqua etiam de ſenſu in vniuerſali intelligi non poterant, niſi cognitis ſenſibus particularibus, ideo ea conſiderare voluit poſt ſenſus particulares. Ideo ſciēdum eſt, quòd in hac parte, quem in præſentia aggredimur, non plenè cognoſcitur natura, & eſſentia animæ ſenſitiuæ in communi, neque hic perfecta eius definitio ponitur, ſed in illa altera parte abſoluetur, quę eſt poſt illum textū vigeſimumprimum. Neceſſe enim fuit eſſentiam ſenſus colligere quodāmodo per inductionē ex cognitione ſenſuum particulariū, eo quod nō in ijs omnibus ęquè nota res erat, ſed oportuit a ſenſibus notioribus nos duci in cognitionem naturæ ſenſuum ignotiorum, ac demum ex his omnibus colligere, quæ nam ſit natura ſenſus in vniuerſali, quare ea deſcriptio, quam hic afferet Ariſtoteles in Textu ſexageſimoſecundo rudis erit, & cōfusè ſignificabit, quid ſit ſenſus. In hac igitur parte, quæ eſt ab hoc textu quinquageſimoprimo vſque ad ſexageſimumſecundum, Ariſtoteles de ſenſu in vniuerſali ſatis confusè loquitur, & hoc tantū docet, quod natura ſenſus conſiſtit in pati, & eſſe in potentia, ita vt neceſſe ſit ipſum ab aliquo agente duci de potentia ad actum, vt cognoſcamus, quòd obiectum ſenſile habet locum agentis, ſenſus autē patientis. Cum enim ſit conſideraturus Ariſtoteles naturam ſenſus cum reſpectu ad operationem, quæ eſt ſentire, hæc autem fiat per actionem obiecti in organum animatum, non potuit docere modum, quo hæc fit, niſi prius hoc fundamento conſtituto, quòd ſenſatio ita fit. Vanum enim eſt quærere modum, dum ignoramus quòd ſit; modum autem, quo ſenſatio fit non potuit Ariſtoteles communiter docere de omni ſenſu, tùm quia neceſſaria eſt cognitio ſenſuum particularium, vt prędiximus; tum etiam quia nullū datur commune obiectum omniū ſenſuum, a cuius cōſideratione potuerit exordiri. In hac igitur parte docere prius vult, quòd ſenſus eſt in potētia, & ſentire eſt pati, & patitur ab obiecto;

obiecto; poſtea hoc cognito conſiderabit in ſingulis ſenſibus modum, quo id fit, & ſeruabit methodum iam conſtitutam in textu trigeſimotertio, prius enim de obiectis aget, & ab his ad operationes, ac demum ad potentias ipſas declarandas progredietur. Cum enim id, quod patitur, ſit in potentia, id verò, quod agit, ſit in actu, & notior ſit actus potentia, ab obiectis procedere oportebit, vt ex his ducamur ad cognoſcendas potentias quid ſint. Quare Ariſtoteles, dum in hoc capite docet ſenſum moueri ab obiecto, rationem afferre videtur, cur in ſequēti parte in tractatione de ſingulis ſenſibus ſit incepturus à conſideratione obiectorum. Eſt etiam hic conſideratione dignū, quod ſenſus communiter acceptus non eſt quid vniuocum, de quo poſſit perfecta fieri tractatio in vniuerſali, ſed eſt analogum, & habet ordinem quendā in ſenſibus, ideo non plenè potuit vniuerſalis tractatio anteponi, non enim poteſt tale commune perfectè cognoſci ſine cognitione ſingulorum, vt notauimus in cōtextu duodecimo huius libri. Ob id aliqua de ſenſu in cōmuni Ariſtoteles ad alium locū reiecit, quæ præſupponebāt declaratos ſingulos ſenſus particulares. In hoc autem contextu Quinquageſimoprimo Ariſtoteles tria facit, primò proponit de ſenſu agēdum in vniuerſali; ſecundò ſumit hoc fundamentum, quòd ſentire eſt pati, vt ex hoc poſtea progrediatur ad conſiderandum, à quo nam patiatur, & quomodo ab eo patiatur; Tertio hanc conſiderationem aggrediens proponit quandam quæſtionem, vt inde occaſionē ſumat declarandi, à quo nam patiatur ſenſus. Quæ dicuntur in prima parte clara ſunt. In ſecunda notandum, quòd quando dicit, *Senſus enim in eo, quod eſt moueri, ac pati accidit*, ſenſum non pro facultate accipit, ſed pro operatione, quā noſtri ſenſationem appellāt, quod ipſe poſtea clarius ſignificabit dicens, *Videtur enim quædam alteratio eſſe*; facultas enim non eſt alteratio, ſed ipſa ſenſatio poteſt alteratio appellari, nempe reſpectu ipſius ſenſus. Hoc etiā ſignificat verbum illud, *Accidit*, quod ſumitur pro fit, fit autem nō facultas ſed operatio; Expendunt aliqui eam dictionem, *Aliquid*, quæ tamen expungenda eſt, quia in Codice Græco non legitur τι, ſed τε, quare legēdum eſt, *Moueríque, & pati.* Hæc autē duo verba vel ſumuntur vt idē ſignificantia, vel ſecundum vt declaratiuum prioris; nam (vt inquit Ariſtoteles in cōtextu Quadrageſimoquinto primi de generatione) latius patet mouere, quàm agere, proinde & moueri, quàm pati. Nā mouens dicitur illud, quod mouet ſecūdum quamlibet ſpeciē motus, agens autē id propriè dicitur, quod mouet motu alterationis, huic correſpōdet patiēs, quod propriè ſignificat illud, quod alteratur. Volens igitur ſignificare Ariſtoteles, quòd ſētire eſt motus quidā, non tamen quilibet motus, ſed alterationis tantùm, dixit, *Moueríque, & pati*, quaſi dicens ideſt, pati, quod poſtea declarās dicit, *Videtur enim quædam alteratio eſſe.* Dicit, *Videtur*, & dicit, *Quædam*, quia non eſt propriè dicta alteratio, ſed impropriè; non eſt enim alteratio corruptiua, ſed perfectiua, cū enim ſit inductio qualitatis in ſenſū, ſiquidem omniū ſenſuum obiecta ſunt qualitates, ideo alteratio quodā eſt; ſed cum ſit inductio qualitatis non materialis, ſed ſpiritalis, proinde ſine vlla eiectione cōtrariæ qualitatis, ideo nō eſt alteratio corruptiua, quæ proprie dicta alteratio eſt, ſed perfectiua, vt ipſe Ariſtoteles poſtea declarabit, & inter hos alterationis modos diſcrimen ſtatuet. Dubium faciunt verba illa, *Sicut dictum eſt*, cum enim Ioannes Grammaticus, & cum eo multi dicant, Ariſtotelē denotare contextum Trigeſimumtertium huius libri, vbi dixit ſenſum eſſe alterationem quandā, nonnulli recentiores in hanc ſententiam inuehuntur dicentes, locum illum repugnare potius huic loco, quàm conſonare; ibi nanque conſiliū Ariſtotelis eſt oſtendere animam eſſe principium motus effectiuum, & ad hoc oſtendendum ſumit, quòd ſenſatio eſt alteratio quædam facta ab anima. Ex eo igitur loco potius colligitur, animam ſenſitiuam in ſentiendo agere, quàm pati, quod eſt contrarium rationi Ariſtotelis hoc in loco. Vult enim dicere, quòd ſenſus in ſentiendo patitur, quare locum illum tangere non poteſt. Ipſi igitur dicunt citati potius textū ſeptuageſimum nonum primi libri, vbi Ariſtoteles apertè dixit, ſentire eſſe pati, vel etiam primum caput ſecūdi libri de partibus animalium, vbi eandem ſententiam profert; quare dicere etiam poſſumus vtrunque locum ſimul citari. Ego tamen puto veriorem eſſe ſententiam Ioannis Grammatici, & horum interpretationem parum habere probabilitatis. Quòd enim attinet ad Textū ſeptuageſimumnonū primi libri, ille hic ſignificari non poteſt, cū ibi Ariſtoteles non ex ſe id pronuntiet, ſed ſecundùm ſententiam Empedoclis, nā in tertia perſona dicit, *Sentire pati aliquid, & moueri ponunt*, hic ergo non poteſt ex ſe abſolutè hoc ſumere vt ibi à ſe dictum, cum ibi hoc ex ſe nō dixerit. Non eſt etiam credibile, quòd citet libros de partibus animaliū, quia nimis ab hoc loco ſunt diſtantes, quando enim citat aliquem locū remotum, ſolet eum nominare, vel ſaltem talibus vti verbis, quæ loci diſtantiam denotēt, vt poſtea in hoc eodem contextu inquiet, *Dictum eſt in vniuerſalibus ſermonibus de agere & pati*, ſignificans libros de ortu, & interitu; & mox in quinquageſimoquarto dicet, *Quemadmodū in alijs dictū eſt*, innuens tertiū Phyſicorū in quo adduxerat definitionē motus. Hic autē cum ſimpliciter dicat, *Sicut dictum eſt*, non poteſt citare, niſi hunc eundem librū, præſertim cū id declarās ſubiungat, *Videtur enim alteratio quædam eſſe*,

in nullo enim prædictorum locorum dixit ſenſationem eſſe alterationem, niſi in contextu Trigeſimoſeptimo huius libri. Ad argumentum autem illorum dicimus Ariſtotelem, & hic, & ibi de ſenſu confuſè loqui, quia adhuc non erat cognita ipſius ſenſus natura, ibi quidem reſpexit animam, quæ ratione iudicationis agere dicitur, & ita actiua cauſa eſt huius alterationis, quæ dicitur ſenſatio, hic verò reſpicit organum, quod manifeſtum eſt eſſe illud, in quo fit ſenſatio, proinde hoc dicitur pati, recipit enim ſpecies, quod eſt pati, deinde receptam in organo ſpeciem anima iudicat, quod eſt agere; non igitur ageret, niſi paſſio præceſſiſſet. Ex eo igitur quòd ſenſatio eſt quædam alteratio (vt ibi dictum eſt) ſumere hic poteſt, quòd eſt pati, quia etiamſi fiat ab agente, recipitur tamen in aliquo patiente, quare non eſt alteratio, quin ſit paſſio eius, in quo hæc alteratio fit. Sed hæc diſputatio parui momenti eſt, alia eſt maior difficultas, quam nemo conſiderauit, ſumit hic Ariſtoteles abſque vlla probatione, quòd ſentire eſt pati, vnde ergo hoc ſumit? quod enim in omnibus memoratis locis, id protulerit, hoc certe nihil eſt, quia nullibi probauit immo nec probare debuit, non erat enim conueniens locus in quo id probaretur; ſed potius hic, vbi ex profeſſo de ſenſu tractationem inſtituit. Quòd igitur prius dixerit hoc millies obiter, & ſine probatione, nihil eſt, nam difficultas manet, vnde nam in præſentia hoc accipiat. Ego ad hoc dicendum puto, vt dixi etiam de intellectu in contextu ſecundo tertij libri, ibi enim dixit Ariſtoteles, quòd intelligere eſt pati, quia eſt ſicut ſentire, ego verò eum locum interpretans dixi, quòd intelligere, & ſentire ſunt in hoc ſimiles operationes, quod non fiunt in nobis inceſſanter, & continuè, ſed experimur in nobis, quod modò intelligimus rem aliquam, modò non intelligimus; modò ſentimus aliquam rem, modo non ſentimus; & ita modò ſumus actu ſentientes, vel intelligentes, modo poteſtate, atque omnis aptitudo ad oppoſita eſt potentia paſſiua, nihil enim aptum æquè ad oppoſita poteſt ſeipſum perficere, & ſe ducere de potentia ad actum ſed eget agente externo à quo hæc eius indifferentia determinatur ad alterum. Ideo docet Auerroes optimè in Commentario quadrageſimooctauo ſecundi Phyſicorum, quòd agens æquale quod æquè poteſt agere oppoſitum, eſt potius patiens, quàm agens, quia ipſum ſecundùm ſe nunquam determinatur ad vnum potius agendum, quàm alterum, niſi ab aliquo externo agente determinaretur. Ideo dicet Ariſtoteles Octauo Phyſicorum vigeſimo, & quinquageſimoprimo, quod anima non eſt omnino primum mouēs in animali, cum ſemper ſupponat paſſionem priorem in corpore factam ab aliquo externo agente. Sic igitur iudicatio animæ, qua ſentire animal dicitur, non fieret niſi prius recepta eſſet in organo ſpecies; per quam receptionem fit tranſitus de non ſentire ad ſentire, hoc autem eſt pati ab aliquo externo, quia id, quod eſt in potentia non poteſt ex inſita tantum virtute ducere ſe ad actum. Rectè igitur ſumit Ariſtoteles, vt per ſe manifeſtum, quòd ſentire, poſtquam non ſentiebatur, eſt pati, quia eſt duci de potentia ad actum, ſicut etiam intelligere eſt pati. Hoc igitur fundamento conſtituto, quòd ſentire eſt pati, volens Ariſtoteles ab hoc procedere ad oſtendendum, quòd ſenſus patitur ab obiecto, ſumit occaſionem à quæſtione, quam hic proponit, an paſſio fiat à ſimili, an à contrario, & inquit, ſe eam ſoluiſſe iam in primo libro de generatione, quem vocat ſermones vniuerſales de agere, & pati, ibi nanque oſtendit vtrunque verum eſſe, nam patiens partim ſimile, partim diſſimile, & contrarium agenti dici poteſt, vt etiam poſtea in Textu ſexageſimoſecundo Ariſtoteles, vt propoſitam hanc quæſtionem ſoluat, breuiter dicturus eſt, Ideo Ioannes Grammaticus dicit Alexandrum putaſſe addenda eſſe in calce huius contextus verba hæc, *Dicendum autem & nunc*, quam ſententiam etiam Themiſtius ſequitur. Sed parum refert, an eam recipiamus, necne; quemadmodum enim hoc admonere non fuit hic Ariſtoteli neceſſarium, ita neque abſurdum dici poteſt, Id quidem certum eſt, quæſtionem hanc fuſiſſimè explicatam fuiſſe in primo libro de generatione, hic verò in Textu ſexageſimo ſecundo breuiter eſſe ſoluendam ex veritatis declaratione. Dederunt autem Ariſtoteli occaſionem dubitandi opiniones aliorum philoſophorum, nam in contextu vigeſimoquinto primi de anima dixit, Empedoclem exiſtimaſſe ſentire ſimile ſimili, cū enim oculus ex elementis conſtet, ideo per illa res omnes videt, cum res omnes conſtent ex eiſdem elementis, nam per inexiſtentē ignem videt ignem, per aquam aquam, & ſic de ſingulis. Hanc eandem ſententiam in Textu vigeſimoſexto attribuet etiam Platoni, & hanc poſtea ſoluet particulariter de ſenſu poſt veritatis declarationem, de mouente, a quo ſenſus pati dicatur.

TEXTVS LII.

Habet autem dubitationem, propter quid ſenſuum ipſorū non fit ſenſus; & quare ſine ijs, quę ſunt extra, non faciunt ſenſum, inexiſtente igne, & terra, & alijs elementis, quorum eſt ſenſus per ſe, aut

ſecundum ea, quæ, accidunt his. Manifeſtum igitur eſt, quòd ſenſitiuum non eſt actu, ſed potentia tantum, vnde non ſentit, ſicut combuſtibile non comburitur ipſum per ſe ſine combuſtiuo, combureret enim ſeipſum, & nihil indigeret ignis actu exiſtentis.

IN hoc Textu proponit Ariſtoteles aliam nouam quęſtionem, & eam ſoluit, vt per eam ſolutionem pateat ſolutio alterius quæſtionis propoſitæ in Textu præcedente, an ſenſus à ſimili patiatur, nec ne. Nam (inquit Ioannes Grammaticus) mos eſt Ariſtotelis, vt quæſtionem aliquam ſoluat, proponere aliam ſecundariam quęſtionem, ex cuius ſolutione ſolutio alterius principalioris quæſtionis clarior reddatur. De hac autem quæſtione ambigitur, an vna ſit, an duæ; & num Ariſtoteles eam proponat ſecundum propria fundamenta an ſecundum opinionem aliorum, vt Empedoclis. Mihi videtur vnam eſſe quęſtionem, non duas, & eã proponi iuxta propria Ariſtotelis fundamenta, non iuxta fundamenta aliorum. Quoniã enim poſtquam eam propoſuit, eam repent alijs verbis, adijciens etiam rationem dubitationis, inde factũ eſt, vt multi duas eſſe quæſtiones exiſtimauerint. Eſt autem præſens quæſtio, cur ſenſus non ſentiant ſeipſos, ita vt, ſenſum Ariſtoteles confundat cum ſenſorio, nec aliquid eorum diſcrimen conſideret, vt rectè ſenſerũt Alexander, Themiſtius, & Ioannes Grammaticus, licet Simplicius, quẽ Genua ſecutus eſt, hanc expoſitionem reijciat, hic enim Ariſtoteles confusè loquitur de ſenſu, nec diſtinguit facultatem ab organo, vt viſum ab oculo adeo vt quæſtio, cur viſus ſeipsũ non videat ſit quæſtio, cur oculus non videat ſeipſum. Affert autem Ariſtoteles huius quæſtionis rationem, dum ſimul etiam quæſtionem alijs verbis repetit, quando dicit: *Et quare ſine ijs, quæ ſunt extra, non faciunt ſenſum inexiſtente igne, &c.* ſumit enim, &, pro ideſt, quaſi dicat, ideſt quare ſine ope ſenſilium externorum ſenſus nõ ſentiant, adeſt enim ratio, cur ſine interuentu obiectĩ externi deberẽt organá ſentire ſeipſa. Nam ex elementis conſtant, & habent in ſeipſis elementa, quæ ſenſilia ſunt, vt oculus conſtat ex elemẽtis viſibilibus, & caro conſtat ex elementis tãgibilibus, deberet ergo oculus videre colores elementorum in ſeipſo, & caro tangere tangibiles elementorum qualitates in ſeipſa; ſic autem patet non duas eſſe quæſtiones vt Sanctus Thomas, & Simplicius exiſtimarunt, ſed vnam, vt Alexander. Themiſtius, Ioannes Grammaticus, & Auerroes voluere. Nã quærere, cur ſenſus non ſentiant ſeipſos, & quęrere cur non ſentiant ſine interuentu obiectorũ externorum, eſt idem quærere, & eadem eſt vtriuſque ratio, quæ ab Ariſtotele adducitur, quoniam ſenſoria cõſtant ex elementis. Putauit etiam Sanctus Thomas, Ariſtotelem proponere hanc quæſtionem iuxta opinionẽ Empedoclis, quia putauit Ariſtotelem non de ſenſorio quærere, ſed de anima ipſa, Empedocles autem opinatus eſt animam ex elementis eſſe conflatam, quod Ariſtoteles non conceſſit, cũ animam voluerit eſſe incorpoream, quaſi ſecundum placita Ariſtotelis, quæſtio non haberet locum, ſed habet locum ſecundum Empedoclem, ſi enim conſtat anima ex elementis, quæ ſenſilia ſunt, cur non ſentit ea in ſeipſa, & cur eget externo obiecto? Auerroes quoque putat hanc quęſtionẽ proponi, ſecundum opinionem Platonis, qui putauit ſenſum eſſe virtutem actiuam, hoc enim dato, dubitatur, quia deberet ſentire ſeipſum, & per ſe ſine ope alterius externè producere ſenſationem, Attamen ſi intelligatur quæſtio de ſenſorijs locũ habet etiam ſecundum Ariſtotelis placita, nõ conſiderando ſententias aliorum, quia ſecundum Ariſtotelem ſenſoria conſtant ex elementis, & ita Græci omnes interpretãtur meliorque ſententia eſt, quoniam Ariſtoteles ſtatim quęſtionem ſoluet, & ad prædictam dubitandi rationem reſpondebit; quod facere nõ oportuiſſet, ſi ſecundùm Empedoclis falſam ſententiam quæſtio propoſita eſſet. Verba illa, *Quorum eſt ſenſus per ſe, vel ſecundum ea, quæ accidunt his*, difficultatem aliquam habent, & varijs modis intelliguntur. Simplicius, & Ioannes Grammaticus dicunt Ariſtotelem ſignificare elementa eſſe sẽſilia vel per ſe, ideſt per proprias formas, quæ ſunt quatuor primæ qualitates, quæ ſubſtantias ipſas elementorum conſtituũt, vel ſecundum alia accidentia conſequẽtia, quæ ſunt extra naturas elementorum, vt colores, ſapores, & odores; ſic autem verum eſt vtrunque membrum: nam elementa ſenſilia ſunt, & ſecundum proprias formas, quas iſti ponunt eſſe primas qualitates (ſunt enim ſecundũ has ſenſilia ſenſu tactus,) & ſecundum reliqua accidẽtia, quæ alijs ſenſibus ſentiuntur. Hæc tamen interpretatio probanda non eſt, quia non eſt credibile, quòd Ariſtoteles hic ſupponat primas tangibiles qualitates eſſe formas ſubſtantiales elementorum Nonnulli recentiores dicunt, locutionem Ariſtotelis eſſe alternatiuã, ita, vt non vtrunque membrum ſimul verum ſit, ſed alterum indiſtinctè, vt Ariſtoteles dicat, elementa eſſe ſenſilia, vel per ſe, ſi cum aliquibus antiquis dicamus primas qualitates eſſe formas elementorum ſubſtantiales, vel ſecun-

dum accidens, ſi dicamus eas non eſſe formas, ſed accidentia elementorum Sed neque hæc ſententia admittenda eſt, tum, quia non eſt credendum, Ariſtotelem hic tãgere hoc diſſidiũ; tum etiam quia ſenſus verborum eſſet reſtrictus ad ſolum ſenſum tactus, de ſolis enim tangibilibus qualitatibus dubium eſt, an ſint elementorum formæ, necne. Ariſtoteles tamen communiter hic loquitur de omni ſenſu, non de ſolo tactu, Ideo accipiendum puto Themiſtij, ac Thomę opinionem, qui dicunt, Ariſtotelem hic confuſè loqui de ſenſibus, ac de eorum obiectis, nec conſiderare, quòd accidentia potius, quam ſubſtantiæ ſentiantur à ſenſibus, hoc enim poſtea ſtatuetur. Senſus igitur verborum eſt, ſiue elementa dicantur ſenſilia ſecundum proprias ſubſtantias, ſiue ſecundum accidentia, hoc enim hic non explicatur, ſed dubium adhuc relinquitur, & ita accidentium appellatione omnes elementorum qualitates tam primæ, quam ſecundæ comprehendũtur. Inquit autem Sanctus Thomas, Ariſtotelem hoc dicere reſpiciendo ſententiam illorum, q non diſtinguebant intelllectum à ſenſu, nam ſecundum eos dicendum eſſet, ſenſum ſentire etiam ſubſtantiam: nos tamen, qui intellectum a ſenſu diſtinguimus dicimus ſenſu accidentia cognoſci, intellectu autem ſubſtantiam; hoc tamen adhuc eſſe incognitum ſupponitur ab Ariſtotele. Quando autem dicit: *Manifeſtum igitur eſt*, quæſtionem hanc ſoluit, & ſolutio eſt ſatis clara, in hoc enim conſiſtit, quòd *Senſitiuum non eſt actu, ſed potentia tantum*, ideſt organum ſenſitiuum non habet vim actiuam, ſed paſſiuam, agens enim agit quatenus eſt actus, patiens verò patitur quatenus eſt poteſtate; nihil autem pati poteſt a ſeipſo, & ſeipſum ducere de potentia ad actum; quamuis igitur in ipſo organo ſenſus inſint elementa, quæ ſenſilia ſunt, non inſunt tamen vt ſenſilia, ideſt vt actiua, ſed potius vt paſſiua, quia cõſtituunt ipſam ſubſtantiam organi vt ſenſitiui, proinde vt paſſiui, & potentia talis, non actu talis, quale eſt actu obiectum ſenſile, ideo ſenſus non ſentiunt, niſi ab obiecto externo moueantur, & ducantur de poteſtate ad actum. Patet igitur, Ariſtotelem ſumere ſolutionem ex fundamento prius iacto ꝙ ſentire eſt pati reſpectu organi, propterea quod organum habet potentiam paſſiuam ad ſenſationem, ſicut antea declarauimus. Vtitur autem ad hoc declarãdum Ariſtoteles exemplo combuſtibilis, cui ſimile dicit eſſe ipſum ſenſitiuum, cum ſupponat potentiam organi ſenſitiui ad ſentiendum eſſe potentiam paſſiuam; nam combuſtibile dicitur id, quod potentiam paſſiuam habet vt cõburatur, at non poteſt ipſum comburere ſeipſum, ſed eget comburente externo, à quo comburatur. Sic igitur etiam ſenſitiuum nõ poteſt ſeipſum ducere ad actum ſentiendi, ſed eget externo mouente, hoc autem Ariſtoteles docebit eſſe ipſum obiectum ſenſile; hoc enim agit in organum, vt poſtea dicetur; & inde etiã ſoluetur quæſtio illa principalis, an ſenſitiuum à ſimili patiatur, an non à ſimili. Hactenus enim nil aliud habemus, niſi quod organũ ſenſitiuum, quatenus eſt ſenſitiuum, habet potentiam paſſiuam reſpectu ſenſationis, proinde eget mouente externo, à quo de poteſtate ad actum ducatur.

TEXTVS LIIII.

Quoniam autem ſentire dicimus dupliciter, potentia enim & audiens, & videns, audire, & videre dicimus, & ſi fuerit dormiẽs, quod iam eſt operans: dupliciter vtique dicetur & ſenſus, hic quidem vt potentia, ille verò vt actu. Similiter autem & ipſum sẽtire & quod potentia exiſtit, & quod actu.

DECLARATVRVS Ariſtoteles, quomodo ſenſus ducatur de potentia ad actum, prius quædam fundamenta præmittit. Primo loco hic diſtinctionem ponit ipſius ſenſus, vel enim eſt actu, vt cum aliquis actu videt; vel poteſtate, vt quando non videt actu, videre tamen poteſt, vt quãdo in tenebris eſt, vel quando dormit; videtur tamen is, qui dormit eſſe in potentia remotiore, is verò qui eſt in tenebris, in potentia magis propinqua. Accipitur autem hic ab Ariſtotele ſenſus non pro operatione, ſed pro ipſa facultate, ſeu anima ſenſitiua reſpiciente operationem Nec tamen intelligere debemus ſenſum dici in potentia ſicut in ſemine eſt anima poteſtate, non enim loquimur nunc de potentia ad actum primum, ſed ad ſecũdum ſolum. Supponimus enim iam ineſſe animam vt actum primum, & dicimus eam vel eſſe in potentia ad operationem, vel eſſe in actuali operatione. Verborum autem Ariſtotelis duplex eſt interpretatio, & vtraque ſatis artificioſa, vna Simplicij, altera Ioannis Grammatici. Simplicius dicit, Ariſtotelem declarare hanc diſtinctionem potentiæ, & actus, tum in operatione, tum in ſenſu ipſo, hoc eſt in facultate ſenſitiua, & primum procedere ab operatione ad facultatem, deinde a facultate ad operationem,

qui

qui ſecundus proceſſus, eſt magis ſcientificus, quia eſt a priori ad poſterius; prius enim dicit Ariſtoteles, ſicut ſentire, quæ eſt operatio dupliciter dicitur, ſcilicet poteſtate, & actu, ita etiam facultas ipſa ſenſitiua vtroque modo dicitur; poſteà verò dicit è conuerſo, ſicuti ſenſus eſt dupliciter tum potentia, tum actu, ita, & operatio, quæ eſt ſentire, vtroque hoc modo dicitur, volens per hoc ſignificare horum reciprocationem, ita ut eadem diſtinctio & operationi accommodetur & animæ vt reſpicienti operationem. Ioannes autem dicit Ariſtotelem hanc eandem diſtinctionem, potentia, & actu, aptare his tribus, animali ſentienti, deinde ſenſui, ideſt facultati ſenſitiuæ, tandem verò operationi. Eadem enim diſtinctio uidetur his omnibus accommodari per locum à coniugatis. Quando igitur Ariſtoteles dicit; *Quoniam autem ſentire*, inquit Ioannes Ariſtotelem ſumere ſentire pro animali ſentiente, quaſi dicat, ſentiens dicitur dupliciter, quod ſequentia exempla confirmant, cum inquit; *audiens, & uidens*, eſt enim & uidens poteſtate, ut quando dormit, & iam actu videns. Quare patet, his uerbis Ariſtotelem ipſi ſentienti hanc diſtinctionem accommodare; deinde eandem inquit ſenſui quoque accommodari, nam ſenſitiua facultas tunc dicitur eſſe actu, quando actu ſentit, tunc autem poteſtate, quando nō ſentit actu, ſentire tamen poteſt. Tandem eā aptat operationi, quando dicit; *Similiter autem & ipſum ſentire*, ſentire nanque abſque dubio operationem ſignificat, & patet operationem quoque dici poſſe & actu, & poteſtate. Eſt quidem utraque interpretatio ingenioſa, ſed mihi poſterior magis probatur, quia planior, ac facilior eſt. Ariſtoteles enim ad maiorē huius diſtinctionis declarationem, voluit eam & in ſentiente, & in facultate ſenſitiua, & in operatione conſiderare, cum hæc omnia eadem ratione dicantur & poteſtate, & actu.

TEXTVS LIV.

Primum igitur tāquam ſit idē pati, & moueri, & agere dicimus; Etenim motus eſt actus quidam, imperfectus tamen, quemadmodum in alijs dictum eſt; omnia autem patiuntur, & mouentur ab actiuo, & actu exiſtente. Quapropter eſt quidem vt à ſimili patiantur: eſt autem vt à diſſimili, ſicut diximus, patitur enim quod diſſimile eſt; paſſum autem ſimile eſt.

PERGIT Ariſtoteles fundamenta iacere ad id quod poſtea de ſenſu dicturus eſt, quo modo de poteſtate ducatur ad actum. Quoniam enim in contextu præcedente dixerat, ſentiens eſſe dupliciter; aut enim potentia, aut actu; nempe quando iam eſt ἐνεργῶν; ideſt operans, uiſus eſt ſenſui tribuere, quod agat, vnde ἐνεργεῖν eſt agere, & ita confundere moueri, & pati cum agere, quaſi idem ſignificent. Igitur ne ob id in errorem labamur, credentes, ſenſum eſſe actiuum, hic docet, quomodo ſumatur agere, dum ſenſui tribuitur, quod agat, quo declarato, elicit ex dictis quoddam corollarium. Inquit igitur, ſe primum accepiſſe, agere, tanquam idem cum moueri, & pati, confuſe nanque accepit verbum ἐνεργεῖν & late, ideo nunc uult id declarare. Sciendum igitur eſt verbum hoc apud Græcos non omnino ſignificare agere, hoc eſt efficere aliquid, ſed ſenſum habere ampliorem, dicitur enim etiam de illo, quod patitur. Quia ſicut illud, quod uim efficiendi habet, quando exit in actum, & actu efficit, dicitur ἐνεργεῖν, id eſt operari, ita etiam illud, quod natura aptum eſt moueri, aut pati aliquid, & recipere aliquā perfectionem, ad quam dirigitur, dicitur ἐνεργεῖν, quando actu mouetur; exit enim in actum; & ad ſuam perfectionem tendit. Sumitur itaque ἐνέργεια non ſolum pro actione, ſed etiam pro paſſione. Hoc notare poſſumus apud Ariſtotelem octauo Phyſicorum trigeſimo ſecundo, ubi oſtendere uolens grauia, & leuia non à ſe moueri, ſed à motore externo, & a generante, uel a remouente impedimentum, de ipſis dicit, φ ἐνεργεῖ, ideſt exeunt in actum, in ſuam operationem, licet ibi eis non tribuat niſi potentiam paſſiuam ad recipiendos ſuos motus naturales; ob id in tertio Phyſicorum definiens motum (quem locum hic citat) inquit eſſe ἐνέργειαν ἀτελῆ, ideſt actum imperfectum, & reſpicit id quod mouetur, nō id, quod mouet, nam mouens habet actū perfectū, & per hunc mouet: motus verò non in mouente eſt, ſed eſt in moto, & patiēte, ideo reſpectu moti inquit Ariſto. materiam eſſe actum imperfectū. Mobile igitur dū mouetur, ἐνεργεῖ: Secundum Ariſt. quia tranſit ad perfectionem. Patet igitur, quod agere, quod a Græcis dicitur ἐνεργεῖν, commune quoddam eſt, quod poteſt ſignificare & mouere & moueri; quare quando in contextu præcedente dictum eſt, ſentiens quandoque eſſe ἐνεργῶν,

non ita dictum eſt, quia ſenſus dicatur actiuus, ſed quia ſumptum eſt ἐνεργεῖν, prout tribuitur ẽt patienti. Ad hoc igitur declarandum ſumit Ariſto. id, quod in tertio Phyſic. dixerat de motu, quod eſt ἐνέργεια ipſius mobilis, quatenus eſt mobile, licet mobile, vt mobile non ſit agens, ſed patiens. Subdit tamen motum non eſſe actum perfectum, cuiuſmodi eſt actus mouẽtis, ſed imperfectum, vt in memorato loco dictũ eſt. Ad ſignificandum autem, ꝙ patiens, quod ita dicitur in actum exire, & ἐνεργεῖν non eſt mouens externum, & a ſe diſtinctum, ſubiungit Ariſtoteles, ꝙ omnia talia, quæ patiuntur, & mouentur, & ita dicuntur ἐνεργεῖν, & exire in actum, mouentur non à ſe, ſed ab actiuo contradiſtincto quod eſt in actu perfecto oportet enim ipſum habere totum illum actum, quẽ debet per ſucceſſionem introducere in patiẽs. Hæc autem omnia non ideo dicuntur ab Ariſtotele, quod velit ſenſationem eſſe propriè motum, & actum imperfectum, qualis eſt motus propriè acceptus, non enim in hoc ſtatuit hanc ſimilitudinem, cum reuera ſenſatio ſit operatio ſubita, & fiat tota ſimul, proinde dici non poteſt actus imperfectus; ſed id ſolũ vult per hoc declarare; quod agere dictum a Grę̨cis ἐνεργεῖν tribuitur etiam illi, quod mouetur, licet omne, quod mouetur, moueatur ab alio cõtradiſtincto; proinde non male dictum eſt, quod ſentiens eſt quandoque ἐνεργεῖν quamuis ſentire ſit pati, & ab agente externo, vt mox declarabitur. Alia multa hic dicuntur ab interpretibus de motu, & de actione, & de paſſione, quæ ad rem non faciunt, ideo ſunt omittenda. Multi enim conferunt ea, quæ hic dicuntur, cum ijs, quæ dicta ſunt de agere, & pati in primo libro de generatione, ſed longe aberrant a mente Ariſtotelis, qui ibi vtitur verbo ποιεῖν, quod eſt facere, & ſoli competit agenti, non patienti, quare illud, quod ibi conſideratur, ad hunc locum non pertinet. Sed hoc prætereundũ non eſt, ꝙ alij non conſiderarunt, quod licet ſecundum Ariſtotelem tribuatur verbum ἐνεργεῖν ẽt patienti, vt patiens in patiendo dicatur ἐνεργεῖν, hoc tamen non eſſet, niſi idem patiens etiam actiuè quodammodo in ea operatione concurreret. Illud enim, quod nihil actiuitatis contribuat in operatione non diceretur ἐνεργεῖν, vt qñ faber ex ligno arcam facit, lignum nõ dicitur, ἐνεργεῖν, nec materia prima, quando formam recipit, nec aqua quando mutatur in aerem. In ipſo autem ſentiendi actu, licet organum ſenſus moueatur ab obiecto, nec abſq; hac paſſione ſenſatio fiat, tamen neceſſe eſt poſtea ſenſũ ẽr actiuè concurrere, dum receptam ſpeciẽ iudicat, & qm̃ hæc actio præſupponit neceſſariò paſſionem factam ab obiecto externo, Ariſtotel. conſiderans hoc motionis initium tribuit ſenſui, ꝙ patiatur, nec ipſum conſiderat vt agẽtem, quia ad nãm ſenſus cognoſcendam. magis confert paſſio, quam actio, & quia ordine ſaltem tẽporis prior eſt paſſio, & principaliter actione, cum actio illa a paſſione pẽdeat. Hoc idem de motu elemẽtorum notare poſſumus quamuis enim Ariſt. 8. Phyſic. 32. dicat, elemẽta non moueri à ſe, ſed a motore externo, ut a generante, vel a remouente impedimentum, non tamen negaret, ea moueri a ſua forma tãquam a motore proximo; ſed quia forma non moueret, niſi ſuppoſito motionis initio facto ab externo motore, ideo reſpiciens Ariſt. hanc dependentiam, dixit, eá moueri ab externo, qa ſine illo non moueretur a ſua forma. Tribuit tñ eis ἐνεργεῖν quoniam etiam actiuè cõcurrũt, nam ſi ſolum paſſiuè, non dicerentur ἐνεργεῖν. Quòd verò attinet ad definitionem motus, q̃ hic tetigit Ariſt. aduertendum ꝙ licet mobili attribuatur ἐνέργεια vt ſubiecto recipienti, quoniam motus eſt & actio, & paſſio, ſed recipitur in ſolo mobili, non in mouente: attamen mobili, quatenus mobile eſt, non attribueretur verbum ἐνεργεῖν. Quamuis enim motus ſit actus mobilis, i. actio agentis recepta in mobili, non tamẽ mobile dr̃ agere, quia verbum ſignificat actionem ab agẽte deriuatam, vt a cã, at nomẽ ſignificat rem in patiente receptam, tanquam in ſubiecto, idcircò mobili attribuitur ἐνεργεῖσθαι, ſed non ἐνεργεῖν, quatenus eſt mobile. Tandem quando inquit Ariſto. *quapropter eſt quidem vt a ſimili*, colligit ex dictis hoc tãquam corollariũ, de quo ſ̃ dubitabatur nam ſolutio, quæ prius fuit implicitè ſignificata, hic profertur explicitè. Non eſt tamen cum aliquibus dicendũ Ariſtotelem hic ex profeſſo, & ex principali intentione ſoluere quæſtionem illam in textu quinquageſimoprimo propoſitam, quia hoc verũ non eſt, ſed obiter nunc dicitur ad eorum, quæ modo dicta ſunt, corroborationem, tanquam deductum ex dictis: poſtea verò in Textu ſexageſimoſecundo clarius hęc ſolutio ponetur ab Ariſt. & is proprius erit huius ſolutionis locus. Hic præcipua intentio Philoſophi eſt (vt optime inquit Themiſtius) docere, ꝙ ἐνεργεῖν competit etiam patienti; ideo ad huius confirmationem tangit Ariſtoteles illius quęſtionis ſolutionem, & inquit, patere ex his id, de quo antea dubitabatur, an patiens patiatur a ſimili, an a diſſimili, nam tum a ſimili patitur, tum a diſſimili. Dũ enim patiens patitur, adhuc diſſimile eſt agenti, poſtquam autem paſſum eſt, iam factũ eſt ſimile. Dicit autem Ariſtoteles diſſimile, non dicit contrarium, ut complectatur etiam illud patiens, quòd priuatiuè opponitur agenti, qualis eſt ſenſus, oculus enim ante viſionem non eſt contrarius colori, ſed ſolum diſſimilis colori, quia priuatus colore, at recepto colore iam eſt ſimilis factus, quia eſt coloratus, non quidem materiali colore, ſed ſpiritali. Hoc autem deducitur ex eo, quod dictum erat, ſenſum eſſe prius in potentia, poſtea in actu, & ſic

dici

dici *ἐνεργεῖν*, quia tunc edit illam operationem, ad quam erat in potentia; ad actum autem ducitur ab agente externo, quod tale eſt actu perfecto.

TEXTVS LV.

Diuidendum autem eſt & de potentia, & actu, nunc enim ſimpliciter dicimus de ipſis. Etenim ſic ſentiens aliquid; ſicut ſi dicamus hominem ſcientem, quoniã homo ſcientium eſt, & habentiũ ſcientiam. Eſt autem, ſicut iam dicimus ſcientem habentem Grammaticam. Vterque aũt horum nõ eodẽ modo potens eſt, ſed ille quidem, quia genus huiuſmodi, & materia eſt, hic autem, quia volens potens eſt ſpeculari, niſi aliquid prohibeat eorum quæ extrinſecus.

CVM dixerit ſenſum eſſe tum actu, tum potentia, nunc & actum, & potentiam diſtinguere vult, & docere duplicem eſſe actum, & duplicem potentiam, hoc enim neceſſarium erat ad declarandum, quomodo ducatur ſenſus de potentia ad actũ. Inquit igitur eſſe diſtinctionem faciendam & actus, & potentiæ, quoniam hactenus hæc accepta ſunt *ſimpliciter*, ideſt ſine diſtinctione. Eſt autem manifeſta hæc actus diſtinctio, eadem enim eſt, quæ etiam in principio huius libri poſita, & declarata fuit. Actus duplex eſt, actus primus qui eſt forma, & ſecundus, qui eſt operatio formæ, hos declarat Ariſtoteles eodem exemplo, quo ibi quoque uſus eſt. Sciens quatenus in animo habet ſcientiam, habet actum primum, idem verò dum ſecundum illam ſpeculatur, habet actum ſecundum, quia operatur. His duobus actibus duæ potentiæ reſpondent, vna eſt potentia ad actum primũ, quæ eſt potentia materiæ ad formam; altera eſt potentia ad actum ſecundum, quæ eſt potentia formæ ad operationem. Qui enim non habet Grammaticam eſt in potentia ad eam vt ad actum primum, qui vero habet, nec ſecundum eam ſpeculatur, eſt in potentia ad ſolam operationem, & vterque dici poteſt potentia ſciens ſcilicet alia, & alia potentia. Ariſtoteles autem hos duos actus, & has duas potentias per tres tantum terminos declarat, quia ſecundus duorum officio fungitur. Primò dicit, appellari aliquem potentia ſcientem, quia cum ſit homo, eſt capax ſcientiæ, quam non habet, & hæc eſt potentia ad actum primum, quæ eſt potentia ſubiectæ materiæ, quia homo (vt inquit Ariſtoteles) eſt ſubiectum capax, ac veluti materia ſcientiæ. Secundò dicit, aliquẽ ſcientem dici, quia habet habitum ſcientiæ vt Grammaticam, ſed nõ operatur, ideo per hoc membrum declaratur actus primus, quia hic habet ſcientiam, & potentiam ad actum ſecũdum, quia ponitur non operari. Ideo ſubiungit Ariſtoteles, quòd uterque habet potentiã, & dicitur potentia ſciens, ſed diuerſis modis; primus enim eſt in potentia vt materia ad formam, ſecundus verò eſt in potentia ut forma ad operationem, quia iam habet ſcientiam vt formam, & poteſt ſpeculari, quando vult, niſi quid extrinſecus impediat; dicuntur enim plura impedimenta extrinſeca, quibus homo etiã volens ſpeculari prohibetur, ne poſſit, ut magnæ curæ, negotia, dolor ingens, lætitia, cibus, potus, & huiuſmodi.

TEXTVS LVI.

Alius autem iam ſpeculans actu exiſtens, & propriè ſciens hanc literam A. Ambo igitur primi ſecundum potentiam ſcientes ſunt, ſed ille quidem per diſciplinam alteratus, & ſępe ex contrario mutatus habitu: hic autem ex eo quod habet ſenſum, aut Grammaticã, non agit autem ad agendum alio modo.

TERTIO dicit aliquem eſſe ſcientem, dum actu ſpeculatur, vt Grammaticus dum actu conſiderat literam A. Et hic habet habitum perfectũ ſcientiæ Grammaticæ, quoniam habet ſecundum, & primum ſimul, nec vllo modo eſt in potentia, ſed actu tantum eſt ſciens; primus autem, & ſecundus (inquit Ariſtoteles) ſunt ſcientes

potentia,

potentia, & de potentia ducuntur ad actum, diuerſis tamen modis. Primus enim, qui eſt omnino ignarus Grammaticæ, ducitur ad actum à magiſtro per diſciplinam alteratus, eſt enim alteratio quædam perfectiua, vt mox dicetur, qua imprimitur ſcientia in animo, & ſæpè ita alteratur, vt mutetur ex habitu cõtrario, ideſt ex ignorantia prauæ diſpoſitionis. Poteſt enim ex ignorantia puræ negationis fieri Grãmaticus, & erit mutatio de priuatione ad habitum; poteſt etiam ex ignorãtia prauæ diſpoſitionis, quòd ſæpe contingit, acquirere veram ſcientiam, & hic mutatur de contrario habitu in contrarium, & de poſitiuo in poſitiuum. Hanc ſolam, dicit Ioannes Grammaticus, eſſe alterationem, quoniam alteratio eſt de poſitiuo in poſitiuum; mutationem verò ab ignorantia puræ negationis non eſſe alterationem, ſed potius generationem. At iudicio meo decipitur, quia Ariſtoteles in textu ſequente hãc vocabit alterationem perfectiuam, qua nullũ contrarium eiicitur, ut ibi videbimus. Alter verò ducitur & ipſe ad actum, ſed alio modo, ille nempe, qui habet actum primum, ſed non operatur, quiſnam autem ſit hic alius modus, Ariſtoteles inſra docebit, potentia enim ſenſitiua mouetur ad operandum ab obiecto, tanquam ab agente externo.

T E X T V S L V I I.

Non eſt autem ſimplex neque ipſum pati, ſed aliud quidem corruptio quædam à contrario; aliud autem ſalus magis eius, quod eſt potentia, ab eo, quod eſt actu; & ſimili ſic, vt potentia ſe habet ad actum. Speculans enim fit habẽs ſcientiam, quod quidem aut nõn eſt alterari, in ipſum enim additio eſt, & in actum, aut alterum genus alterationis eſt.

POSTQVAM diſtinxit Ariſtoteles & actum, & potentiam, nunc diſtinguere etiam vult paſſionem acceptam pro alteratione, hæc enim omnia erant declaranda, antequam doceret, a quonam agente, & quonammodo ſenſus patiatur, & de potentia ad actum ducatur. Inquit igitur, quòd neque ipſum pati eſt ſimplex, ſed dicitur multipliciter quemadmodum etiam actus, & potentia. Diſtinguit igitur paſſionem, ideſt alterationem in duas, quarum vnam dicit eſſe alterationem corruptiuam, quia eſt mutatio de poſitiuo in poſitiuum, de contrario in contrarium, & fit ab agente contrario, contrarium enim eſt corruptiuum ſui contrarij. Quando enim aliquod ex frigido fit calidum, ab agente calido, non ſolum introducitur in illud calor, ſed etiã corrumpitur frigus, & ita aliquid de patiente pellitur, & deſtruitur. Altera verò eſt alteratio perfectiua, qua aliquid acquiritur, ſed nihil remouetur, quia non eſt de contrario in contrarium, ſed de priuatione ad habitum, & de poteſtate ad actum, cui poteſtati non eſt coniunctus alius actus contrarius, ſed ſola priuatio perfectionis aequirendæ, vt quãdo aer ex tenebroſo fit luminoſus; perfectio enim acquiritur, nẽpe ipſum lumen, & nulla alia perfectio amittitur. Ideo inquit Ariſtoteles, quòd hæc alteratio non eſt alicuius corruptio, ſed *Solus magis*, ideſt perfectio eius, quod eſt poteſtate, ab eo, quod eſt actu; nam ab agente habente illum actum tribuitur ille actus, illa perfectio patienti habenti potentiam ad eum recipiendum, & nihil ab ipſo recipiente remouetur. Addit autem Ariſtoteles: *Et a ſimili ſic, vt potentia ſe habet ad actum*; Eatenus enim dicitur tunc patiens pati a ſimili, quatenus tale eſt poteſtate, quale eſt agens actu, recipit enim aer lumen a ſole, & patitur ſimilis a ſimili. quia vterque eſt lucidus, ſed aer poteſtate, ſol autem actu. Hanc perfectiuam alterationem declarat Ariſtoteles exemplo ſcientis, qui ſcientiam iam habens non ſpeculetur, poſtea verò ſpeculetur actu; hic enim quando nõ ſpeculatur actu, eſt in potentia ad ſpeculationem, & quando mutatur, & tranſit ad actum ſpeculationis, nihil ipſe amitnt, ſed perfectionem tantum acquirit, nempe actum ſecundum, ſpeculationẽ, ad quam prius erat in potentia, & habebat ſolum actum primum, nempe ſcientiam. Hic igitur tranſitus de potentia ad actum (inquit Ariſtoteles) vel non eſt alteratio (quia teuera fit ſolum additio perfectionis, & actus, & nullius fit abiectio, propriè autem dicta alteratio eſt illa, qua aliquid deperditur) vel ſi placet eã nominare alterationem, eſt aliud alterationis genus, & impropriè dicta alteratio, quæ non eſt corruptiua, ſed ſolum perfectiua: Verba illa, *Speculans enim fit habens ſcientiam*, ita ſunt intelligenda: Ille qui ſcientiam habet, poſtea fit ſpeculans, & tranſit ad actum ſecundum, nam *habens ſcientiam*, eſt ſubiectum, cum habeat articulum. Quando autem ſubiungit.

TEXTVS LVIII.

Quocirca non rectè ſe habet dicere ſapientem, cum ſapit, alterari, ſicut nec ædificatorem cum ædificat. In actum igitur ducens ex potentia exiſtente ſecundum ipſum intelligere, & ſapere, non doctrinam, ſed alteram habere denominationem iuſtum eſt. Ex potentia autē exiſtente addiſcens, & accipiens ſcientiam ab actu exiſtente, & docente, aut neque pati dicendum, ſicut dictum eſt, aut duos eſſe modos alterationis, & eam, quæ ad priuatas diſpoſitiones mutationem, & eam, quæ ad habitum, & naturam.

PROSEQVITVR declarans hanc impropriè dictam alterationem, & inquit, non rectè dicimus prudentem alterari, quando prudēter agit, habēs enim habitum prudentiæ trāſit ad operationem, ad actum prudenter agendi, quæ non eſt alteratio, quemadmodum ille, qui habet habitum artis ædificatoriæ, quando exit in actum ſecundum, & actu ædificat, non dicitur propriè alterari. *In actum igitur ducens*, Hoc Ariſtoteles tanquam corollariū ex dictis infert, ſed vt eius ſcopum intelligamus, ſciendum eſt, Ariſtotelem velle inter ſe comparare hos duos tranſitus, vnū ab actu primo ad ſecundum, de quo hactenus locutus eſt; alterum de prima potentia ad actum primum, vt de ignorantia ad acquirendum habitum ſcientiæ, & oſtendere, quod hic ſecundus habet quidem actionem alterationis ſpeciem, eſt enim doctrina, quæ eſt actio productiua qualitatis in animo diſcipuli, a præceptore agente, qui eam ſcientiam habet actu, attamen neuter propriè loquendo eſt alteratio, proinde uel non eſt uocanda alteratio, uel eſt alius quidam alterationis modus, qui dicatur alteratio perfectiua, & diſtinguatur a propriè dicta alteratione, quæ eſt corruptiua. His igitur verbis Ariſt. corollarium ex dictis infert, quod ſi aliquis habens habitum ſcientiæ, vel prudentiæ in animo, tranſit ad operandum, ab aliquo quidem agente ductum de potentia ad actum quodcunque illud ſit, non eſt enim quærendū in præſentia quidnam ſit illud agens: attamen illud agens non poteſt vocari docens, ſeu doctrinam faciens, ſed aliquod aliud nomen ei magis conuenit, de quo in præſentia nō eſt quæſtio, quia de hoc poſtea dicetur in determinatione eius, quod quæritur, a quo agente ducatur ſciens ad actum ſecundum ad operationem, ſed ſatis eſt nos intelligere, Ariſtotelē ſignificare velle, quod hoc agens adhuc minus eſt uocandum alterans, quàm illud, quod ducitur ad actum primum ad ſcientiæ habitum, cū id dicatur docens, & doctrinam faciens, & qualitatem generans in animo diſcentis. Attamen poſtea oſtendet, quod neque iſtud propriè dicitur alterans, quare neque adeptio ſcientiæ eſt alteratio, neque exitus ſcientis in operationem, licet minus hic, quàm illa. Verba autem illa: *Ex potentia exiſtente ſecundum intelligere, & ſapere*, manifeſtè ſignificant tranſitum ad actum ſecundum, non ad actum primum: nam intelligere, & ſapere ſunt operationes, quare Ariſtoteles ſignificat potentiam non ad ſcientiam, ſed ad operationem, & hanc inquit non poſſe doctrinam appellari. Sed quando dicit, *Quod autem ex potentia exiſtente addiſcit, & accipit ſcientiam*, tranſit ad conſiderandam acquiſitionem etiā actus primi, & docendum, quod neque hæc eſt alteratio, nam addiſcere, & accipere ſcientiam eſt tranſire de prima potentia ad primum actum. Neque nos Ariſtotelis locutio conturbet, qui prius de tranſitu ad ſecundum actum loquens conſiderabat agens, hic uerò loquens de tranſitu ad primum actum conſiderat patiens; eadem enim eſt conſideratio, quia non eſt patiens ſine agente, nec agens ſine patiente, quare ſi in aliqua mutatione agens non dicitur propriè alterare, nec patiens dicetur propriè alterari, & pati, quemadmodum ſi patiēs non propriè alteratur, nec agens propriè alterat. Inquit igitur Ariſtoteles, quòd neque accipere ſcientiam, quę eſt actus primus, & ex ignorantia addiſcere, eſt pati, uel alterari, quia nihil pellitur ab ipſo patiente; uel duos eſſe alterationis modos dicendum eſt, unam propriè dictam, quæ eſt alteratio corruptiua, alteram impropriè dictam, quæ eſt alteratio perfectiua, quam etiam duplicem eſſe ſignificauit Ariſt. unam, qua aliquid ducitur de potentia ad actū primum, ut ad ſcientiæ adeptionem, alteram, qua habens iam actum primum tranſit ad ſecūdam ad operationem, quæ adhuc magis impropriè alteratio dicitur. In uerbis notandum, quod quando Ariſt. dicit: *Et eam, quæ ad priuatiuas diſpoſitiones mutationem*, ſignificat alterationē corruptiuam, hæc enim eatenus dicitur eſſe ad priuatiuas diſpoſitiones, quatenus eſt ad talem acqui-

acquirendam diſpoſitionem, qua res priuatur alia priore diſpoſitione, quam habebat, hoc eſt enim proprium alterationis corruptiuæ. Quã do autem inquit, *Et eam, quæ ad habitum, & naturam*, ſignificat alterationẽ perfectiuam, quæ impropriè dicitur alteratio, hæc enim eſt ad habitũ ex priuatione, quare per eam nihil res amittit, ſed ſolum acquirit nouam perfectionem, quam prius non habebat, ideo per *habitum, & naturam*, hic Ariſtoteles nil aliud ſignificat, niſi terminum poſitiuum, qui per talem alterationẽ ita acquiritur, vt nullus alius amittatur, cum alteratio corruptiua ita ſit ad habitum, & naturam, ut etiam ſit ex habitu, & natura. Sed aduerſus hoc dubitatur: quia datur de ignorantia prauæ diſpoſitionis mutatio ad ſcientiam, quæ videtur dici poſſe alteratio corruptiua, & propriè dicta; pellitur enim ab animo opinio falſa, & introducitur vera. Aliqui recentiores ad hoc reſpondent, prauam opinionem eſſe malum, proinde eſſe nõ ens quia malum, quatenus eſt malum, eſt non ens, & ita eſſe de priuatiuo ad poſitiuum. Sed hæc ſolutio difficultatem non tollit, quia opinio falſa, quãuis mala ſit reſpectu intellectus, eſt tamen ens ſecũdum ſe, & qualitas, ſic etiam mutatio aquæ de calida in frigidam, eſt de malo in bonum, quia calor ipſi aquæ eſt malum, eſt tamẽ vera alteratio, cum ſit de poſitiuo in poſitiuũ, & cum eiectione contrarij. Ideo melior eſt ſolutio S. Thomæ, qui dicit eſſe per accidens, vt intellectus, qui naturaliter ad habitũ ſcientiæ dirigitur tanquã ad ſuam perfectionem falſam cognitionem receperit, quando verã ſciẽtiam eſt acquiſiturus, poteſt enim ſcientiã acquirere etiam ſi nullam prius habeat opinionem falſam. Per ſe igitur eſt mutatio de priuatione ad habitum, per accidens verò ab habitu ad habitum, quia non ſemper illa priuatio eſt coniuncta cum prauo habitu contrario veræ ſcientiæ: non ſic eſt in vera alteratione, nã calefactio eſt tranſitus à priuatione caloris; cũ qua eſt neceſſariò coniunctum frigus, immo per ſe primò eſt a frigore in calorem; vera enim alteratio eſt propriè dictus motus, proinde quatenus eſt alteratio, eſt de ſubiecto in ſubiectum, vt dicitur in quinto Phyſicorum, id eſt de poſitiuo in poſitiuum. Dubitatur etiam de eo, quod Ariſtoteles dixit, illum, qui addiſcit, accipere ſcientiam a doctore, qui eam actu habet, hoc enim non eſt ſemper verum, quoniam poteſt aliquis ſine doctore per propriam inuentionem plura diſcere, & tunc non ducitur in actum ab aliquo exiſtente actu. Ad hoc dico, Ariſtotelem reuera hoc dixiſſe exempli gratia, non ꝙ patet omnem diſcentem ita addiſcere; accepit enim exempli gratia, illũ diſcẽtem, qui a præceptore diſcit, quia in hoc manifeſtum eſt, actionem fieri ab agente habente illum actum. Dicere etiam cum aliquib. poſſumus, illum qui per propriam inuentionem addiſcat, ſcientiam accipere ab obiecto, qđ eſt actu tale, mouetur enim a phãtaſmate illuſtrato ab intellectu agente, & phantaſia mouetur a ſenſu externo, & hic ab obiecto reali, quod extra animam exiſtit actu, & eſt actu tale. quales poteſtate ſunt prædictæ facultates animæ; quatenus enim ſunt poteſtate tales, eatenus mouentur ab obiecto actu tali. Omnis igitur ſcientia introducitur in animam ab agente tali actu, ſiue a præceptore (quem modum Ariſtoteles hic exempli gratia ſumit) ſiue per inuentionem. Notandum etiam hic eſt, Themiſtium aliter interpretari id, quod Ariſtoteles dicit de duplici alteratione; putat enim Ariſtotelem ſignificare uoluiſſe, quod illa mutatio, qua ſciens exit in operationem, ſit impropriè dicta alteratio, quia non eſt corruptiua, ſed ſolum perfectiua; illa verò, qua de ignorantia tranſit ad acquirendam ſcientiam, ſit uera paſſio, & vera alteratio, quia fit corruptio ignorãtiæ: ſed uidens Themiſtius Ariſtotelem poſtea aſſerentem, neque hoc eſſe propriè pati, cum ignorantia ſit pura priuatio ſcientiæ, non aliquid poſitiuũ, cui poſſit corruptio attribui, Ideo ad hoc poſtea confugit, quod ſaltem contraria mutatio, quæ eſt de ſcientia in ignorantiam, eſt alteratio corruptiua, quia corumpitur ſcientia quæ eſt quid poſitiuũ. Sed hæc Themiſtij ſententia recipienda non eſt, quia contrariorum eadem debet eſſe conditio, quare ſi tranſitus ab ignorantia ad ſcientiam non eſt alteratio, neque a ſcientia ad ignorantiam eſt alteratio propriè dicta, par enim ratio eſt, & ſicut per illam nihil corrumpitur, ita per hanc nihil generatur; & ſicut illa eſt de puro priuatiuo ad poſitiuum, ita hæc eſt de poſitiuo ad purum priuatiuum, vera autem alteratio eſt a poſitiuo ad poſitiuum.

T E X T V S LIX.

Sẽſitiui autem prima quidem mutatio fit à generante, cum autem generatum eſt, habet iam ſicut ſcientiam, & ipſum ſentire. Quòd autem ſecundum actũ eſt, ſimiliter dicitur atque ſpeculari. Differt autem, quia huiuſmodi actiua operationis extra ſunt, viſibile, & audibile, ſimiliter autem & reliqua ſenſibilium.

HIS iactis fundamentis, quæ hactenus declarauimus, hic Ariſtoteles omnia ad propoſiti declarationem accommodat, nempe ad oſtendendum, a quonam agẽte ducatur ſenſus de potentia ad actum, & cum duplicem dixerit eſſe actum, & duplicem potentiam, de vtraque hoc declarat, & ſicuti diſtinctionem hanc potentiæ, & actus declarauerat exemplo ſcientis, ita nunc in eadem cõparatione perſiſtit. Sed ne in aliquem errorẽ incidamus, docet etiam quandam differentiã inter ſenſum, & ſcientiam, ſiue inter ſenſum, & intellectum, in quo ſcientia ineſſe dicitur; & hęc omnia in hoc textu quinquageſimonono, & ſequente ſexageſimo habemus. Sententia autem Ariſtotelis hæc eſt, cum in ſenſu cõſiderati poſſit tum actus primus, ſcilicet ipſa facultas ſenſitiua, & potentia ad eam, tũ actus ſecundus, ſcilicet operatio & potentia ad eam; primo loco docet, a quonam agente ducatur ſenſus de prima potentia ad actum primum, & inquit duci a generante, cum enim ſenſus pro actu primo ſumptus nil aliud ſit, quam anima ipſa ſenſitiua, quæ eſt forma educta de potentia materiæ, certum eſt, hanc acquiri per veram alterationem, & generationem, etenim potentia, quæ hunc actum reſpicit, eſt in ſemine animalis, & ad actum ducitur per generationem animalis ex ſemine. Genito autem animali, & acquiſito actu primo, ducitur sẽſus ad actum ſecundum ab agente externo, nempe ab obiecto, quod agit in ſenſoriũ, ſic enim etiam ille, qui habet ſcientiam vt actum primum, & non contemplatur, ducitur ad actum contemplationis ab obiecto mouente, cũ hoc tamen diſcrimine quod ſenſus ad actum ſentiendi ducitur ab obiecto, quod extra eſt, ideo non eſt in eius arbitrio ſentire quando vult, at intellectus ſcientiam habens mouetur ad actũ ſpeculandi ab obiecto, quod non extra eſt, ſed in anima ipſa, ideo poteſt intellectus ſcientiã habens ſpeculari quando vult. Hæc ſumma eſt totius ſententiæ Ariſtotelis; quam clarius intelligemus in verbis. Notare autem poſſumus, quod non ſolum in exitu ad actum ſecũdum diſtinguitur ſcientia a ſenſu, cum qua ipſum comparauerat Ariſtoteles, ſed etiam in tranſitu ad actum primum, licet hoc diſcrimẽ hic ab Ariſtotele non conſideretur, nam ſcientia eſt habitus animi, & acquiritur per alterationem perfectiuam, vt antea dictum eſt, ſenſus uerò eſt forma, quæ acquiritur per veram alterationem corruptiuam, quæ fit a generante. Ideo hic Ariſtoteles nullam horum comparationẽ facit in acquiſitione actus primi, quia nõ ſimilis eſt acquiſitio, ſed de ſolo ſenſu dicit, quõ acquiratur ſecundum actum primum; de ſcientia verò, & actu primo quõ acquiratur, nihil dicit, quia alio modo acquiritur, nempe à doctore, qui impropriè dicitur generans, ſed ſatis habuit inter hæc notare eam ſimilitudinẽ quod anima ſenſitiua eſt actus primus reſpectu ſecundi qui eſt operatio, ſicuti ſcientia in intellectu eſt actus primus reſpectu ſpeculationes, quæ eſt actus ſecundus; licet non per eundem alterationis modum uterque hic actus primus acquiratur. Solum autem vocat conuenientiam, & differentiam inter hæc in tranſitu ad actum ſecundum, quia hic ſolus nunc ad propoſitum pertinet, nam propoſitum erat declarandum, non a quo agente generetur anima sẽſitiua, ſed a quo ducatur ad operationem, & a quo patiatur, ſi ſentire eſt pati. Inquit igitur primum Ariſtoteles, quòd prima mutatio ſenſitiui fit a generante, primam mutationem intelligens eam, quæ eſt ad actum primum, nempe animalis generationem ex ſemine. Deinde cum inquit: *Cum autem generatum eſt*, tranſit ad conſiderationem ductionis ad ſecũdum actũ acquiſito iam primo, & inquit, quando generatum eſt ſenſitiuum, & animal ipſum: *Tunc habet ſicut ſcientiam, ipſum ſentire*, tunc habet operationem, quæ dicitur ſentire, in potentia ſicuti habet ſcientiam cum potentia ad ſpeculationem. Deinde quando dicit: *Quod autem ſecundum actum eſt, ſimiliter dicitur, atque ſpeculari*, tranſit ad conſiderandum actum ſecundum, & inquit operationem, quæ eſt ſenſatio actualis ſimilis eſt ſpeculationi actuali, quę eſt operatio, & actus ſecundus, vt ſæpè dictum eſt, & ſtatim accedit ad declarandum quõ ducatur ſenſus, & intellectus ſciens ad operationem, & docet eſſe in hoc aliquam differẽtiam inter ſenſum, & intellectum ſcientem. Cum enim in hoc conueniant, quòd uterque patitur, & in actũ ducitur ab obiecto mouente, at ſenſus mouetur ab obiecto, quod extra eſt, ut a uiſibili, & audibili, & aliis aliorum ſenſuum obiectis; per hoc autem vult Ariſtoteles ſubintelligi de intellectu ſciente, quod mouetur ab obiecto, quod intus eſt in ipſa anima, mouetur enim a phantaſmate, quod eſt in anima, ut poſtea dicemus. In litera quando dicitur, *quia huiuſmodi*, legatur, *quia huius quidem*, nempè ſenſus, & reliqua clara ſunt; omittit enim membrum de intellectu, ut a contrario ſenſu ſubaudiatur.

T E X T V S LX.

Cauſa autem quoniam ſingularium quidem ſecundum actum ſenſus, ſcientia autem vniuerſaliũ; hęc aũt in ipſa, quodãmõ ſicut ani-

ma.

ma. Vnde intelligere in ipſo eſt, cum vult, ſentire autem non eſt in ipſo, neceſſarium eſt enim eſſe ſenſibile. Similiter autem & hoc ſe habet in ſcientijs ſenſibilium, & propter eandem cauſam, quia ſenſibilia ſingulariū ſūt, & exteriorū. Sed de his quidem exactius manifeſtare naſcetur & rurſus occaſio.

CAVSAM hic adducit Ariſtoteles prædicti diſcriminis, & ex ea corollariū quoddam infert, cauſam quidem eſſe ait, quoniam ſenſus eſt ſingularium, ſcientia verò eſt vniuerſalium, nam ſingularia extra animam ſunt, vniuerſalia uerò in anima. Quoniam igitur obiectum motiuum ſenſus non eſt niſi ſingulare exiſtens cum materia ſenſili, hoc non poteſt niſi externum eſſe; quia in anima non recipitur materia ſenſilis, ſed eius ſpecies, & imago ſpiritalis, quæ non producitur niſi ab obiecto reali, quod eſt extra animam quare obiectum, a quo ſenſus mouetur, extra eſt. Notandum autem eſt, Ariſtotelem dicere, *Senſus ſecundum actum*, nam aliud eſt conſiderare obiectum, quod reſpicit ipſa facultas ſenſitiua, aliud eſt conſiderare obiectum ducens eam in actum operandi; nam facultas ſenſitiua refertur ad obiectum uniuerſale, vt facultas uiſiua reſpicit totum genus coloris, non enim dicimus obiectum uiſus eſſe hunc colorem, ſed obiectum adæquatum eſſe colorem vniuersè, at operatio actualis non fit a motione coloris vniuerſalis (hic enim non mouet) ſed ab hoc ſingulari colore, quod hic Ariſtoteles ſignificat, dicens ſenſum, qui eſt ſecundum actum. At uniuerſalia (inquit Ariſtoteles) ſūt in anima, quicquid enim extra animam eſt, ſingulare eſt, quare vniuerſale ut eſt vniuerſale, non exiſtit niſi in anima. Eſt autem notandum (ut optimè notauit Auerroes) Ariſtotelem non ſimpliciter dicere vniuerſalia eſſe in anima, ſed dicere, *quodammodo*, quia reuera non datur in anima uniuerſale mouens intellectum, quod ſit actu uniuerſale, mouetur enim intellectus a phantaſmate exiſtente in phantaſia quod non eſt actu vniuerſale. Sed potentia tantum, ut inquit Auerroes, quoniam ab hoc producitur in intellectu ſpecies uniuerſalis, quæ non diſtinguitur ab actuali intellectione, nec manet in intellectu impreſſa poſt intellectionem, vt fusè demonſtrauimus in libro de ſpeciebus intelligibilib. Vniuerſale ergo quod verè eſt actu in intellectu, eſt uniuerſale in eo receptū ut forma, non illud, quod eſt obiectū mouēs, de quo hic Ariſtoteles loquitur, hoc n. nō eſt niſi uniuerſale poteſtate, nempe phātaſma exiſtens in phantaſia, ideo rectè dicit Ariſtot. uniuerſale eſſe in anima quodāmodo. Quare patet, non dari ſecūdum Ariſtot ſpecies in intellectu ſeruatas poſt intellectionē, ſic n. vniuerſale eſſet abſolutè in anima actu ut vniuerſale, nec ſolū quodāmodo, ut inquit Ariſt. hic n. loquitur de illo, qui iā habeat actu ſcientiā acquiſitā, ut actū primū, & cōſiderat quōmodo ducatur ad operationē. Ex hoc deducit Ariſt. corollariū, quod in intellectu eſt liberū intelligendi arbitriū, quando vult, at ſenſus non habet ſentiendi arbitriū, nec ſentire pōt quādo vult. Senſus n. non pōt ſentire, niſi moueatur ab obiecto, quod extra eſt, nec ſemper adeſt ipſi ſenſui, vt noctu, cū ſumus in tenebris, non poſſumus videre, etiam ſi uelimus uidere, ſic patet etiam in alijs ſenſibus, & huius cauſa eſt, quoniam eorum obiecta ſunt extra, at intellectus habet ſemper obiectum in anima præſens, a quo moueri pōt quādo vult ſe ad illud conuertire. Non eſt quidem ſemper in phantaſia phantaſma quodlibet, ſed in memoria manent ſeruatæ imagines phantaſmatū, quas pōt phantaſia intueri iuſſu intellectus tanquā apertū librū, & imaginari illā, quā percipit intellectus, qui ex ea imaginatione ſtatim mouetur & intelligit. Notare ēt hic maximè debemus differentiā quandā inter ſenſum & intellectū. Intellectus non naſcitur cū ſcientiæ habitu, ſed eū acquirit ex iterata rei intellectione, neque eſt habitus ſcientia illa, quę in intellectu maneat impreſſa, nulla n. remanet. ſed remanet quædam aptitudo ad ſtatim intelligendū id, quod antea iam intellexit, & ea aptitudo vocatur ſciētia in animo ſine operatione, ſine ſpeculatione, ſeu habitus, cuius meritò pōt intellectus intelligere, quādo vult. Sed antequā acquirat hanc ſcientiā, id eſt hunc habitū, & hāc aptitudinem, non poteſt, quando vult, rem illam intelligere; ideo hoc ab Ariſtotele pronunciatur de intellectu in habitu, non de intellectu poſſibili, in contextu octauo tertij libri. At ſenſus naſcitur cum hoc habitu, id eſt cum hac aptitudine ſentiendi ſtatim ſine ulla aſſuetudine, non enim addiſcimus videre, ſed ſtatim videmus ſine vlla aſſuetudine, ſine ulla acquiſitione habitus, quare talis eſt ſenſus ſecundum naturam, qualis eſt intellectus poſt acquiſitionem habituum, ſed hæc aptitudo in intellectu quidem vocatur habitus, quia eſt acquiſita per aſſuetudinem operandi, in ſenſu autem cum ſit innata, non vocatur habitus, ſed facultas naturalis. Ideo Ariſtoteles non abſolutè ſēſum cum intellectu comparauit, ſed ſenſum ſimpliciter, & ſecundum ſuam naturam conſideratum comparauit cum intellectu in habitu; hic enim eſt intellectus habēs ſcientiā ſine opera-

operatione, qui poteſt intelligere quando vult quia iam acquiſiuit aptitudinem intelligendi & habet obiectum in anima præſens; quod poteſt intelligere quando vult. Propterea acquiſitionem ſenſus, ideſt productionem animæ ſenſitiuæ comparauit Ariſtoteles non cū productione animæ ſenſitiuæ, ſed cum productione habitus ſcientiæ in ea; ſicut enim in intellectu acquiritur ſcientia ut actus primus, ita in animali generatur anima ſenſitiua a generante ut actus primus, qui eſt in potentia ad operandum, ſicut intellectus habens ſcientiæ habitum eſt in potentia ad ſpeculandum. Deinde quando dicit: *Similiter autem hoc ſe habet in ſcientijs ſenſibilium*, aliud corollarium colligit quod ſcientiæ ſenſibilium non poſſunt exire in actum ſecundum, & operari, quando volūt. Vocat autem ſcientias ſenſibilium omnes diſciplinas operatrices, tam actiuas, quàm factiuas, ut Græci interpretantur, earum enim natura non in cognitione, ſed in operatione cōſiſtit, operationes autem omnes ſunt in ſingularibus ſenſilibus, tam actiones, quàm effectiones, ideo nec actiuus, nec artifex poteſt operari quando vult; non enim ſemper habet paratum externum patiens, in quod agat. Cauendum autem eſt, ne hic ſcientiam quoque naturalem putemus vocari ſcientiam ſenſibiliū, nam eſt quidem ſcientia rerum ſenſilium, ſed in illis uerſatur ut intelligibilibus, hoc eſt ut ab intellectu cognoſcantur uniuerſaliter, non ut producantur extra animam, ideo Philoſophus naturalis eam ſcientiam adeptus poteſt res ſenſiles contemplare, quādo vult, nec eget amplius obiectis externis poſtquam contraxit habitum. Actiuus quoque, ſi finem haberet ſolam cognitionem rerum agendarum; poſſet eas ſpeculari quando vult, nec egeret aliquo externo, ſed quia eius natura dirigitur ad operationem, & hæc fit in ſingularibus ſenſilibus quare extra ſunt, ideo ſine his non poteſt operari. Quòd ſi eius operatio eſſet immanens, qualis eſt operatio contemplatiui, operaretur quando vult. Hoc autem addere vult Ariſtoteles ad ſignificandum, quòd non ſolus ſenſus eget ſenſilibus, quæ extra ſunt, ut exeat in actū ſecundum, ſed etiam intellectus, nempe is, qui vocatur practicus; hūc enim dicit habere ſciētiam ſenſilium, ad differentiam intellectus ſpeculatiui, quem dixerat operari quando vult. Sed ſubdit Ariſtoteles, non eſſe hic fuſius de intellectu dicendum, & de modo, quo exit in operationem, quoniam alia dabitur occaſio loquendi de ipſo, nempe in tertio libro, ubi aget de intellectu & practico, & ſpeculatiuo, & accuratè docebit, quomodo vterque exeat in actum ſecundum, & operetur.

T E X T V S LXI.

Nunc autem tantum ſit definitum, quòd cum non ſimplex ſit id, quod potentia dicitur, ſed aliud quidem, vt ſi dicamus puerum poſſe militare, aliud autem vt in ætate exiſtentem, ſic habet ſenſitiuum.

IN ſequenti parte Ariſtoteles Epilogo colligit ea, quæ hactenus dixit de ſenſu in communi; & eius definitionē ponit; ac demum ſoluit quæſtionem initio propoſitam in textu quinquageſimoprimo. Quoniam igitur tractationem de Intellectu ad alium locum remiſerat, hic ſubiungit, omnia, quæ hactenus dicta ſunt, ad ſolam ſenſus naturam declarandam pertinuiſſe, & inquit, ſe & actus, & potentiæ diſtinctionem feciſſe, & docuiſſe vnam eſſe potentiam ad actum primum vt ſi dicamus puerum habere potentiam ad acquirendum habitum artis militaris, & gubernandi exercitus; alterum uerò ad actum ſecundum, vt ſi dicamus virum, qui iam artē illam apprehenderit, habere potentiam regendi exercitum, quando non regit, hæc enim eſt potentia formæ ad operationem, notes στρατηγεῖν, non eſſe ſimpliciter militare, ſed exercitui præeſſe, & ipſum regere. Similiter igitur, & ſenſitiuum dicitur eſſe in potentia vtroque modo, uno modo in ſemine, vbi eſt potentia ad formam ſenſitiuam tanquam ad actum primum, altero modo in animali iam genito, & non ſentiente ineſt potentia ad operandum, quæ eſt potentia formæ ad actum ſecundum.

T E X T V S LXII.

Quoniam autem innominata eſt ipſorum differentia, determinatum eſt autem de his, quod alia, & quomodo alia, neceſſe eſt ipſo pati & alterari, tanquam proprijs nominibus vti. Senſitiuum autē potentia eſt tale, quale iam actu ſenſibile, ſicut dictū eſt. Patitur igitur non ſimile exiſtens, paſſum autem aſſimilatum eſt, & eſt quale illud.

QVoniam igitur vtraque potentia debet ab aliquo agente duci ad actum, dictum etiam eſt aliud, & aliud eſſe paſſionis, ſeu alterationis genus reſpectu vtriuſque, nam ſenſitiuũ ducitur de prima potentia ad actum primum a generante, proinde per verã alterationem, & paſſionem propriè dictã, quia illa eſt alteratio, & paſſio corruptiua per quam corrumpitur natura ſeminis; idem ſenſitiuum ducitur de ſecunda potentia ad actum ſecundum ab obiecto externo, quæ non eſt propriè dicta paſſio, ſeu alteratio, non eſt enim corruptiua, ſed perfectiua, ideo eſſet appellanda alio nomine, quàm paſſio, vel alteratio, cum improprie ita vocetur, attamen quia nullum aliud nomen habemus, ipſam ſimiliter vocamus paſſionem, & alterationem, & his vocabulis improprijs tanquam proprijs vtimur, quoniam alia magis propria non habemus. Quando autẽ dicit: *Senſitiuum autem eſt potentia tale, quale iam actu ſenſibile.* definitionem colligit facultatis sẽſitiuæ, qualem hic habere poſſumus; adhuc.n. eam leuiter attigimus. Cum etenim quæramus naturam partis ſenſitiuæ, ut reſpicientis operationem, operetur autem patiendo ab obiecto, nil aliud in præſentia de ipſa dicere poſſumus, niſi quod ſenſus eſt quid potentia tale, quale eſt actu eius obiectum, vt ſi obiectum viſus eſt actualis color, viſus eſt coloratus potẽtia, vnde colligimus non debere eſſe coloratũ actu, & ita ducimur in notitiam perfectam ſingulorum ſenſuum. Ideo Ariſt. hic voluit naturam ſenſus leuiter adumbrare, ut poſtea de ſingulis ſenſibus agentes hac norma vtamur ad cognoſcendam ſingulorum naturam, ſeruantes methodum præſcriptam in contextu 33. vt ab obiectis ducamur in notitiam operationũ, & ab his ad cognitionem ipſarum facultatum, ſed de ſenſu in cõmuni aget ẽt exquiſitius Ariſtot. poſt contextum 120. & docebit ſensũ eſſe receptiuum ſpecierum ſine materia: & ea tractatio pertinebit ad perfectam cognitionẽ facultatis ſenſitiuæ. Notat Themiſtius in initio textus ſequentis, ſenſum non eſſe commune quoddam vniuocum, quod habeat naturã vnã communem, ſed analogum, ideo non poteſt tradi vna cõmunis definitio, quæ ſatis ſufficiat ad eius naturam declarandam, ſicut etiam de anima in cõmmuni dixerat Ariſt. in contextu duodecimo huius libri, quare definitio ſenſus in communi hoc in loco eſt valde confuſa & inſufficiẽs, nec poterit perfectè cognoſci quid ſit ſenſus, niſi intellectis omnibus ſenſibus particularibus. Quod etiam hinc cognoſcere poſſumus, quoniam Ariſt. in hac parte non diſtinxit, potentiam ſenſitiuam ab organo animato, ſed confuſe ſenſum accepit pro facultate, & pro organo; dixit enim ſenſum pati ab obiecto, cum tamen ipſa anima non patiatur, ſed ſenſorium animatum, quare cofusè, & imperfectè hic declarauit naturam ſenſus, non enim potuit conſiderare ſenſorium, niſi in ſingulorum ſenſuum conſideratione. *Patitur igitur non ſimile exiſtens.* Tandem ex omnibus dictis colligit Ariſt. ſolutionem quæſtionis propoſitæ in textu quinquageſimoprimo, an ſenſus a ſimili, an a diſſimili patiatur, & inquit non eſſe ſimile, quando patitur, nam oculus non coloratus patitur a colore, quare antequam patiatur, nõ habet colorem; poſtquàm autem paſſum eſt, factum eſt ſimile obiecto, quia recipit colorem ſpiritalem, & ita eſt factus coloratus. Hoc autẽ colligitur ex proximè dictis, nàm ſi ſenſitiuum eſt tale potentia, quale eſt actu ipſum ſenſile, non eſt ergo ſimile in principio, ſed poteſtatẽ habet, vt fiat ſimile. Cum autem paſſum eſt, iam eſt factum actu ſimile. Dicere etiam poſſumus, ſimilem eſſe ſenſum obiecto, etiam antequam ab eo patiatur (vt dicebat Ariſt. in textu 57.) cum ſola expreſſione potentiæ, & actus, talis enim eſt ſenſus ipſe poteſtate, quale actu eſt obiectum. Patet igitur, ex præſenti declaratione naturæ ſenſus, ſolutam eſſe quæſtionẽ hãc, quam in textu 51. Ariſtoteles propoſuerat hoc conſilio, vt inde occaſio ſumeretur declarandi naturam ſenſus.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber DE SENSV AGENTE.

Propoſitio ac partitio dicendorum.

CAP. I.

AGENS Ariſtoteles de mente humana in 3. lib. de Anima, eam ſenſui in eo ſimilem eſſe dixit, quod vt ſenſus ſentiendo patitur ab obiecto ſẽſili; ita & mens intelligẽdo patitur ab obiecto intelligibili, proinde vt ſe habet ſenſus ad ſẽſilia; ita ſe habet intellectus ad intelligibilia. ob id quum poſtea præter hũc intellectum patientem dixerit eſſe ad intellectionem neceſſarium alterum intellectũ agentem; iure multi dubitarunt, an præter ſenſum patientem detur alius ſenſus agens, qui ſit illi neceſſarius ad ſentiendum. Rem hanc ego cõſideratione dignam eſſe arbitratus, aliquid de ea ſcribere conſtitui, eo præſertim, quòd occaſionem nobis datura eſt naturam ſenſus, quæ cognitu digniſſima eſt, declarandi; etenim de actione ſenſus loqui non poſſumus, quin de paſſione quoque loquamur; quiſquis autem intelligat quomodo ſenſus agat, & quomodo patiatur, is iam ipſius naturam perfectè cognoſcit. Quoniam autem res hæc a Latinis tum antiquioribus, tum recentioribus maximè agitata, ac diffuſiſſimè diſputata eſt, vt tędioſam legentibus fore hanc noſtram diſputationem oporteat, ſi omnia, quæ ab alijs de hac re dicuntur in medium adducere, & perpendere ſtatuamus; ideò ſtrictius agere decreuimus, & eorũ quæ ab alijs dicuntur, pauca recenſere, quæ præcipua eſſe, & ad veritatem intelligendam conferre videbuntur, reliqua verò, vt quę apud eos legi poſſunt, miſſa facere; ita vt omnes intelligant, me non controuerſandi, ſed veritatis quantum per me fieri poſſit declarandæ gratia hæc ſcribenda ſuſcepiſſe. Ante omnia non eſt ignorandum, quęſtionem hanc à Latinis propoſitam, & tractatam eſſe tanquam ſimplicem, ſed poſtea alij complures animaduerterunt eam habere duplicem ſenſum, & in duas eſſe diuidendam, vt reuera eſt; primum enim comparari poteſt obiectum ſenſile cum ſenſu, qui ab illo patitur, & quæri an obiectum ſenſile egeat alio externo ſimul agente, ſeu ipſum adiuuante ad ſpeciem in organum ſenſus imprimendam; an ſolum obiectum agat, & ſpeciem imprimat; deinde verò facta ſpeciei impreſſione quæri poteſt, quodnam ſit agens, à quo producitur operatio, quam vt à ſenſu pro facultate, ſeu pro anima ipſa accepto diſtinguamus, liceat nobis ſenſionem appellare; quum enim aliud ſit imprimere ſpeciem, aliud ſenſionem, quæ cognitio quædam eſt, producere, nec dicẽdum ſit obiectum reale eſſe productiuum cognitionis in ſenſu, aliud aliquod eſſe neceſſe eſt, quod impreſſa ſpecie promat operationem. Igitur nos quoque noſtrã hanc diſputationem in duas partes diuidemus; in vna conſiderabimus, an ſolum obiectum ſpeciem imprimat in organum, an præter ipſum requiratur aliquod aliud agens; deinde verò inquiremus, impreſſa ſpecie, a quonam agente promatur operatio, & ſenſio producatur.

Argumenta ad probandum, quòd præter obiectum detur aliud agens, à quo ſpecies ſenſilis producatur. Cap. II.

QVod ad priorem quæſtionem attinet, videtur eſſe neceſſarium præter obiectū ſenſile, aliquod agens, a quo ſpecies ſenſilis & in medio, & in organo ſenſus producatur; nam obiectum ſenſile eſt qualitas materialis, eius verò ſpecies eſt accidens ſpiritale; at ſpiritale nobilius eſt materiali; ergo ſi obiectum ſolum ſine alio agente ſpeciem produceret, ignobilius produceret effectum nobiliorem, & ageret ſupra proprias vires; quoniam igitur agēs debet eſſe nobilius patiente: obiectum autem materiale non eſt nobilius ſpecie ſua, quæ ſpiritalis eſt, ſed ignobilius, non poteſt ſolum obiectum producere ſpeciem, ſed neceſſe eſt præter ipsū eſſe aliud agens nobilius, à quo ſpecies producatur. Confirmatur argumento ſumpto ab intellectu. Ariſtoteles enim exiſtimauit phantaſma ſolum non eſſe aptum ad ſpeciem intelligibilem in intellectu producendam, quia ſpecies intelligibili phātaſmate nobilior eſt, ideoque præter phantaſma eſſe neceſſarium intellectum agentem, & phantaſmate, & ſpecie nobiliorem, proinde potentem in intellectu producere ſpeciem intelligibilem; poſſumus igitur ſic argumentari; vt ſe habet obiectum intelligibile ad intellectum, ita obiectum ſenſile ad ſenſum, vt ait Ariſtoteles in contextu tertio, lib. tertij de anima; atqui intelligibile ad ſpeciē in intellectu producendam non ſufficit ſine ope alterius intellectus, qui vocatur agens: ergo neque obiectum ſenſile ad procedendam ſpeciem ſenſilem ſufficiens eſt abſque alio ſenſu agente; vt igitur datur intellectus agens præter intellectum patientem, ita præter ſenſum patientem datur ſenſus agens. Præterea idem comprobatur teſtimonio Auerrois, qui in Cōmentario ſexageſimo lib. 2. de Anima huimet, quæ modo adduximus, argumentis vtens, oſtēdit eſſe neceſſariam præter obiectum ſenſile aliquam facultatem actiuam, a qua ſpecies ſpiritalis producatur, quum ab obiecto materiali ꝓduci non poſſe videatur; tollit etiam ibidem reſponſionem, ad quam confugere aliquis poterat dicendo, rationem & cauſam ſpiritalitatis ſpeciei non eſſe ipſum obiectum materiale, ſed materiam recipientem, nempe medium, & organum, in quibus recipitur ſpecies, ita vt ex horum recipientium natura fiat, vt forma, quæ recipitur, ſpiritalis ſit. Sed refellit hoc Auerroes dicens eſſe magis conſonum rationi, vt natura effectus attribuatur agenti, quam patienti; agens enim agit per formam, & patiēs patitur per materiam; quare ſpiritalitas ſpeciei videtur potius obiecto agenti attribuenda, quā ſubiecto recipienti: nullius igitur roboris reſpōſio eſt, & argumentum viget; quare concludit Auerroes, eſſe neceſſarium præter ſenſum patientem ponere facultatem agentem, ſicuti neceſſarium fuit ponere intellectum agentem præter intellectum patientem; ſubiungit autē, Ariſtotelem hoc dixiſſe de intellectu; ſed tacuiſſe de ſenſu, quoniam occultum eſt in ſenſu, manifeſtum autem in intellectu.

Sueſſani, & Buccaferrei opinio, & eius confutatio. Cap. III.

HAEC multos coegerunt præter obiectum ſenſile ponere aliud externum agens, à quo ſpecies & in medio, & in organo ſenſus producatur. Sueſſanus enim refert, cauſam ſpiritalitatis harum ſpecierum in Deum, tanquā in cauſam primam & remotam, quæ per medium obiectum materiale, tanquam per inſtrumentum, producat ſpeciem ſenſilem; inquit enim qualitatem ſenſilem materialē poſſe duobus modis conſiderari, vno modo ſecūdum ſe, altero modo vt inſtrumentum Dei; & ſecundum ſe ſumptam non producere niſi aliam ſimilem materialem, & quum calor calorem efficit: vt autem eſt inſtrumentum Dei, producere effectum ſpiritalem ſcilicet per virtutē primi agentis ſpiritalis, non per facultatem, ſeu naturam propriam; itaque concedere videtur Sueſſanus colorem ſpiritalem, qui eſt in medio, eſſe nobiliorem colore materiali, a quo ꝓducitur: ideò ad tollendam difficultatem illam quomodo effectus nobilior ab agente ignobiliore produci poſſit, ad Deum confugit, qui obiecto materiali tanquam inſtrumento vtatur ad producendam ſpeciem ſpiritalem; ad propoſitam igitur quæſtionem reſpondet dari aliud agens præter obiectum ſenſile, ſed non dari ſenſum agentem; illud enim Deus eſt, quē appellare ſenſum non licet. Hæc Sueſſani ſententia recipienda non eſt; quoniam Deus eſt rerum omnium, quæ generātur, cauſa vniuerſalis, neq aliter ſecundum Ariſtotelem, quam vt mouēs Cœlum, ipſum autem Cœlum in hæc inferiora non agit, niſi per motum, & per lumē: oſtendere igitur Sueſſanus debuit, quomodo Cœlū ſeu per motum, ſeu per lumen agat in obiecta omnium ſenſuum, & ad ſpecies ſpiritales producendas ijs tanquam inſtrumentis vtatur; ſic enim probabilius dici poſſet Deum tanquam primam cauſam, a qua Cęlum mouetur, vti obiecto materiali tanquam inſtrumento ad ſpeciei ſpiritalis productionem, id tamen neq. dicere, neq. imaginari aliquis poteſt, ſed Deus ꝑ cœleſtia corpora motu & lumine agentia res omnes inferiores producit, & ſingulis proprias naturas tribuit, per quas edunt operationes proprias, & ſingulis conuenientes, quicquid ergo agunt qualitates ſenſiles, id ſecundum proprias naturas agunt, neque illa operatio eſt Deo attribuen-

attribuenda, niſi vt cauſæ vniuerſali, a qua pendet obiectum ſenſile ſecundùm ſuum eſſe, à quo omnes eius operationes proueniunt; ideò rectè Thomas dixit in quæſtionibus diſputatis de potentia Dei, quæſt. 5. art. 1. agentia naturalia non eſſe cauſas formarum, quarum natura cōſiſtit in facto eſſe, ſed ſolùm eſſe cauſas productionis ipſarum; fieri enim prouenit ab agēte particulari: proinde ſubtracto agente particulari res deſinit fieri, at non deſinit eſſe, ſi eius natura conſiſtit non in fieri, ſed in facto eſſe, propterea quòd eius eſſe pendet à Deo, nō ab agēte particulari, quo circa ſubtracto Deo omnia ad nihilum redigerentur; rectè igitur Thomas pendentiā à Deo tribuit illis, quorum natura cōſiſtit in facto eſſe; quia cuiuslibet rei eſſe eſt per quandam Dei participationem, ſicut etiā Ariſt. dixit in part. 100. lib. 1. de Cęlo, illis verò, quæ conſiſtunt in fieri, tribuit pendentiā ab agente particulari, quod non eſt cauſa rei vt ſit, ſed ſolùm vt fiat. Quoniam igitur hę, de quibus loquimur, ſenſilium ſpecies naturam habent conſtitutam in fieri, non in facto eſſe, nam in perſpicuo ſpecies coloris non eſt fixa tanquam iam facta, ſed fit continuè, rectius dicuntur ab obiecto reali pendere, quàm à Deo: quod etiam ſigno manifeſtiſſimo deprehendimus; ſubtracto enim ſubiecto materiali deſinit eodē momento, & euaneſcit ſpecies, & imago eius tum in medio, tum in órgano: quare probandum maximè videtur illud Thomæ dictū, & per ipſū ratio erroris Sueſſani declaratur. Non probo tamen aliud eiuſdem Thomæ dictum in eodem loco, art. 8. niſi ſano modo intelligatur: ibi enim dicit duas eſſe naturalium corporū actiones vnam ſecundùm propriam eorum naturā, quatenus corpora ſunt, alteram verò, prout participant conditione aliqua ſuperiorum agentium, & ſubſtantiarum à materia ſeparatarum, cuiuſmodi eſt productio ſpecierum ſpiritalium in ſenſu, & in intellectu, hoc autem Thomæ dictum duos poteſt habere ſenſus, vnum, vt intelligat ipſa obiecta ſenſilia nō ſecundum propriam naturam producere ſpeciem ſpiritalem, ſed per virtutem eis infuſam à ſubſtantijs ſpiritalibus, ita vt illa operatio ſit ipſis obiectis potius ſupra naturam, quàm ſecundùm naturam, qui ſenſus ad Sueſſani ſenteatiam accedere videtur, proinde reprobandus eſt. Alter verò eſt, vt intelligat res habere inter ſe aliquam ſimilitudinem ſecundùm aliquas conditiones, non ita tamen, vt quicquid in aliqua conditione alteri nobiliori ſimile eſt, id habere illam dicatur ab illo nobiliore, ſed ſit huiuſmodi ſecundùm propriam naturam: qui ſenſus admittendus eſt, & hunc ſignificare videtur comparatio, quam ibidem Thomas facit, quando dicit in quibuſdam animalibus brutis inſpici ſimilitudinem quandam illius prudentiæ, quæ hominis propria eſt, nam ſi intelligeret illā brutorum prudentiam non eis competere ſecundùm propriam naturam, ſed vt ab humana natura cum illis communicatam, & illis quodammodo infuſam, ita vt ſupergrediatur naturam illorū animalium, vana prorſus, & reijcienda ſententia eſſet, quoniam illa prudentiæ ſimilitudo inſequitur propriam illorum brutorum naturam, neque homo poteſt illius prudentiæ cauſa, vel origo appellari: hoc igitur, quòd ibi Thomas dicit, ea tantùm ratione verum eſt, quatenus res omnes inuicem comparatæ habent in aliquo ſimilitudinem inter ſe, ita vt ſpecies ſpiritalis obiectorum ſenſilium dicatur modo quodam ſimilis ſubſtantijs ſpiritalibus, non tamen ab illis producatur, ſed à propria ſenſilū obiectorum natura, quæ apta per ſe eſt ad talem ſpeciem, & imaginē in medio & in ſenſu producendam. Adde quòd illa cum ſubſtantijs ſpiritalibus ſimilitudo parua admodum eſt, & prorſus æquiuoca nil enim, quod eiuſdem naturæ ſit poteſt diuinis ſubſtantijs, & his materialibus idem competere: quare alia prorſus ſpiritalitas eſt in ſubſtantijs à materia abiunctis per eſſentiam, alia in his ſpeciebus ſenſilibus, quæ licet non à materia, in qua recipiuntur, ſed a producente pendeant, tamen exiſtere abſque materia recipiente non poſſunt. Vnde etiā manifeſtius colligimus Sueſſani errorē: quum enim non eadem ſit harum ſpecierum ſpiritalitas, quæ Dei, & ſubſtantiarum à materia abiunctarum, ſed penitus æquiuocè dicta, vanum eſt ob hanc ſolius nominis ſimilitudinem referre illam potius in Deum, vel in ſubſtantias ſeparatas, quàm in ipſorum obiectorū propriam naturam, a qua producuntur. Notare etiam in eius ſentētia repugnantiā aliquam poſſumus: nam ſi obiecti materialis naturam dicat eſſe a Deo productam talem, quæ ſpeciē ſuam ſpiritalem in medio, & in organo ſenſus efficere poſſet, & hac tantum ratione cauſam eius eſſe Deum ſic concedit id, quod eſt veriſſimum, ſpeciem a propria obiecti natura produci, ſicuti res omnes ſeruata earum pendētia a Deo proprias edunt operationes ſingulis naturaliter conuenientes, hoc tamen ipſe negat, dum dicit obiectum non ſecundùm naturam ſuam producere ſpeciem, ſed quatenus eſt inſtrumentum Dei: ſi verò dicat productionem talium ſpecierum ab obiectis fieri nō per proprias ipſorum naturas, ſed per diuinam virtutem, ſic aſſerit Deum eſſe earum cauſam immediatam, quod tamen ipſemet expreſsè negat vt abſurdiſſimum: in hoc igitur pugnantia dicit, quia primum apertè notat Deum nō eſſe harum ſpecierum cauſam effectricem immediatam, ſed remotam; deinde id declarans, & eius rationem referens in ſpiritalitatem Dei, tanquam in cauſam ſpiritalitatis harum ſpecierum, illud idem, quod negauerat, affirmat;

mat; quum enim obiecti realis natura non ſit ſpiritalis, neceſſe eſt vt illa ſpecierum ſpiritalitas immediatè proueniat à ſpiritalitate Dei: vtrumlibet igitur dicat, ſibimet aduerſatur. Non admodum diuerſa ab hac ſententia fuit opinio Buccaferrei, qui ſimiliter dixit præter obiectum ſenſile eſſe neceſſarium aliquod externum agens ad producendam ſpeciem ſpiritalem, non eſſe tamen ſenſum agentem; ſed neque eſſe Deum, quæ fuit Sueſſani ſententia, ſed eſſe cæleſtes intelligentias, ſeu Cęlum per virtutem intelligentiarum: aduerſus quam ſententiam illa eadem dicenda ſunt, quæ contra Sueſſanum diximus: quòd ſi ad lumen Buccaferreus confugiat, quod à Cælo productum, cauſa eſt viſionis, hoc nihil eſt; ad ſolum enim viſum hoc pertinet, non ad alios ſenſus: prætere non ſolùm cęleſte lumen cauſa eſt viſionis, ſed lumen etiam ignis, & aliorum lucidorum; quare per hoc non oſtenditur, quomodo Cęlum ſit cauſa productionis omnium ſpecierum ſenſilium. Facit autem Buccaferreus ibidem aduerſus ſe obiectionem de intellectu agente: quemadmodum enim ad productionem ſpecierum ſenſilium non requiritur ſenſus agens, ſed ſufficit obiectum ſenſile cum virtute cęleſti, ita etiam intellectio fieri poterit ex actione phantaſmatum per virtutem cęleſtem; quare non opus erit intellectu agente. Dubium autem hoc non ſolùm Buccaferreo, ac Sueſſano officit, ſed & alijs omnibus, etiam illis, qui dicunt à ſolo obiecto ſenſili ſpeciem ſpiritalem produci abſque vlla prorſus ope alicuius externi agentis: nam etiam aduerſus hos dubitari poteſt, cur intellectus indigeat externo agente præter obiectum; ſenſus verò non indigeat. Reſpondet ad hoc dubium Buccaferreus, competere intellectui propter ſuam dignitatem vt habeat in ſeipſo non modò paſſiuum, ſed etiam actiuum ſuæ operationis principium: ſenſum verò propter ſuam imperfectionem externo agente indigere præter obiectum ſenſile: quod idem etiam à Sueſſano dicitur in eadem ſua diſputatione de ſenſu agente. Sed iſti hac ſua reſponſione declarant ſe non intelligere quid ſit apud Ariſtot. intellectus agens, & quodnam ſit eius officium in noſtra intellectione: quem eorum, & multorum errorem alio in loco opportunius declarabimus, ſimulque huius diſcriminis rationem afferemus, cur obiectum, à quo mouetur intellectus, & illud, à quo mouetur ſenſus, non ſimiliter egeant auxilio externi agentis; hoc enim explicari perfectè non poteſt, niſi declaratis tum officijs, tum conditionibus intellectus agentis, de quo alibi diſſeremus.

Recentiorum opinio, & eius confutatio. Cap. IV.

NOnnulli recentiores conſiderantes huiuſce rei difficultatem in hoc eſſe conſtitutam, quomodo obiecta ſenſilia, quum ſint qualitates materiales, poſſint ſpeciem producere ſpiritalem: neque eam aliter ſoluere valentes, non modò concedunt nullum obiectum ſenſile poſſe ſuapte natura ſpiritaliter agere, ſed etiam dicunt non eſſe neceſſariam ſpeciem ſpiritalem, niſi in ſolo viſu: ideo hanc ſenſuum diſtinctionem faciunt: viſio fieri non poteſt, niſi per receptionem ſpeciei ſpiritalis; ideo quum eam producere color materialis non poſſit, eget agente externo adiuuante, quod eſt lumen; quare ſpiritaliter agit non ex ſua natura, ſed ope luminis: in alijs verò quatuor ſenſibus non eſt neceſſaria ad ſenſionem ſpecies ſpiritalis, ideo eorum omnium obiecta materialiter tantùm agunt, neque egent auxilio alicuius externi agentis: ideo iſti ſententiam Auerrois refellunt, qui in Comment. 97. & 101. lib. 2. de anima apertè dicit omnia ſenſilia ſpiritaliter agere; ipſi verò dicunt ſolum obiectum viſus agere ſpiritaliter, idque non per naturam ſuam, ſed beneficio luminis, cætera verò omnia materialiter ſolùm: idque in ijs omnibus ſingillatim oſtendunt: nam in tactu manifeſtum eſt tactiles qualitates non facere ſenſionem, niſi per corporum materialem contactum, quare ex neceſſitate agunt materialiter; corpus enim calidum non poteſt eſſe contiguum corpori frigido, quin materialiter calefaciat, ideo corpus illud frigidum, ſi vi ſentiendi præditum ſit, illicò ſentit, & cognoſcit calorem per illam ipſam actionem materialem, qua realem calorem recipit à calido agente; ſic etiam guſtabile non ſentitur, niſi in contactu linguæ ponatur; ideò per illum contactum agit materialiter, & afficit linguam ſapore materiali, non ſpecie aliqua ſpiritali. Sonus quoque eſt realis motus partium aeris, vt eo argumento oſtenditur, quòd flante vento vehementi feruntur ad aures noſtras ſoni, quos non flante vento non ſentiremus; & è contrario ſi ventus ſit aduerſus, repellit à nobis ſonos, & prohibet ne ad aures noſtras deferantur, proinde facit ne audiantur: ſic etiam odores feruntur à ventis ab vna aeris parte ad aliam; quò fit, vt modò magis, modò minus, modò etiam nequaquam ſentiantur: quod quidem non contingeret, ſi odores eſſent ſpecies ſpiritales; nam ſpecies colorum, quum ſint ſpiritales, non pelluntur à ventis; quare ſi odores quoque eſſent ſpiritales, nullam à ventis agitationem paterentur; ſunt igitur qualitates reales, imò ſunt vapores corporei à corporibus odorabilibus exhalati, & ad olfactum noſtrum delati; quod patet in ſuffumigijs, quia niſi eis apponatur ignis, qui vapores ex illis educat, non mouent olfactum. Sed quoniam hæc ſententia videbatur aduerſari Ariſtoteli, qui apertè dixit ſenſile poſitum ſupra ſenſum nullam facere ſenſionem, cuius ipſi contrarium afferunt:

runt: reſpondent, non ob id ſententiam illam Ariſtot. labefactari, quoniam Ariſt. ibi nomine obiecti ſenſilis non intellexit vapores eductos, ſed corpus illud, è quo educuntur; quia ſi vapores ad organum ſenſus deferantur, ſenſionem faciunt, at ſi corpus ipſum, à quo vapores exhalantur, ponatur in contactu organi, nulla fit ſenſio. Hæc ſententia mihi probari nunquam potuit, quia & rationi, & Ariſtot. aduerſatur: quòd rationi aduerſetur, facilè intelligemus, ſi cognouerimus, quomodo fiat actio materialis: hoc igitur declaremus in tactilibus qualitatibus, quæ maximè omnium materiales eſſe, & materialiter agere videntur, id enim in alijs omnibus intelligendum erit. Calorem agere materialiter nil aliud eſt, quàm calefacere, calefacere autem nil aliud eſt, quam in patiente generare alium numero calorem, & ipſum educere de poteſtate ad actũ; non enim credendum eſt ignem agentem in lignum, tribuere illi ſuummet calorem eundem numero, ſed alium ſimilem generare per eductionẽ de poteſtate ad actum; hoc certe in philoſophia ita clarum eſt, vt a nullo negari debeat. Hoc igitur cõſtituto, ſic argumentemur: ſi calor in ſenſum tactus agit ſolùm materialiter, ergo alium numero calorem in organo tactus producit, non ſemetipſum eundem numero, ſiquidem non poteſt accidens materiale migrare de ſubiecto in ſubiectum; ergo ſenſus tactus non ſentit illud calidum, quod tanquam obiectum agit in ipſum, ſed aliud numero diſtinctum: quod quidem omnino falſum eſt; quia ſenſus quilibet ſentire dicitur illud idem numero obiectũ, à quo patitur, nõ aliud ſimile; conſequentia autẽ manifeſta eſt; quia ſenſus illud idẽ iudicat, & ſentit, quod recipit, ergo ſi recipit aliũ numero calorẽ, alium numero iudicat. Imo ſecundum eam ſententiam ſequeretur, non iudicari, aut ſentiri vnquam illummet caloris gradum, qui reuera in obiecto eſt: quod ita declaro: ſi ferrum frigidum conijciatur in ignem, & inde paulò poſt extrahatur, certe aut nihil, aut parum caloris ab igne recepit, quia reſtitit per frigus proprium: ſic igitur etiam manus hominis, quæ in hyeme ſit valdè frigida, tangens ignem non ſentiet calorem ignis, ſed multò minorem calore ignis, quia parum caloris materialis eo breui tempore recipiet, quum ipſa frigore ſuo reſiſtat: hoc tamen falſum eſſe experientia declarat; nam manus illa parum quidem caloris materialis in illo paruo tempore recipit, ſed tamen ſentit, & iudicat maximum ignis calorem, & eò maiorem iudicat, quo maior eſt exceſſus, atque diſtantia caloris ignis à frigore proprio, ſi verum eſt id, quod Ariſtot. dixit tactum ſentire, & iudicare tactilium qualitatum exceſſus; patet igitur alium eſſe calorem materialem, qui tunc imprimitur ab obiecto, alium eſſe calorem ſpiritalem, qui ſimiliter imprimitur ab eodem, & cognoſcitur ſubitò; quum hic cognoſcatur maximus, ille verò debilis recipiatur: & huius diſcriminis ratio eſt; quia actio, ſeu alteratio materialis, quum ſit verus motus, & alteratio corruptiua; non fit ſubitò, ſed in tempore, propter reſiſtentiam, vt diximus, contrariæ qualitatis, at ſenſio eiuſdem qualitatis fit ſubito, & ſine aliqua mora, quia eſt alteratio perfectiua, ſicut Ariſtot. dixit, proinde fit per actionem ſpiritalem, & per impreſſionem ſpeciei ſpiritalis, cui nihil eſt contrarium, quod illi reſiſtat, & ab ea pellatur. Præterea, ſumitur argumentum validum à ſenſili communi, quantitas enim eſt ſenſile commune, & ſentitur per ſe, & imprimit ſpeciem ſuam in organo (hoc enim eſt per ſe ſentiri) vel igitur materialiter agit, vel ſpiritaliter: ſi materialiter, ergo eſt actiua, & ita quantitas ſimilem quantitatẽ producet, quod eſt manifeſtè falſum, & ab omnibus negatum; agit ergo ſpiritaliter, quare integra manet difficultas, quam illi ſoluere nequiuerunt, quomodo, quum ſit accidens materiale, poſſit ſpeciem ſpiritalem producere ſine ope externi agentis; non enim dici poteſt illud eſſe lumen, quia, vt quantitas tactu ſentiatur, non requiritur lumen. Similiter à multis ſenſilibus proprijs, quæ materialiter actiua non ſunt; argumẽtari poſſumus, nam durum, & molle, ſunt ſenſilia per ſe ſenſu tactûs, ergo ſi materialiter agere dicantur, durum imprimit in carne duritiem realem, quod tamen verum non eſt; caro enim nullam realem duritiem recipit, neque durum eſt aptum indurare, coguntur igitur confiteri durum agere ſpiritaliter: hoc igitur ſi in his manifeſtum eſt, non eſt negandum in alijs; nam ſapores quoque non ſunt actiui materialiter, ideo eorum actio in linguam non poteſt eſſe niſi ſpiritalis; quare hoc idem dicendum eſt etiam de quatuor primis qualitatibus, quæ ſunt actiuæ materialiter; quum enim eadem eſſe debeat ratio ſenſionis in omnibus, in iis præſertim, quæ eodem ſenſu ſentiuntur, neceſſe eſt vt hæ quoque præter actionem materialem producant etiam ſpeciem ſpiritalem. Hæc fuit Ariſtot. ſententia in contextu 121. lib. 2. de Anima, dicentis ſenſum eſſe ſuſceptiuum formarum ſine materia: hoc enim fieri alio modo non poteſt, niſi recipiendo ſpiritaliter, quia forma materialis non poteſt ſeparari à materia, neque accidẽs materiale à ſubiecto; quare ſenſus formam materialem, quę eſt in obiecto ſenſili, recipere eandem numero abſque eius materia nullo modo poteſt, at ſpiritaliter poteſt, quia recipit eius imaginem, quæ illam repræſentat, proinde dicitur illam eandem recipere per repręſentationem: ideo locum illum optimè declarans Auerroes inquit, ſi ſenſus reciperet formas ſenſiles cum materia, ſequeretur ſenſilia

ſilia

ſilia habere idem eſſe in anima, atque extra animam, vtrobique enim haberent eſſe materiale, quod tamen falſum eſt, quia (inquit) in anima ſunt intentionaliter, extra animam verò materialiter. Hoc idem ſignificauit Ariſt. in context. 37. lib. 3 de Anima, quando dixit, animam eſſe quodammodo res omnes: quia res omnes vel ſenſiles ſunt, vel intellectiles, anima verò per ſenſum eſt quodammodo res omnes ſenſiles, per intellectum verò eſt res omnes intellectiles: ſenſus autem fit res omnes ſenſiles, dum eas ſpiritaliter apprehendit, certum enim eſt ipſum non fieri ipſamet ſenſilia materialiter accepta, quemadmodum neque intellectus fit ipſamet intellectilia realia, ſed recipit illa ſpiritaliter, hoc eſt, ſpecies a quibus illa repræſentantur, & ita fieri omnia dicitur. Hanc ſententiā tuetur efficaciter Auerroes in Comment. 97 & 101. lib. 2. de Anima, vbi de odore ita argumentatur: ſi odor eſſet vapor corporeus, non poſſet in loco remotiſſimo ſentiri, vt ſentiuntur a vulturibus cadauerum remotiſſimorum odores; etenim fieri non poteſt, vt tanta vaporis quantitas ab illis corporibus exhaletur, quæ ad omnes partes totum aerem impleat per decem, & viginti, & plura millia paſſuum: quare non eſt quidem negandum id, quod illi dicunt, vaporem aliquem a corporibus odorabilibus exhalari, ſed neque negari poteſt odores agere ſpiritaliter, vt omnia quæ conſideraumus, argumenta demonſtrant. Illud quoque de Ariſtot. ſententia magnam fidem facit, quòd ipſe dixit ſenſile poſitum ſupra ſenſum non facere ſenſionem: quia nulla eſſe huius dicti alia ratio poteſt, niſi hæc vna, quòd inter obiectum materiale, & organum neceſſe eſt ſpeciem ſpiritalem intercedere in medio, hoc enim negato, nullam afferre rationem aduerſarij poſſunt, cur ſenſili ſupra ſenſum poſito non fiat ſenſio: quod enim illi de vapore à corporibus exhalato dicunt, vanum eſt; quia vaporis conſideratio ad ſolum olfactus ſenſum pertinet, quum ipſi aliquid omnibus ſenſibus commune ad interpretanda Ariſtot. verba adducere debuiſſent, nam in alijs non per vapores exhalatos ſenſionem fieri certum eſt; ſed arbitrarium quoque eſt hoc ipſorum dictum, & omnino carens ratione: quum enim odor habeat idem eſſe in tenui corpore vaporis exhalati, quod habet in illo, à quo exhalatur, in vtroque enim habet eſſe materiale; neceſſe eſt vt eadem ſit vtriuſque ratio ad organum ſenſus, & vt non minus illud corpus, a quo vapor exit, quàm vapor ipſe mutare ſenſum olfactus per ſuum realē odorem aptus ſit.

Vera opinio & eius declaratio. Cap. V.

His reiectis opinionibus, ego accipiendam puto Alberti ſententiam, quam & alij plures ſequuti ſunt inquit Albertus qualitates ſenſiles talem habere naturam, vt multiplicent in medio ſpeciem ſuam ſpiritalem, proinde vanum eſſe quærere aliud externum agens, quum ad ſpeciem producendum ipſæ ſuapte natura ſufficiant: huiuſce autem rei rationem reddens Albertus dicit omnem formam eſſe multiplicatiuam ſui ipſius vel realiter, vel ſpiritaliter: quatuor enim primæ qualitates vtroque modo agunt; vt calor tum calorem realem in alia materia producit, tum etiā ſpeciem ſpiritalem in medio, & in organo ſenſus tactus: reliquæ verò omnes ſenſiles qualitates, & accidentia omnia ſenſilia per ſe, quum vim non habeant agendi realiter, ſaltem agunt ſpiritaliter; vt quantitas, licet non ſit actiua actione reali; hoc eſt, productiua alterius ſimilis quantitatis, ſpiritali tamen actiua eſt, quum enim ſit de numero ſenſilium per ſe, ſpeciem ſuam producit, quod non eſt aliam quantitatem producere, ſed ſui ipſius imaginem, quæ ipſammet repræſentat: ſic dicendum eſt de omnibus ſenſilibus per ſe tum proprijs tum communibus. Duplicem hanc actionem diſtinguens Albertus dicit aliud eſſe producere formam in materia, aliud eſſe producere formam tantùm: etenim producere formam in materia eſt materialiter agere, & producere alteram ſimilem formam materialem: forma enim materialis a materia, in qua recipitur, pendet in eſſe, & in conſeruari, non ab agente, niſi ſolum in fieri, & tali actione non ſunt actiua alia accidentia, quàm ſolæ quatuor primæ qualitates, quæ ob id actiuæ appellari ſolent: producere autem formam tantùm, non formam in materia, eſt ſpiritalem ſpeciem producere, quia licet ſpecies ſit in aliqua ſubiecta materia, ab ea tamen non pendet in eſſe, & in conſeruari, ſed ab agente, a quo producitur. Quemadmodum igitur vana eſſet quæſtio cur calor alium calorem materialem producat, quum nulla huius productionis ſit alia ratio, quàm ipſamet caloris natura, quæ apta eſt ad alium calorem in alio generandum, ita etiam vanum eſt quærere cur ſenſiles qualitates in medio, & in organo ſpeciem ſuam producant, etenim ſuapte natura ſunt aptæ ad ſpeciem ſuam multiplicandam: quum enim multò maius ſit agere realiter, & producere aliud ſimile materiale, quod eſt maioris entitatis, quàm producere ſpeciem ſuā ſpiritalem, quæ minoris eſt entitatis, ſiquidem videmus qualitates, quæ materialiter agunt, agere etiam ſpiritaliter, multas autem agere ſpiritaliter, quæ realiter agere nequeunt, ſi non miramur, quomodo aliquæ realiter agant, cur mirandum eſt aliquas agere ſpiritaliter? num autem omnes penitus formæ tam ſubſtantiales, quàm accidentales eiuſmodi ſint, vt ſpiritaliter agant, & ſeipſas multiplicent, quòd videtur aſſerere Albertus,

bertus,& alij, qui eius ſententiam ſequuntur; alienum eſt à præſenti conſideratione: ſatis enim nobis eſt,ſi eiuſmodi eſſe dicantur illa omnia accidentia,quæ per ſe ſenſilia ſunt;ſiquidē nil aliud eſt ſentiri per ſe,quàm ſpeciem ſuam in ſenſu producere:de reliquis verò accidentibus,ac de formis ſubſtantialibus, quę non per ſe ſentiuntur, hoc eſt, non per ſpeciem propriam, ſed per alienam, certum eſt nullam ab his ſpeciem ſenſilē produci; quum enim nihil ſit fruſtra in natura, nulla eſt ponenda ſpecies ſenſilis,quę nullo ſenſu ſentiatur:quæri ſolùm de his poſſet, an ſpeciem intelligibilem in intellectu producant,quum omnia entia ſint intelligibilia;quamuis enim non per propriā ſpeciem moueant ſenſum, mouent tamen vt inuoluta ſpeciei alienæ, quia viſus non ſolùm videt colorem, ſed rem totam coloratam; licet ſolùm per ſpeciem coloris,& aliorum,quę per ſe ſenſilia ſunt;ideo ſpecies hęc ad phantaſiam delata mouet intellectum, & imprimit in eo ſpecies intelligibiles etiam earum rerum,quæ nullam ſpeciem ſenſilem produxerunt in ſenſu;nam intellectus agentis lumine colluſtratis rerum ſenſilium phantaſmatibus apparent intellectui noſtro etiam illa,quæ non per propriā ſpeciem, ſed commiſſa,& inuoluta ſpeciei rei per ſe ſenſilis mouerunt ſenſum: ſed de hoc diſputare ad nos in præſentia nō attinet;quum enim de eo tantum ſit nobis propoſita diſputatio, an ſenſiles qualitates ad producendam ſpeciem ſpiritalem egeāt aliquo externo agente, ſatis eſt ſi has ſolas conſiderando dicamus cum Alberto eas nullum aliud externum agēs poſtulare,ſed ſuapte natura ſpeciem producere,quia ſunt multiplicatiuæ ſui,& actiuæ ſpiritalitet. Dubitari tamen de coloribus poteſt, qui egent lumine ad ſpeciem in medio, & in organo producendam; quare non ſunt per ſe motiui, proinde nec productiui ſpeciei, ſed egent agente externo. Ad hoc reſpondet Albertus, lumen non requiri ad colorem,ſed ad medium ſolum illuminandum,proinde colorem eſſe ſuapte natura aptum ad producendam ſpeciem ſuam in perſpicuo, lumen verò non eſſe neceſſarium ad auxiliandum colori agenti,ſed ad præparandum perſpicuum recipiens,color enim vt agat,non indiget alio,ſed quia agens non agit, niſi patiens ſit aptum ad recipiendum, requiritur lumen propter medium recipiens,non propter colorem agentē. Sed hæc Alberti reſponſio difficultate non caret:nam Ariſt. in contextu 18. lib. 3. de Anima loquens de intellectu agente, inquit eius officium eſſe facere ex potentia intelligibilibus, actu intelligibilia, quemadmodum lumen de coloribus poteſtate facit actu colores; non poteſt autem Ariſtot. conſiderare colores ſecundum ſe,prout colores ſunt,quia etiam in tenebris ſunt colores, ſed ſolum prout ſunt viſibiles,& motiui perſpicui;aſſerit ergo colores fieri actu motiuos à lumine.quum per ſe nō ſint motiui,niſi poteſtate;igitur ad colores,vt agāt in perſpicuum,inquit Ariſtot.eſſe neceſſarium lumen: ſumitur etiam ex eodem loco viſum & intellectum non differre in requirendo externum agens ad ſpeciem ab obiecto producendam, proinde ita obiectum viſus indigere externo agente,vt obiectum intellectus ad ſpeciei productionem eget intellectu agēte; ideo non parua eſt inter philoſophos diſceptatio de eo quod Albertus tanquam notum aſſumit, an lumen requiratur ad colorem ſolum,an ad ſolum medium,an ad vtrunque illuminandū: qua de re non eſt quòd in præſentia diſputemus,ideo eam integram ad librum de viſu remittimus. vbi eam diligenter conſiderabimus, atque explicare nitemur. Ad propoſitum autem dubium ſat eſt ſi in præſentia dicamus, conceſſa luminis actione ad ſpeciem ſenſilem producendam, non ob id dari ſenſum agentem in productione ſpeciei, ſicuti datur intellectus agens in productione ſpeciei intelligibilis; magnum igitur eſt ſenſus & intellectus diſcrimen: datur enim intellectus agens diſtinctus ab intellectu patiente; at non datur ſenſus agens à ſenſu patiente diſtinctus,ſiquidem lumen non eſt ſenſus,imò agit vt obiectum ſenſile,non vt ſenſus: & quamuis intellectus quoque agens agat potius vt obiectum intelligibile,quam vt intellectus,ſicut alio in loco declarabimus, is tamen non poteſt eſſe niſi alter intellectus,quia non poteſt eo munere fungi,diſi ſit per ſe intelligibilis,omne autem per ſe intelligibile,eſt etiam intellectus:at lumē eſt quidem per ſe ſenſile, & in viſione fungitur officio obiecti ſenſilis; inde tamen non infertur, quod ſit alter ſenſus,qui dicatur agens: neque quòd pręter obiectum viſus detur aliud agens, ſiquidem lumen in viſione non alia ratione interuenit, quàm vt obiectum; ſed hoc in libro de viſu diligentius declarabitur. Eſt etiam hac in re ſumma annotatione dignum; accidens ſpiritale productum in medio tum idē numero dici poſſe cum accidente materiali, à quo producitur, tum diuerſum ab illo: color enim in perſpicuo,ſi ſecundum ſe conſideretur,differt numero à colore materiali,& fortaſſe etiā ſpecie,quum ſit ſpiritalis,ille verò materialis; ſed quatenus imago illius eſt, & illum repræſentat,eſt idem numero cum illo,ita vt oculus colorem ſpiritalem recipiens dicatur videre illuminet realem colorem, qui per illam ſpeciem repræſentatur: ſic conceptus lapidis in mente partim eſt idem cum lapide reali, partim non idem;nam ſi formaliter,& ſecundum ſuam naturam conſideretur, differt ab eo & numero, & ſpecie, & genere, nam lapis realis eſt in Categoria ſubſtantiæ, at conceptus lapidis eſt qualitas in animo: quatenus autem eſt

imago,

imago, quæ ipſum repræſentat, eſt idem cum illo, & intellectus per illum conceptum dicitur intelligere lapidem realem, qui ab illo conceptu repræſentatur: quare omne dubium hac in re tollitur, ſi Latinorum more loquentes hac diſtinctione vtamur, formaliter, & repræſentatiuè; idem enim eſt per repræſentationem, at non idem formaliter. Hinc colligimus differre inter ſe formam ſpiritalem, & formã realem, prout ad formam producentem referuntur; nam forma realis producta ab alia reali ſimili, vt calor à calore, non eſt eius repræſentatiua, ſed penitus differt numero ab illa: ob id antea contra recentiores argumentando dicebamus; quòd ſi tangibile in ſenſum ageret materialiter ſolum, tactus non diceretur ſentire illud ipſum obiectum tangibile, à quo pati dicitur, idque inſolubile contra eos argumentum fuit, forma verò ſpiritalis differt modo aliquo à forma reali producente, ſed modo etiam aliquo eſt idem, quod illa, quatenus eandem met numero repræſentat.

Contrariorum omnium argumentorum ſolutio. Cap. VI.

VEritate declarata, ſupereſt vt omnia, quæ prius tacta ſunt, dubia, & argumenta, quæ illi officere videbantur, ſoluamus. Primo loco ſoluendum eſt id, quod huius diſputationis occaſio fuiſſe videtur: obiectum eſt qualitas materialis ergo ſpeciem ſpiritalem producere non poteſt, quia ſpiritale eſt nobilius, ac perfectius materiali, nihil autem agit ſupra ſuarum virium gradum. Ad hoc ego puto negandum eſſe conſequentiam, & ad probationem negãdum eſſe ſpeciem eſſe obiecto nobiliorem, in hoc enim conſtitiſſe puto multorum errorẽ, qui omne ſpiritale omni materiali nobilius eſſe exiſtimarunt, quod tamen non eſt vniuersè verum; in ſubſtantijs quidem verum eſt, quia ſubſtantiæ ſpiritales materialibus nobiliores ſunt, & materiales non ſunt cauſæ ſpiritalium, imò potius ſpiritales ſunt cauſæ materialium, ideo nulla in ijs oritur difficultas: at in accidentibus ſpiritale ad materiale refertur, vt effectus ad cauſam producentem, & eſt minoris entitatis, quàm illud, ideò & imperfectius, deficit enim ab integritate perfectionis illius, & à natura eius ſpecifica; lux enim Solis nobilior eſt lumine ab ea producto in aere, quod eſt imago lucis, & accidens ſpiritale: ſic ſpecies coloris, quæ recipitur in perſpicuo, ignobilior eſt colore ipſo reali, & minoris entitatis; quamobrẽ color realis eam producens non agit ſupra vires, ſed infra vires, quia producit quoddam deterius & ignobilius ſe, quod vel eiuſdem eſſe naturæ dicendum eſt, cum defectu tamen, & caſu ab illius naturæ perfectione, & ita ab illo productum tanquam ab agente vniuoco; vel, ſi dicere velimus, eſſe diuerſæ naturæ, vt etiam dicere poſſumus, producitur à colore reali, tanquam ab agente æquiuoco, agens autem æquiuocum ſolet ſuo effectu eſſe nobilius; reuera enim poteſt modo aliquo vniuocum, modo etiam aliquo æquiuocum agens appellari, & vtroq; modo eſt nobilius ſpecie ſpiritali ab eo producta. Alterum fuit adductum argumẽtum à ſimili vt ſe habet obiectum intelligibile ad intellectum, ita obiectum ſenſile ad ſenſum; at phantaſma, quod eſt obiectum intellectus, non poteſt mouere intellectum ſine ope intellectus agentis; ergo neq; obiectum ſenſile poteſt mouere ſenſum ſine ope alicuius externi agentis. Ad hoc neganda eſt ſimilitudo: id enim quod dicunt, vt ſe habet intelligibile ad intellectum, ita ſenſibile ad ſenſum, verum quidem eſt, at nõ ſecundum omnia; ideo non licet inferre eaſdem prorſus conditiones requiri ad ſenſile vt moueat ſenſum, & ad intelligibile vt moueat intellectum; intelligibile quidem requirit auxilium agentis qui alter intellectus eſt, at ſenſile non eget externo agente tanquam altero ſenſu, qui dicatur agẽs: ideo ſi de obiecto viſus concedamus quòd egeat lumine, non tamen eget illo tanquam ſenſu agẽte, ſed tanquam perfectione cõſtitutrice obiecti, ſicuti alio in loco declarabimus: aliorum verò ſenſuum obiecta omni prorſus dubio carent, etenim nullo alio egent, ſed per ſe ſola ſpecies ſpiritales producunt. Ratio autem diſcriminis ſenſus, & intellectus eſt in hoc potiſſimum conſtituta, quòd obiectum; à quo mouetur intellectus, eſt phantaſma ſingulare, & ſenſile, quod vt moueat intellectum, transferri oportet de gradu inferiore in gradũ excellentiorem; de gradu ſenſili ad gradum intellectilem; ideo quum non ſit aptum ad id proprijs viribus præſtandum, eget aliquo per ſe intelligibili, à quo reddatur actu intelligibile: at obiectum ſenſus non eget vlla traductione de gradu in gradum, ſed iam per ſe eſt ſenſile, & vt tale eſt motiuum ſenſus; in obiecto autem viſus requiritur lumen, non ad ipſum traducendum de gradu in gradũ, quum debeat ſeruare gradum ſenſilem, neque ad altiorem ſit euehendũ: ſed ob aliam rationem, quæ in libro de viſu conſiderabitur. Ad verba autem Auerrois dicendum puto cum alijs multis, Auerroem ibi non aſſeueranter, ſed ſub dubio loqui; id enim dicit tanquam difficultatem tangens, & difficultatis cauſam; & eam inſolutam dimittit: quòd ſi putaſſet eſſe reuera neceſſarium in ſenſu aliquod agens, vt in intellectu, certe alio ſaltem in loco id declaraſſet, & quodnam ſit docuiſſet; de hoc tamen nullo alio in loco aliquid amplius dixit, quare eius ipſe opinionis non fuit. Ad argumenta verò recentiorum probantium obiecta quatuor ſenſuum materialiter tantum agere, non eſt difficile reſpon-

dere: quod enim de tangibilibus, ac de guſtabilibus dicunt, ea non agere, niſi carnē, & linguam tangant, id nihil eſt: quia ſecundum Ariſtot. neq; caro eſt inſtrumentum tactus, neque lingua guſtatus, ſed vtraque eſt mediū deferēs obiectum ad organū, quòd intimius eſt; quare nihil nobis officit iſte contactus, quum certū ſit etiam colorem tangere neceſſariò medium perſpicuum, ſi debeat in ipſum, & in organum agere: cōcedimus etiam quatuor primas tactiles qualitates materialiter agere in carnem, & imprimere reales ſimiles qualitates, quis enim hoc inficietur? at non ob id fit vt ſpiritaliter non agant, dicimus enim eas & materialiter, & ſpiritaliter agere; non enim facerent ſenſionem, ſi materialiter tantum, non ſpiritaliter agerent, nam hoc eſſe neceſſarium iam demōſtrauimus. ideo etiam de ſaporibus dicimus, nil nobis officere quòd materialiter agant, & imprimant in lingua ſaporē realem; hoc enim etſi dubium eſt, nos tamen in præſentia condonamus, quia per hoc nō ſtat, quin agant etiā ſpiritaliter, & ita faciāt ſenſionem. Illud verò, quod de ſonis, ac de odoribus dicunt, aliqua cōſideratione dignum eſt: nam ſi cōcedamus, ſonum eſſe realem motum, & odorē eſſe vaporem corporeum, dicendum erit, eſſe neceſſarium concedere etiā ſpiritales, per quos ſenſio fiat, ſeu in medio, ſeu ſaltem in organo ſenſus receptos, neq; videtur negari poſſe odoratum fieri etiam ſine alicuius vaporis exhalatione, multa enim faciunt odorem per longum aeris ſpatium, quæ tantam vaporis copiā emittere nullo modo poſſent. Sed dicere etiam poſſumus, imò debemus, ſpecies has ſpiritales, quæ à ſenſilibus producuntur, non ea ratione dici ſpiritales, quod nō ſint res aliquæ, ſic enim eſſent nihil; ſed res quædam ſunt, licet tenuis entitatis, & imagines, quibus aliæ res repræſentantur; ideò gradus habent, & aliquæ magis, aliquæ minus ad materialem naturam accedunt, proinde magis, vel minus pendent à materia, in qua recipiuntur: ideo concedere poſſumus aliquas eſſe, quæ ad motum aeris modo aliquo commouentur, & alias magis, alias minus: ſonus igitur, qui ad aures defertur, videtur tum ſpiritale quoddam, tum materiale eſſe, non eſt enim talis motus aeris, qualis fit flantibus ventis, vel quando ab aliquo pellitur aer, non fluit enim aer in ſono, ſed ſolum tremere videtur non mutato loco, atq; is tremor eſt imago repræſentatiua illius motus, qui eſt verè fluxus aeris, & ex corporum mutuo ictu primum factus eſt: ille nanque eſt vere realis motus; ille verò, qui ad aures defertur, videtur aliquantum ad ſpiritalem naturam accedere, quia ſine aeris fluxu partes ipſius ordinatim tremunt, dum vna alteri ſuum tremorem communicat: ſed ordo temporis aliquid denotat materialis naturæ, quia non eodem tempore, quo fit, ad aures peruenit, ſed aliquanto poſterius, idque neceſſarium eſt (vt ait Ariſtot.) quia medium eſt quantum, atque diuiduum: ſignum autem ſpiritalitatis in ſono eſt, quòd non penitus ad aeris agitationem mouetur, nam feruntur ſoni ad aures etiam contra venti fluxum, & ſentiuntur, licet debilius: credendum autem eſt ſpeciem adhuc ſpiritaliorem fieri in aere illo congenito, qui auribus incluſus organum auditus eſſe exiſtimatur. Idem de odore dicendum eſt: medium enim quoddam eſt inter perfectè materiale, & perfectè ſpiritale, quod nullo modo pendet à materia; pendet enim modo aliquo à ſubiecta materia, quia modo aliquo ſequitur ſubiecti aeris motum. Igitur non idem eſt ſpiritalitatis gradus in omnibus ſpeciebus ſenſilibus, ſed in aliqua maior, in aliqua verò minor, maximè quidem ſpiritalis eſt ſpecies coloris, quum à nullo aeris motu, & ne à vehementiſſimo quidem vento moueri poſſit; reliquæ verò aliorum ſenſilium ſpecies videntur eſſe mediæ inter materiale, & ſpiritale, aliquid enim habent materialis naturæ, ſed cum defectu quodam, & caſu à natura ſpecifica, à qua producuntur, propter quem defectum, atque (vt ita dicam) entitatis imminutionem ſpiritales dicuntur, atque etiam quia ſunt imagines repræſentantes obiectum perfectè materiale: hoc autem non abſque ratione fit; nam ſi poteſt accidens materiale producere accidens tum ſpiritale, tum perfectè materiale, poteſt etiam producere medium inter vtrunque, & tum maiorem, tum minorem facere ſpiritalitatem; quia ſi poteſt extrema producere, rationi conſonum eſt vt poſſit etiam media. De ſpiritalium igitur ſpecierum productione, quæ propoſitæ quæſtionis prior pars fuit, hæc dicta ſint.

De ſentiendi actu, à quonam agente producatur, variæ aliorum ſententiæ, Cap. VII.

Sequitur altera huius noſtræ diſputationis pars, à quonam agente producatur ſenſio: quum enim aliud ſit ſpeciem producere, aliud ſit facere ſenſionem, quia in aere eſt ſpecies coloris ab obiecto producta, non tamen ibi eſt ſenſio; ideo poſtquam conſiderauimus, à quonam agente ſpecies producatur, conſiderandum etiam eſt, à quonam producatur ſenſio: quoniam enim operatio quædam eſt, aliquod eſſe agens oportet à quo producatur; idque neceſſe eſt eſſe duorū alterum, aut ſenſum ipſum, ſi ſenſum habere vim actiuam fateamur, aut obiectum, ſi negemus ſenſum agere, aut etiam ſimul vtrunque: ideo variæ hac de re ſententiæ ortæ ſunt, quas multi diffuſiſſimè examinant, vt Io. Gandauenſis in lib. 2. de Anima, & Genua, & alij recentiores

com-

complures; ideo quum totam hanc diſputationem omnes legere in aliorum ſcriptis poſſint, ego ſtrictim, & paucis verbis quid alij ſentiant referam, vt ex eorum diſputatione intelligatur in quonam huiuſce rei difficultas conſtituta ſit; deinde in veritatis declaratione diligentius immorabor. Prima eſt Thomæ opinio qui in lib. 2. de Anima, contextu 149. & alijs in locis omnino negauit eſſe in ſenſu aliquã vim actiuam, & dixit ſenſum ſola vi paſſiua eſſe præditum, vt videtur vbique aſſerere Ariſt. qui ſemper dicit ſentire eſſe pati, & operationem ſenſus conſiſtere in patiendo, & nunquam tribuit ſenſui vim actiuam; vnde colligitur agens producens ſenſionem eſſe ſolum obiectum per ſpeciem mediam ab eo productam. Vtitur autem Thomas argumento tali: ratio, quę mouit Ariſt. ad ponendum intellectum agentem præter obiectum intelligibile, fuit, quoniam agens debet eſſe actu, at obiectum intellectus, quod eſt phantaſma, non eſt actu intelligibile, ideo indiguit intellectu agente, à quo transferretur de gradu in gradum, de intelligibili potestate ad intelligibile actu; nam ſi phantaſma eſſet per ſe intelligibile actu, non poſuiſſet Ariſtot. intellectum agentem; atqui obiectum ſenſile, quod extra animam eſt, eſt per ſe actu ſenſile, ergo ſuperuacaneus eſt ſenſus agẽs; quum ſolum obiectum ſufficiat ad mouendum ſenſum, & producendam ſenſionem. Præterea idem agens, quod pro aliqua forma diſpoſitiones in patiens inducit, dicitur etiam illam formam producere; at obiectum producit ſpeciẽ in organo tanquam diſpoſitionem neceſſariã pro ſenſione, quam neceſſario conſequitur ſenſio; ergo etiam ſenſionem producit: vel formetur idem argumentum ſic: agens dans formam dat omnia conſequentia formam, vt habemus in contextu 32. octaui Phyſic. & in 22. & 25. lib. 4. de Cęlo. at obiectum ſenſile producit in organo ſpeciem, quam ex neceſſitate cõſequitur ſenſio; ergo etiam ſenſionem producit. Ioannes autem Gaudauenſis cõtrariam opinionem ſequutus eſt, & dixit ſenſionem non ab obiecto produci, ſed à ſolo ſenſu; ob id in ſingulo ſenſu duas re diſtinctas facultates poſuit, vnam agentem, & alteram patientem, ita vt detur viſus patiens, & alter viſus agens in eodem animali, & ille recipiat ſolum, hic verò ſolum agat, & ſenſionem producat, ſic etiam in alijs ſenſibus, quare ſecundum ipſum quinque ſunt ſenſus actiui, & alij quinque paſſiui, & ſicuti agens producens ſpeciem in ſenſum eſt obiectum, ita recepta ſpecie id, quod ſenſionem producit, eſt ſenſus agens. Tertiam ſententiam defendiſſe videtur Scotus in 1. Senten. diſtinct. 3. quæſt. 7. quod ſenſio à duobus ſimul agentibus producatur, nempe à potentia actiua ſenſus tanquam ab agente primario, & ab obiecto tanquam ſecundario, & minus præcipuo, ita vt neutrum ſine altero ſit totale agens ſenſionem producens, ſed vtrunque ſimul, & vtrunque propriam operam præſtet in producenda ſenſione: hoc autem quomodo intelligat, atque declaret Scotus, & quibus argumentis tum hanc ſententiam probet, tum plures alias reprobet, in prædicta eius prolixa quæſtione legi poteſt; nolo enim prolixam illam diſputationem in medium adducere, ſed ſatis habui ſententiam Scoti breuiter tetigiſſe.

Omnium dictarum Opinionum confutatio. Cap. VIII.

SEd hæ omnes ſententiæ magnis difficultatibus vrgentur. Primum quidem aduerſus opinionem Thomæ eſt argumentum Ioannis Gandauenſis efficaciſſimum, quod apud eum legere poſſumus longo ſermone expoſitum; nititur enim quatuor fundamentis, vt ibi videre eſt: ſed eius argumenti vis breuiter collecta in hoc conſiſtit, quod ſequeretur, obiectum externum, vel ſaltem ſpeciem, quæ ipſum repræſentat, eſſe nobiliorem ſenſu; cuius conſequentis falſitas ſans manifeſta eſt, quia ſenſus eſt forma ſubſtantialis cognoſcens; & valde nobilis, obiectum verò & eius ſpecies eſt accidens ignobile, quod non eſt dicendum eſſe nobilius ſenſu: conſequentia vero ſic probatur: illud eſt perfectius altero, cuius perfectiſſima operatio eſt nobilior perfectiſſima operatione alterius, nam operatio indicat eſſentiam; atqui perfectiſſima operatio ſenſus apud Thomam eſt pati, & recipere ſenſionem, ipſe nanque nullam in eo concedit vim actiuam, perfectiſſima verò operatio obiecti, ſeu ſpeciei eſt agere, & producere ſenſionem; nobilius autẽ eſt agere, quàm pati, igitur obiectum erit nobilius ſenſu nititur tamen Thomas hoc argumẽtum ſoluere in lib. 2. de Anima loco prædicto, & inquit nil aliud per hoc oſtẽdi, niſi obiectũ eſſe ſenſu nobilius ſecundũ quid; nam quatenus obiectum eſt actu tale, ſenſus verò eſt talis poteſtate, eatenus obiectum nobilius eſt quoniã actus eſt poteſtate nobilior; per hoc tamen non ſtat, quin ſubſtantia ſenſus, quæ anima eſt, ſit abſolutè nobilior obiecto, ſiquidẽ frequenter contingit vt aliquid ſit abſolutè nobilius aliquo, ſit tamen ignobilius ſecundum aliquã conditionem. Sed reuera argumentũ per hoc non ſoluitur; quia in argumento ſumitur non ſolum operatio aliqua, qualiſcunque ea ſit, ſed operatio perfectiſſima, & maximè præcipua: quoniam igitur præcipua operatio ſenſus, eſt ſentire, & ad hanc à natura dirigitur ſenſus, & eam edit patiendo, obiectũ verò ad eam concurrit vt agens, & hæc eſt perfectiſſima operatio obiecti prout ſenſile eſt, & ipſius ſenſus quatenus eſt ſenſus, præcipua verò operatio declarat eſſentiam; ideo ſequitur neceſſariò

Tt 2 obiectum

obiectum eſſe nobilius anima: quare argumentum Gandauenſis validiſſimum eſt. Sed ipſa quoque Gandauenſis ſententia difficultatem patitur: quum enim ponat ſenſum agentem, & ſenſum patientem re diſtinctos, quærendum eſt, an ambo cognoſcant, an ſolus patiens; nam ſi ambo, ergo alter ſuperuacaneus eſt: & præterea ſi ambo ſentiunt, ergo ambo patiuntur, quia ſecundum Ariſtot. ſentire eſt pati; quare etiam ſenſus agens patitur, ergo ab alio agente, & ſic res in infinitum ibit: ſi vero ſenſus agens non cognoſcit, ſequitur aliud abſurdum, facultatem non cognoſcentem eſſe nobiliorem cognoſcente, agens enim eſt nobilius patiente, quare ſenſus agens, qui non cognoſcit, erit nobilior ſenſu patiente, qui cognoſcit. Vidit Gandauenſis argumentum hoc, & ipſum ſolui putauit dicendo ſenſum quidem agentem non cognoſcere, ſed vtrunque eſſe ſecundùm quid nobiliorem altero varijs rationibus; nam ſenſus agens eſt nobilior patiente quatenus agens, ſenſus autem patiens eſt nobilior agente quatenus cognoſcens. Sed hæc euaſio inanis eſt: nam, vt antea aduerſus Thomam dicebamus, ex perfectiſſima operatione infertur maior perfectio abſolutè, nec ſolum ſecundum quid; perfectiſſima autem operatio ſenſus eſt cognoſcere, & ea competit patienti, non agenti; ergo patiens eſt abſolute nobilior; quum autem talis ſit, non poteſt à natura dirigi ad patiendum ab aliquo agente ignobiliore. Illud præterea aduerſus ſententiam Gandauenſis conſiderandum eſt, ipſum non ſeruare, vt ſeruare ſe putat, proportionem, ſeu ſimilitudinem ſenſus cum intellectu, vt ſicuti præter intellectum patientem datur intellectus agens re diſtinctus ab illo, ita detur ſenſus agens re diſtinctus à ſenſu patiente; etenim alio in loco demonſtrabimus officium intellectus agentis non eſſe ſenſionem producere in intellectu patiente, ſed ſolum ſpeciem producere: itaque ſi ſimilitudo ſeruanda ſit, oportet ſenſum agentem requiri ad productionem ſpeciei, non ad ſenſionem; vel præter intellectum agentem, qui ſpeciem producit, dari alterum intellectum agentem, qui ſit cauſa effectrix intellectionis: quæ omnia vana ſunt. Scoti quoque opinio admittenda non eſt, quia nullo modo aſſerendum eſt, obiectum eſſe cauſam ſenſionis effectricem, neque vt primariam, neque vt ſecundariam, ſic neque ſpeciem: propterea quòd ſenſio eſt formaliter cognitio, obiectum verò nullam poteſt vim habere efficiendi cognitionem, licet poſſit aliquid ſenſui ſubminiſtrare neceſſarium ad ſenſionem; efficit enim ſpeciem, ſine qua ſenſio non fieret, ſed ipſius ſenſionis nullo modo eſt cauſa effectrix: ipſa vero ſpecies in ſenſione non habet locum agentis, ſed ſolum formæ genitæ, & effectus producti, neque poteſt agere in organum, in quo tanquam forma in ſubiecto recipitur, forma enim in ſubiectum ſuum non agit. De ipſo quoque ſenſu dubium eſt, quomodo idem poſſit eſſe actiuus, & paſſiuus, quum nihil agat in ſe ipſum: quòd ſi dicatur diſtinctus eſſe agens à patiente, incidimus in opinionem Gandauenſis modò refutatam, & in aliud præterea abſurdum, quod eam inſequitur, quod Ariſtot. in tractatione de ſenſibus mancus ac diminutus eſſet, quum de ſenſu agente diſtincto à patiente nihil vnquam dixerit, ſed vnicum, qui patiendo operatur, conſiderauerit.

De actione ſenſus vera ſententia. *Cap. IX.*

AD hanc difficultatem ſoluendam duo à nobis declaranda ſunt; vnum, à quonam agente ſenſio producatur, alterum vero, quiſnam ſit huius actionis modus; hoc enim ignorato, nil poſſumus intelligere, quia multis dubijs perturbemur neceſſe eſt. Quod ad alterum attinet, ſequendam eſſe arbitror Græcorum ſententiam, quam paſſim apud eos legimus in libris de Anima, & apud Alexandrum in 1. ſuo de anima libro, in capite de intellectu practico, & ſpeculatiuo, & quam plures recentiores ſequuti ſunt; quòd eadem ſit facultas ſenſibilis, quæ & agat, & patiatur varijs rationibus: quum enim eadem anima duobus muneribus fungatur; tum informet organum, quod ſine ipſo non eſſet organum, niſi æquiuocè; tum organo à ſe informato vtatur ad operandum: ratione prioris muneris patitur, proprium enim organi officium eſt ſpeciem recipere, & pati, ideo anima ſenſibilis quatenus dat eſſe organo, conſtituit proprium receptiuum ſpeciei ſenſilis, & ad hanc receptionem refertur anima vt ratio recipiendi: facta autem receptione, anima vtitur organo dum ſpeciem in eo receptam iudicat: itaque recipere eſt organi animati, iudicare autem eſt ſolius animæ; & ratione iudicij anima dicitur agere, quia nil aliud eſt iudicare, quam ſenſionem producere: ſimile huic eſt id quod Auerroes, de motu elementorũ dicit in Commentar. 28. libro 3. de Cœlo, forma elementi vt eſt forma, mouet, mouetur autem vt eſt in materia: nam quatenus materiam informans, & conſtituens tale elementum, dicitur principium paſſiuum motus elementi naturalis, ipſa verò ſecundum ſe forma eſt principium actiuum eiuſdem motus. Hæc eſt Ariſt. ſententia in contextu 127. lib. 2. de Anima, vbi dicit odorare non eſſe ſolum pati, quia hoc dato, ſequeretur aerem odorare dum odores recipit, ſed eſſe ſentire: quaſi dicat, odorare eſt aliud quiddam præter pati, eſt enim ſentire, hoc autem eſt iudicare, quod eſt agere. Sic etiam

in

in contextu 37. eiuſdem libri apertè dicit animam eſſe cauſam effectricem ſenſionis: quare non eſt verum id, quod à Thoma pro comperto aſſumitur, Ariſtot. nunquam dixiſſe ſentire eſſe agere, ſed ſolum pati. Hoc idem ſignificauit Ariſtot. in contextu 140. eiuſdem libri, dicens: actio viſus dicitur viſio, ſed actio coloris nomine caret; ſic enim denotauit aliud eſſe impreſſionem coloris ſpiritalis in organo, quæ fit à colore materiali agente; aliud eſſe ſenſionem ipſam, quæ dicitur viſio; ſi nanque viſio nil aliud eſſet, quàm impreſſio ſpeciei, actio coloris eſſet viſio, quod ibi Ariſtot. negat: hoc idem ex verbis Ariſtot. colligimus in contextu 16. noni Metaphyſic. vbi actionem immanentem diſtinguens à tranſeunte, dicit viſionem eſſe actionem immanentem; quia eſt in ipſo agente: per hoc enim differt actio immanens à tranſeunte, quòd immanens eſt in ipſo agente, tranſiens verò eſt in aliquo alio ſeparato ab agente, vt ædificatio eſt in externa materia, non in ædificante: ſic igitur viſio eſt actio immanens, quia recipitur in ipſomet agente, nempe in anima, ſeu in corpore animato quatenus eſt animatum: quòd ſi nullum aliud agens haberet viſio, niſi materialem colorem, eſſet abſque dubio actio tranſiens, quod ibi Ariſtot. negat; putat igitur cauſam viſionis effectricem eſſe animam ipſam. Hoc idem comprobatur argumento ſatis manifeſto ſumpto ab experientia: nam ſæpè contingit, vt rem coloratam ob oculos poſitam non videamus, quia licet fiat impreſſio ſpeciei in oculo (nullo enim exiſtente impedimento id negari non poteſt) attamen anima alijs rebus intenta ſpeciem illam non iudicat: non ſola igitur ſpeciei receptio eſt viſio, ſed etiam iudicatio; uam ſi ſola receptio eſſet viſio, id quod diximus, euenire non deberet; ergo præter receptionem ſpeciei requiritur etiam animæ actio, qua ſpecies iudicetur, proinde neque obiectum, neque eius ſpecies eſt cauſa effectrix viſionis.

De modo, quo ſenſus in ſentiendo agit. Cap. X.

QVoniam igitur præter actionem obiecti, qua producitur ſpecies, neceſſe eſt aliam eſſe ipſius animæ actionem, qua eadem ſpecies iudicetur, neque propterea duplex eſt ſenſus, vnus patiens, alter verò agens, ſed vnus & idem, qui varijs rationibus & patitur, & agit; reſtat vt modum, quo hæc actio fit, conſideremus: nam dicere ſenſum iudicando agere, modum autem huius actionis non declarare, eſt ferè nihil dicere, quum in eo animus non acquieſcat, quia dubium manet, quomodo idem poſſit agere ſimul, & pari ratione eiuſdem operationis, quoniam præſente obiecto ſtatim, & momento temporis ſenſio fit. Hoc igitur eſt à nobis in præſentia conſiderandum, quum ab alijs ſatis declaratum eſſe non videatur, quum ſolum dixerint ſenſum agere iudicando, ſed huius actionis modum non declarauerint. Non eſt approbandus modus à Simplicio poſitus, quem apud eum legimus in contextu 60. lib 2. de Anima, vbi dicit animam ſenſilem habere ſenſilia conſubſtantialia, quemadmodum anima intellectiua habet intelligibilia conſubſtantialia; hæc enim negantur penitus ab Ariſtot. qui putauit & intellectionem, & ſenſionem fieri per ſolam receptionem ſpeciei ab obiecto externo; neque aliam ſpeciem ſeu ſenſilem, ſeu intellectilem conceſſit præter illam, quæ ab obiecto materiali imprimitur. Præterea neque ſic declaratur quomodo ſenſus agat; inquit enim Simplicius colorem agentem in oculum non imprimere ſpeciem, ſed excitare animam ad videndum colorem ſibi eſſentialiter inſitum, & ita excitatam animam iudicare: at per hoc non tollitur dubium, quomodo aliquid agere poſſit in ſeipſum; nam in illa excitatione patitur potius anima, quàm agit; in iudicando autem nec agere videtur, nec pati, quoniam ſenſilia illa conſubſtantialia ab ipſa animæ ſubſtantia non diſtinguuntur; quomodo igitur idem ſecundum idem poteſt in eodem actu & pati & agere? Ego puto modum hunc poſſe declarari per illa, quæ de intellectu dicuntur ab Ariſtot. in contextu 8 lib 3. de Anima, & in 37. eiuſdem de intellectu, ac de ſenſu; inquit enim intellectum intelligendo fieri rem intellectam, & ſenſum ſentiendo fieri ipſum ſenſile, ita vt viſus in videndo fiat color, non quidem materialis, ſed ſpiritalis: quemadmodum enim intellectus dum ſpeciem receptam iudicat, fit res illa, quàm recepit; ita dum oculus colorem recipit, & anima ipſum iudicat, dicitur anima fieri color ille, non enim cognoſcit, niſi fiat res ipſa cognita: ob id aer, & alia perſpicua recipiunt quidem colores ſpiritales, ſed eos non ſentiunt, quia non iudicant; non iudicant autem, quia non habent hanc vim vt fiant illud, quod recipiunt, hoc enim non competit formæ immerſæ penitus in materia, cuiuſmodi eſt forma rei inanimatæ; ſed ſoli animæ, quæ eſt aliquantum elata ſupra materiam, & materiæ imperat per cognitionem; magis quidem eleuatus eſt intellectus, quàm ſenſus, quum in operando non vtatur aliquo organo recipiente, ſed ipſe ſine organo tum recipiat, tum fiat illud quod recepit; eſt tamen modo aliquo ſupra materiam eleuatus etiam ſenſus, vim enim cognoſcendi habet & quamuis ſpeciem non ipſe recipiat, ſed organum animatum, vt oculus, tamen non organum iudicat, ſed anima ipſa, & in iudicando fit res illa, quam iudicat: hoc igitur iudica-

re, & fieri rem ipſam iudicatum, eſt proprium animæ opus, & anima eſt eius cauſa effectrix, non tamen per veram actionem, qua mutatur patiēs ab agente, ſed per ſolam emanationem; & per hoc ſoluitur omnis difficultas, quæ aliter ſolui non poteſt, nā omne verè agens eget patiente, in quod agat, neque poteſt idem pati, ac recipere aliquid à ſemetipſo: propterea illi, qui hęc duo agentia non diſtinguunt, oſtendere non poſſunt, quomodo idem ſenſus patiatur, & agat, nos verò dicentes ſenſum per ſolā emanationem efficere ſenſionem, omne dubium tollimus agens enim per emanationem non agit in aliud, ſed neceſſariò in ſeipſum, emanat enim ab illo operatio, & in ipſomet remanet, ideo talis agentis actio nunquam eſt tranſiens, ſed ſemper immanens; veri autem agentis actio eſt ſemper tranſiens, quoniam tali actione nihil poteſt agere in ſeipſum, ſed ſolum in aliud extra ſe, & in hoc diſtinguitur actio immanens à tranſeunte. Recepta igitur in oculo coloris ſpecie, cuius effectrix cauſa eſt color materialis externus, emanat ab ipſa natura animæ, vt in ſua ſubſtantia imbibat illam ſpeciem, & fiat ſpiritaliter color ille, quem ſentire dicitur: hoc modo anima eſt ſenſionis cauſa effectrix per emanationem, & hæc operatio emanat ab anima, recipitur autem tum in ipſamet anima, tum in toto oculo animato; quatenus enim anima eſt, quæ iudicat, & fit ſpiritaliter res cognita, eatenus in anima ſenſio fieri dicitur, ſed quatenus ſpecies in oculo animato recepta eſt, & anima quoque ipſa non extra oculum eſt, ſed in oculo, imò eſt ipſa oculi forma, & eſſentia, qua oculus eſt oculus, eatenus in oculo fieri ſenſio dicitur, & ipſi attribuitur, ita vt oculus dicatur ſentiens vt quod, anima verò non vt quod, ſed vt quo. Similis autem huic actioni animæ eſt illa, qua aliàs diximus elementum moueri à ſeipſo, nam ea quoque eſt actio per emanationem, proinde non tranſiens, ſed immanens eſt, vt eo in loco cum diligentia declarauimus. Per hæc autem, quæ modò diximus, ratio facilè affertur, cur aliquando non videmus ea, quæ ob oculos habemus; tunc enim anima intenta eſt conſiderationi alterius rei, & eſt facta res illa, non poteſt autē ſimul fieri duæ res, ideo dum vnam ſpeciem recipit, ac iudicat, non poteſt fieri alia res: tunc igitur recipitur in oculo ſpecies coloris, at non iudicatur, propterea quod anima cuius eſt iudicium, tunc eſt facta alia res, nec poteſt fieri color hic receptus, niſi deſinat eſſe res illa alia. Ex his omnibus colligimus tria hæc in ſenſione notanda eſſe, quæ Latini tria inſtantia appellarunt, ordinata, atque diſtincta, ſi non tempore, ſaltem natura; primum enim ab actione obiecti materialis fit in organo receptio ſpeciei, vt coloris in oculo; ſecundò anima iudicium profert, & ita agere dicitur; tertiò recipitur iudicium in toto compoſito, nempe organo animato, & ita anima tanquam eius pars dicitur pati: primum quidem inſtans poteſt etiam tempore præcedere reliqua, vt diximus de illo, qui res præſentes non animaduertit, poteſt etiam non præcedere tempore, ſed ſolum natura, at ſecundum non poteſt præcedere tertium tempore, ſed natura tantum præcedit; quia viſio eſt ſimul iudicatio, ſeu actio animæ, & receptio oculi animati, quemadmodum ſimul tempore forma elementi eſt mouens quatenus eſt forma, & mota quatenus eſt in materia, ita vt agere ſit ſolius animæ, pati autem non ſolius, ſed organi animati: ideò Ariſtot. quando effectricem cauſam ſenſionis conſiderat, eam refert in ſolam animam, non in compoſitum animatum, vt in contextu 37. lib. 2. de Anima, quando autem conſiderat ſubiectum recipiens ſenſionem, & cui ſenſio attribuitur, id negat eſſe animam, ſed dicit eſſe ipſum compoſitum animatum, & hac etiam ratione inquit ſenſum pati, quia conſiderat organum animatum, quod reuera patitur: de ſenſu autem loquens ſemper dixit ipſum patiendo operari, quia ſentire non eſt ſolum iudicare, ſed complectitur omnia illa tria momenta, quorum primum & vltimum paſſiones ſunt organi animati, & primum eſt paſſio facta ex actione obiecti externi, ideo tria illa in vnum colligendo, & tanquam vnam operationem conſiderando, eà reſpectu ſenſus vocata eſt paſſio, cuius actiuum principium eſt obiectum externum, ideo reſpectu totius operationis ſenſus dicitur patiens, obiectum verò dicitur agens, per hoc tamen non ſtat quin inter duo illa extrema momenta tertium medium intercipiatur; in quo ſenſus agere dicitur, quemadmodum declarauimus.

Quòd argumenta aduerſus alios adducta prædictæ ſententiæ non officiant. Cap. XI.

HAec noſtra ſententia ex eo maximè comprobatur, quòd eam ſequentes illa omnia abſurda euitamus, quæ aduerſus alios adduximus: nam ſecundum opinionem Thomæ agens eſſet ignobilius patiente, quod iuxta ſententiam noſtram non ſequitur, quum ſenſionis productionem totam animæ, nullam ſenſui attribuamus. Argumentum quoque allatum contra Gandauenſem nobis non officit: nos enim non duos diſtinctos ſenſus ponimus, ſed vnum, qui & agat, & patiatur diuerſis rationibus, & ita cognoſcat: ſed cauſa erroris Gandauenſis fuit, quia non cognouit agens per emanationem, ideò quum oſtendere non potuerit quomodo idem ſenſus patiatur, & agat, duos re diſtinctos ſenſus introduxit. Facimus etiam in hoc ſimile ſenſum intellectui, quòd vt ſenſus ſuapte natura ſenſionem pro-

ducit, ita intellectus noſter producit intellectionem, non intellectus agens: qua in re decepti ſunt multi, ſicut alio in loco demonſtrabimus. Tandem nobis non obſunt illa, quæ aduerſus Scotum dicta ſunt: nos enim in productione ſenſionis nullam obiecto actionem attribuimus, ſed totam animæ ſentienti: deinde ita ponimus eundem ſenſum agere & pati, vt in nullam difficultatem incidamus, ſiquidem actiuum eſſe dicimus non actione vera, ſed per ſolam emanationem; talem autem actionem ſi negemus, nulla dabitur actio immanẽs, quoniam uera actione nihil poteſt agere in ſeipsũ. Non facimus etiam Ariſtot. mancum in tractatione de ſenſu, quia vnicum ſenſum ponimus, quem ipſe dixit operari patiendo, ſed non omnino negauit eum agere, quemadmodum antea demonſtrauimus.

TEXTVS LXIII.

Dicendum autem ſecundum vnumquemque ſenſum, & de ſenſibilibus primo. Dicitur autem & ſenſibile tripliciter, quorum duo quidem dicimus per ſe ſentiri, vnum autem ſecundũ accidẽs. Duorum autem, aliud quidem proprium eſt vniuſcuiuſque ſenſus, aliud autem commune omnium. Dico autem proprium quidem, quod non contingit alio ſenſu ſentiri, & circa quod non contingit decipi: vt viſus coloris, & auditus ſoni, & guſtus ſaporis; tactus autem plures habet differentias. Sed vnuſquiſque iudicat de his, & non decipitur, quod color ſit, neque quod ſonus, ſed quid ſit coloratum, aut vbi, aut quid ſonans, aut vbi. Talia igitur dicuntur propria vniuſcuiuſque.

POST tractationem de ſenſu in communi hic Ariſtoteles tranſeundum eſſe inquit ad agendum de ſingulis ſenſib. agendo ante omnia de obiectis ſenſilibus iuxta methodũ iam conſtitutam in contextu trigeſimotertio huius libri. Et quia nomina ambigua in primis ſunt diſtinguenda, ſenſile autem multipliciter dicitur, ideo dicit cognoſcendam eſſe diſtinctionem ſenſilium, vt cognoſcamus ex quonam ſenſili procedendum ſit ad cuiuſque ſenſus naturam indagandã, ſed de hac methodo Ioannes Grammaticus dubitat, quia iam Ariſtoteles dixerat primo loco eſſe de obiectis agendum, poſtremò autem de ipſis facultatibus, attamen in hoc capite egit primo loco de ſenſu in communi nulla præmiſſa tractatione de ſenſili in communi. Reſpondet, Ariſtotelem ita locutum eſſe de ſenſili in communi, vt egit de ſenſu in communi, quoniam in contextu quinquageſimoſecũdo dixit, elementa eſſe ſenſibilia ſiue ſecundũ ſe, ſiue ſecundum accidentia ſua. Sed hæc reſponſio mihi ſatisfacere non poteſt, quoniam ibi Ariſtoteles id dixit non vt ageret de ſenſibili in communi, ſed vt rationem redderet dubitationis propoſitæ eodem in loco. Neque ob id docet aliquid de ſenſibili in communi, dum indiſtinctè dicit elementa ſenſilia eſſe, ſiue ſecundum ſubſtantiam ſuam, ſiue ſecundum accidentia, hoc enim dicere non eſt aliquid de ſenſilibus docere, quod prius fuerit incognitum. Ego dicendum puto non eſſe hac de re dubitandum, cum ipſe Ariſtoteles hic omne dubium tollat dicendo, *Et de ſenſilibus primo*, aſſerit enim ſe prius de ſenſilibus acturum, quàm de ſenſibus ipſis, cur ergo dubitamus? at (inquit Ioannes) iam prius egit de ſenſu in communi, nec uidetur egiſſe de ſenſibili. Ego vero dico eam non eſſe appellandam tractationem de ſenſu, ſed præludium quoddam tractationis de ſenſu, in quo Ariſtoteles quædam nos præmonet, antequam de ſenſibus tractationem aggrediatur. Senſus enim vt operationem reſpiciens non eſt aliqua una natura communis vniuoca, neque unum habet cõmune obiectum, quod cõſiderari potuerit, notum enim eſt, aliquod dari ſenſibile, nec demonſtratione indigebat, hoc autem quodnam ſit, & quale ſit, explicari non poterat, niſi ſeparatim agendo de ſingulis ſingulorum ſenſuũ obiectis. immo tota illa tractatio ad hunc ſcopum videtur ab Ariſtotele fuiſſe inſtituta, vt per eum ratio propoſitæ methodi redderetur, nempe cur primo de ſenſibilibus agẽdum ſit. Cum enim ibi docuerit ſenſum pati ab obiecto; tanquam poteſtate talem a tali actu, ita ut talis ſit ſenſus poteſtate, quale eſt obiectum actu, iam patet ratio, cur ab obiectis progrediẽdum

dum ſit. Ratio enim eſt, quoniam obiectum eſt notius ipſa facultate, cum actus notior ſit quàm potentia. Hoc igitur conſtituto, Ariſtoteles in ſingulis ſenſibus hanc normam ſeruabit, cum enim ſingulorum naturam inueſtigabit, docebit prius, quid nam ſit obiectum cuiuſque ſenſus, quia eo cognito, cognoſcemus etiam ſingulam facultatem, quidnam ſit, & qualis eſſe debeat Sed neque eam partem leuiter conſiderando dubitare debemus, cum enim ſenſum deſcripſerit per obiectum ſenſibile, non poſſumus dicere non eſſe ibi actum de ſenſibili, immo inde patet notius eſſe ſenſibile ſenſu, cum illud Ariſtoteles ad huius declarationem acceperit; iam enim dixi, ſenſibile cõmuniter acceptum notiſſimum eſſe, & ab Ariſtotele ibi vt notum conſiderari, quo fit, vt non poſſimus dicere conſiderationem ſenſibilis ibi fuiſſe ab Ariſtotele prætermiſſam. Ad rem igitur redeundo, facit hic Ariſtoteles diuiſionem ſenſibilium in tria, dicens aliud eſſe ſenſibile per ſe aliud uerò per accidens; & ſenſibile per ſe adhuc eſſe duplex, aliud proprium vnius tantum ſenſus, aliud verò pluribus commune; Et ſtatim in ſecunda parte huius textus declarat ſenſibile proprium, deinde in textu ſequente declarabit ſenſibile commune, & tandem in ſexageſimoquinto ſenſibile per accidens. Deinde quando dicit: *Dico autem proprium quidem*, declarat ſenſibile proprium per duas eius conditiones, vna eſt, quòd non contingit, vt alio ſenſu ſentiatur niſi vno, ſic enim proprium eſt illius ſenſus obiectum, vt color eſt propriũ obiectum viſus, quia nullo alio ſenſu poteſt ꝑ ſe ſentiri; altera eſt, quòd circa ipſum non decipitur ſenſus, viſus enim in iudicando colore non decipitur, nec auditus in audiendo ſono; at circa reliqua ſenſilia magis decipiuntur ſenſus maximè verò circa ſenſilia per accidens, ſubſtantia enim eſt ſenſibilis per accidens, & circa eam facile decipitur ſenſus, nam uiſus albũ iudicans non decipitur, ſed decipitur credens eſſe farinam, cum ſit nix, & ſic etiam rectè iudicat aliquod flauum eſſe, decipi tamen facile poteſt credens eſſe mel, cum ſit bilis. Sic auditus in iudicando ſono non decipitur, ſed de loco facilè decipitur, putans eſſe in eo loco, cũ ſit in alio, & ita de aliis ſenſibilibus per accidẽs: cum enim ſint adnexa ſenſibilibus per ſe, ſenſus in iis diiudicandis facilè decipi poteſt. In verbis non eſt, cur dubitemus, quod Ariſtoteles non nominet omnes ſenſus, ſed omittat olfactum, qui eſt odoris tãquam obiecti proprij, non eſt enim eius conſilium hic enumerare omnes ſenſus, ſed exempli tantum gratia reliquos nominat, poterat omnes nominare, poterat unum tantum, vel duos, quatuor autẽ nominauit. De tactu autem inquit Ariſtoteles, huius obiectum tangibile plures habere differentias, quia nullum cognoſcimus commune obiectum tactus, quod obiectum adæquatum dici poſſit, ſed plura eſſe videntur, & plures cõtrarietates, vt calidum, & frigidum; humidum & ſiccũ; graue, & leue; durum, & molle; aſperum, & lene, & ſi quæ aliæ ſunt tangibiles qualitates, quas omnes non ita ad vnum commune genus, reducere poſſumus. vt omnes colorum differentias reducimus ad vnum cõmune genus colorem tanquam obiectum viſus adæquatum. Ideo Ariſtoteles poſtea in capite de tactu dicturus eſt dubium eſſe, an tactus ſit vnus ſenſus, an ſint plures, vidẽtur. n. plures cũ plures ſint tãgibiles cõtrarietates, qua de re nõ eſt in ꝑſentia diſputandum. Poſtea qñ dicit: *Sed vnuſquiſque iudicat de his*, magis declarat prædictas conditiones ſenſibilis proprij, & inquit vnumquemque ſenſum iudicare ſuum propriũ ſenſibile, quaſi dicẽs, nullus ſenſus iudicat propria obiecta aliorum ſenſuum, quæ erat prima conditio, & præterea non decipitur ſingulus in iudicando proprio obiecto, vt viſus in iudicando colore, neque auditus in iudicando ſono, & addit magis decipi ſingulum in iudicando ſenſibili per accidens, vt in iudicãdo, quod natura ſit illud corpus, in quo ineſt color, vel in iudicãdo loco, vbi eſt, & ſic quidnã ſit illud, qd ſonat, aut in quo loco ſit, & ita de cęteris ſenſib.

TEXTVS LXIV.

Cõmunia autem, motus, quies, numerus, figura, magnitudo, huiuſmodi enim nullius ſunt propria, ſed communia omnibus; etenim & tactu motus aliquis ſenſibilis, & viſu. Per ſe igitur ſenſibilia ſunt hæc.

DECLARAT, quænam ſint communia ſenſilia, & inquit eſſe quinque, motum, quietem, numerum, magnitudinem, & figuram. & reddit rationem, cur hæc vocet communia. Dicuntur enim cõmunia, quia nullum horum eſt, quòd vno tantum ſenſu ſentiatur, ſed ſingulum pluribus, vt patet de motu, qui ſentitur & viſu, & tactu. Quòd autem Ariſtoteles dicit: *Sed communis omnibus*, vt etiam in præcedente contextu dixerat, non ita eſt intelligendum, vt dicat ſingulum horum poſſe omnibus ſenſibus ſentiri, qua de re eſt inter expoſitores diſputatio, & diſceptatio magna, ſed ſumere videt, *omnibus*,

pro pluribus, vt Simplicius ait. Id poſſumus comprobare teſtimonio ipſius Ariſtotelis in libro de ſenſu, & ſenſilibus capite quarto prope finem, vbi nominans aliqua ſenſilia communia, dicit ea ſentiri ſenſibus, ſi non omnib. ſaltem pluribus, & hicquoque declarãs exemplo, dicit motum ſentiri & tactu, & viſu, quæ declaratio non eſſet ſufficiens, ſi propriè intellexiſſet, omnibus; oportuiſſet enim declarare, quòd motus aliis quoque tribus ſenſibus cognoſcatur. Ratione quoque hoc idem confirmare poſſumus, quia non eſt credendum, Ariſtotelem declarare aliquid per ea, quæ ſunt illi accidentalia, atqui ratio communitatis in ſenſilibus, neque eſt neceſſarium quod omnibus, ergo ſatis fuit Ariſtoteli oſtendere, quòd ſint communia pluribus ſenſibus & ita ſumit (omnibus) pro pluribus. Si quis autem quærat, quotnam ſenſibus ſingulum horum cognoſcatur? res dubia eſt. Auerroes dicit numerum, & motum, & quietem ſentiri omnibus ſenſibus, magnitudinem verò, & figuram duobus ſolis, viſu, & tactu. Quod quidem dictum de magnitudine, & figura clarum uidetur, hæc enim viſu tantum, & tactu ſentiuntur. Clarum eſt etiam de numero quòd omnibus cognoſcitur quilibet enim ſenſus vna cum obiecto proprio percipit eius vnitatem, vel vnitatum multiplicationem, vt auditus vnum ſonum, vel duos ſonos. De motu autem, & quiete dubium eſt: quia non videtur fieri poſſe, vt guſtus, & olfactus diſcernant motum, & quietem, niſi per accidens, odorando enim non cognoſcimus rem moueri, niſi fortè dum ſentimus nos nõ amplius odorare, ex eo enim quòd non odoramus, cognoſcimus rem ad alium locum eſſe translatam; ſed per ſe motus ille non ſentitur olfactu; poteſt etiam res ita moueri, vt adhuc ſentiamus odorem, proinde non diſcernamus, an moueatur, an quieſcat. De guſtu etiã cuilibet conſideranti patet, quòd non cognoſcit motum, & quietem, niſi ratione tactus, a quo non ſeparatur guſtus. Auditui verò manifeſtum eſt ſentiri motum, proinde, & quietẽ, per priuationem ſoni, ſicut enim viſus videt tenebras, eo quòd nullam colorem videt, ita & auditus ſentit priuationem ſoni, dum nullũ ſentit ſonum, & ita ſentit quietem, quæ eſt priuatio motus, ſonus enim eſt motus quidam, ideo non poteſt ſentiri ſonus, quin ſentiatur motus; quare motus abſolutè vt eſt motus, eſt ſenſibile commune, at prout eſt talis motus, qui dicitur ſonus, eſt ſenſibile proprium, & proprium obiectum ſenſus auditus. Ex his igitur patet omnia ſenſilia communia eiuſmodi eſſe, vt ſingulum pluribus ſenſibus ſentiatur per ſe, non tamen ſingulum omnibus, ſed aliquod omnibus, aliquod non omnibus. Aliqui etiam fuere, qui dixerunt hæc ſenſilia dici communia, quoniam ſentiuntur ſenſu communi, tanquam propria eius obiecta, quæ ſententia approbanda non eſt, quia ſenſus communis non habet aliquod obiectum propriũ diſtinctum ab obiectis propriis ſingulorũ ſenſuum exteriorum, vt patet legentibus propriũ tractatum de ſenſu communi, in calce huius ſecundi, quod ſi hæc ſenſilia communia eſſent eius proprium obiectum, debuiſſet Ariſtoteles aliquam horum facere mentionem in tractatu de ſenſu communi, quia in ſingula animæ facultate neceſſarium eſt conſiderare eius proprium obiectum, de his tamen in ea parte nulla fit mentio.

TEXTVS LXV.

Secundum accidens autem dicitur ſenſibile, vt ſi album ſit Diaris filius; ſecundum accidens enim hoc ſentit, quoniam accidit albo hoc, quod ſentit, quapropter nihil patitur, ſecundum quod huiuſmodi eſt, à ſenſibili. Senſibiliũ autem ſecundum ſe propriè ſenſibilia ſunt propria, & ea, ad quæ nata eſt ſubſtantia vniuſcuiuſque ſenſus.

TANDEM declarat Ariſtoteles ſenſibile per accidens, ac poſtmodum reiectis aliis omnibus ſenſibilibus accipit ſenſile proprium, cuius ſolius habenda eſt conſideratio in ſequẽti tractatione de ſenſibus. Inquit igitur ſenſilia per accidens eſſe illa, quę accidunt ſenſilibus propriis, quo fit, vt ipſa ſecundum ſe non moueant ſenſum; ſed ſentiantur vt annexa ſenſilibus proprijs, exempli gratia album per ſe, a viſu ſentitur, accidit albo vt ſit Socrates, ideo Socrates dr̃ ſentiri p accidẽs, nimirũ per albũ, cum quo ſentitur. Subſtantia igitur eſt ſenſibilis per accidens, ſic relationes; & alia, quæ nullius ſenſus motiua ſunt, ſed coniuncta obiecto proprio alicuius ſenſus dicuntur illo ſenſu ſentiri per accidens. Aduertendum autem, quòd ut aliquod dicatur ſenſile per accidens, non ſufficit, quod accidat ſenſibili proprio, nam etiam motus accidit albo ſentitur tamen per ſe, ut ſenſile commune, ſed oportet, ut illi accidat tanquam ſenſibili, quod ſignificat ipſum nullo modo mouere ſenſum,

nam

nam ſenſibile commune poteſt abſolutè accidere ſenſibili proprio, ſed non ut ſenſibili ſenſu illo, cum ipſum quoque ſenſibile commune ſit per ſe ſenſibile illo ſenſu. Ad hoc igitur ſignificandum, inquit Ariſtoteles, ſenſu a ſenſili per accidens nihil pati, quatenus eſt illud, vt quatenus eſt Socrates, non mouet enim ut Socrates, ſed ut album. Albo igitur ut ſenſibili a uiſu accidit eſſe Socratem, quia Socrates non mouet uiſum quatenus Socrates, neque illud album mouet uiſum quatenus eſt in Socrate: ſed hoc poſtea diligentius conſiderabitur. Notare autem debemus, nomen accidentis ſumi dupliciter, ſicuti & nomen ſubſtantię; vt enim ſubſtantia ſumitur tum abſolutè pro categoria diſtincta ab omnibus accidentibus, tum reſpectiuè pro cuiuslibet rei eſſentia etiā accidentis, ut ſi dicamus eſſe de ſubſtantia rectæ lineæ, vt terminetur punctis, hoc enim prædicatum ad rectam lineam referētes, dicimus eſſe illi ſubſtantiale, ideſt eſſentiale; ſic etiam accidens poteſt abſolutè ſumi, prout complectitur nouem categorias diſtinctas a categoria ſubſtantiæ, in qua acceptione nunquam Socratem appellaremus accidens. Poteſt etiam ſumi reſpectiuè, vt quicquid alicui ita eſt iunctū, ut illud ſine ipſo eſſe poſſit, illi accidens eſſe dicatur, ideſt accidentale. Hoc modo ſolet Auerroes dicere, ſpeciem accidere ſuo generi, ut hominem animali, homo enim eſt quidem abſolutè ſubſtantia, ſed relatus ad animal eſt illi accidens, quatenus animal poteſt exiſtere ſine homine. Hac igitur ratione hic dicimus, Socratem eſſe accidens ipſi albo, quia etiam ſine Socrate ſentiretur album a viſu. Præterea notandum eſt, duplex eſſe ſenſibile per accidens; unum, quod nullo ſenſu ſentitur per ſe, ut ſubſtantia, relatio & ſimilia, quæ abſolutè dicuntur ſenſilia per accidens, quia nullo modo poſſunt ſentiri per ſe, cum nō ſint motiua alicuius ſenſus; alterum verò, quod non abſolutè dicitur per accidens ſenſibile, ſed reſpectu alicuius ſenſus. De hoc loquitur Ariſtot. in contextu centeſimo trigeſimoquarto huius libri, aliquis enim, cui iam ſit cognitum mel & viſu ut flauum, & guſtu ut dulce, vidēs mel cognoſcit eſſe dulce, etiam ſi non guſtet, viſu igitur cognoſcit dulcedinem, ſed per accidens, quatenus eſt per accidens iuncta illi colori, igitur abſolutè loquendo dicetur dulcedo eſſe per ſe ſenſibilis, eſt enim guſtu ſenſibilis per ſe, ſed reſpectu viſus eſt ſenſibilis per accidens, quod eſt dicere ſenſibilem per ſe, ſed viſibilem per accidens. Hic autem Ariſtoteles abſolutè naturam ſenſilium conſiderare videtur, & illa tātum uocare ſenſilia per accidens, quæ nullo modo ſentiuntur per ſe, vel ſaltem hæc præcipuè reſpicere, alia nanque ad hæc reducuntur, quatenus ſecundum quid dicuntur per accidens ſentiri, licet non abſolutè. Eſt præterea ſciendum, quòd cum dicimus, ſubſtātiam vnà cum accidente ſentiri per accidens, id non ita eſt intelligendum, vt dicamus ſenſum comparare, & enuntiare hoc de hoc, vt dicēdo, Socrates eſt albus, neque etiam cognoſcere ſubſtantiam ut quid diſtinctum ab accidente, vt Socratem a colore viſo, hoc enim minimè dicendum eſt, quoniam & enuntiare, & ſubſtantiam ab accidente diſtinctam cognoſcere eſt proprium intellectus, & neutrum poteſt competere ſenſui, ſed ſolum ſignificare uolumus, ſenſum ſentire totum hoc confuſum, Socratē album, & ab eo moueri ſolum ut ab albo, enūtiare autem album de Socrate, & vnum ut ab altero diſtinctum cognoſcere, pertinet ad intellectum. *Senſibilium autem per ſe propriè ſenſibilia.* Facta omnium ſenſilium diſtinctione, iiſque omnibus declaratis, Ariſtoteles in hac poſtrema particula ſeligit illa ſenſilia, de quibus in ſequenti ſenſuum conſideratione locuturus eſt, & ſimul huius ſelectionis rationem adducit ſpretis enim, atque prætermiſſis ſenſilibus per accidens, quorum nulla eſt ratio habenda, inquit principem locum inter ſenſilia per ſe obtinere ſenſilia propria, & hæc propriè ſenſilia appellari. Cuius hanc rationem ſubiungit, quoniam vnuſquiſque ſenſus eſſentialiter hæc reſpicit, quo fit, vt ex propriis ſenſilibus iudicetur, ac dignoſcatur natura cuiuſque ſenſus, non ſic ex ſenſilibus communibus: hæc enim cum ita ab hoc ſenſu reſpiciantur, vt ab illo non poſſunt propriam huius ſenſus naturam ſignificare. Quoniam igitur non aliam ob cauſam hic de obiectis ſenſilibus tractatio inſtituitur, niſi ut per hæc ducamur in cognitionem ſingulorum ſenſuum, ſatis erit in tractatione de ſenſibus ſingulis conſiderari proprium cuiuſque obiectum, ſiquidem in his libris de Anima nullum aliud eſt Ariſtotelis conſiliū, quam animæ, & ſingularum eius partium, ſeu facultatum naturam, & eſſentiam declarare. In hac parte primum dubitatur de ueritate illius dicti Ariſtotelis, ſenſus circa proprium ſēſile non decipitur, uidetur enim frequēter decipi, nam oculus icterici omnia colorata iudicat eſſe flaua, album tranſiens per uitrum uiride iudicatur uiride, collum palumbę ad ſolem poſitum iudicatur diuerſorum colorum a diuerſis hominibus aliquis ergo eorum in iudicando decipitur; febrientes iudicant, eſſe amaros cibos, qui reuera ſunt dulces; multæ etiam ſunt herbæ, & multa etiam ſunt arborum folia, quæ a guſtu hominis iudicātur amariſſima, a guſtu autem aliorum animalium iudicantur dulcia, quoniam illa appetunt, & comedunt, vt cibum ſuauiſſimum, neceſſe eſt igitur, vel hominis, vel brutorum guſtum decipi in eo ſapore iudicando. Ad hanc difficultatem aliqui dixerunt dictum Ariſtotelis intelligendum eſſe de proprio ſenſibili adæquato, hoc eſt de genere,

re, non de ſpeciebus eius, viſus enim nunquã decipitur in iudicando, quòd hic ſit color, ſed decipi poteſt in iudicanda ſpecie coloris, vt in iudicando, quòd ſit viride id, quod eſt flauum, ita guſtus non decipitur in iudicando, quod ſit ſapor, ſed quod ſit hæc, aut illa ſpecies ſaporis. Hanc ſententiam viſus eſt Ariſtoteles ſignificare, quando dixit: *Et non decipitur quod color ſit neque quod ſit ſonus*, quam interpretationẽ Ioannes Gandauenſis tutiſſimam eſſe arbitratur, cum per hanc dictum Ariſtotelis perpetuam habeat veritatem, & nulla indigeat exceptione, vel limitatione. Attamen hæc ſententia ab Ariſtotele aliena eſt, quia hoc modo etiam circa ſenſilia per accidens ſenſus nunquam decipitur, dum illa ſumuntur in genere, nam viſus videns aliquod flauum decipitur, iudicans eſſe mel, at non decipitur iudicans eſſe corpus; ſic igitur in nullo vnquam ſenſibili ſiue per ſe, ſiue per accidens, ſenſum decipi continget, hęc tamen non eſt mens Ariſtotelis, qui hanc putat eſſe propriam conditionem ſenſibilis proprij ad differentiam ſenſibilis communis, & ſenſibilis per accidens. Auerroes putat, tolli omnem difficultatem, ſi dicamus, Ariſtotelẽ ſignificare ſenſum rarò decipi circa proprium ſenſibile, ſæpius verò circa reliqua, ita vt non neget decipi etiam quandoque ſenſum circa ſenſibile proprium. Quæ Auerrois ſententia licet falſa non ſit, videtur tamen inſufficiens, & manca, quia nullam affert rationem, cur ꝓ maiori parte ſenſus non decipiatur circa proprium ſenſibile, & cur aliquando contingat, vt decipiatur, quare non planè tollitur difficultas. Mihi videtur optima eſſe Græcorum ſententia, Themiſtij, Simplicij, Ioannis Grammatici, & Alexandri in primo ſuo libro de Anima, quam alij multi poſtea ſecuti ſunt, quòd hoc Ariſtotelis dictum verum ſit appoſitis quibuſdam conditionibus, quæ ad tres præcipuas rediguntur. Tria enim requiruntur ad omnem ſenſationem producendam ſecundũ Ariſtotelem, obiectum, medium, & organum quę omnia eſſe debent naturaliter conſtituta, & ut natura ea eſſe voluit, ſi ad ſenſationem idonea eſſe debeant; itaque non eſt mirum ſi in ſenſatione quandoque deceptio fiat, quando horum aliquod non ſit naturaliter affectũ. In ipſo quidem obiecto requiritur, vt ſit conuenienter collocatum, & ratione diſtantiæ, & ratione ſitus reſpectu organi, ideo ſi nimis diſtet a ſenſu, poteſt ſenſus in eo iudicando decipi, & putare flauum eſſe, cum ſit rubeum, quod ſi propinquum quidem ſit, ſed non conuenienter ſitum reſpectu oculi, vt ſi retro ſit poſitum, vel non aduerſa facie oppoſitum oculo, vel alio quoque modo non habeat conuenientem ſitum, ſimiliter poteſt in iudicio error contingere. In medio autem requiritur, vt ſit purum, & nullo medio corpore, & nulla qualitate turbatum, cuiuſmodi eſt, quando per nubiloſum aerem aliquem colorem inſpicimus, vel per vitrum coloratum, ſicut in dubitationibus dicebatur. Organum tandem debet eſſe ſanum, & naturaliter affectũ, nam ſi morbo aliquo laboret, & præter naturam ſit affectum, neceſſe eſt prauum iudicium, & deceptionem fieri. His ergo omnibus ſeruatis conditionibus, nulla poteſt ſenſus deceptio fieri in obiecto proprio iudicando, & hoc voluit Ariſtoteles, huius enim ratio eſt: quia agens naturale conuenienter propinquum patienti bene affecto, & ad patiendum apto, nullo intermedio impediente, neceſſe eſt, vt proferat illũ effectum, quem aptum eſt natura producere; atqui coloratum eſt ſuapte natura aptum imprimere in oculum ſpeciem ſui coloris, ideo ſi ſit conuenienter propinquum oculo, & bene locatum reſpectu oculi, & oculus ſit ſanus, & perſpicuum medium ſit purum, & illuminatum, neceſſe eſt impreſſionem in oculo fieri coloris talis, qualis reuera eſt; nulla igitur in iudicando deceptio fieri poteſt. Per hæc patet ſolutio omnium dubiorum prædictorum, nam oculus icterici eſt male affectus, ideo non recte iudicat. Sic febrientium lingua eſt imbuta humore bilioſo amaro, ideo non eſt mirum, ſi dulcia ei videantur amara, cum organũ non ſit ſanum, nec refert an linguam dicamus eſſe organum, an medium, cum ſit medium internum, immo etiamſi externum eſſet, impurum eſſet, ideoque rectum iudicium impediret, ſicuti color tranſiens per vitrum alio colore coloratum, non bene iudicatur, quia medium non eſt purum. Quòd verò de herbis, folijsque arborum dicebatur, quæ homini guſtanti amara, & moleſta ſunt, beſtiis uerò ſuauia, & iucunda, nullius momẽti eſt, aliud enim eſt ſapor dulcis, qui amaro opponitur, aliud eſt guſtus in guſtando delectatio, uel moleſtia, nam illorum foliorum ſapor quiſquis ſit ſiue dulcis, ſiue amarus, idem ſentitur, ac iudicatur & ab homine, & a bruto, ſi enim amarus eſſe ſtatuatur, etiam a bruto iudicatur amarus, ſed eadem amaritudine, quæ moleſta & inſuauis homini eſt, beſtia delectatur, uidemus enim & quandoque hominibus moleſtum eſſe alicuius rei ſaporem dulciſſimum. Maioris momẽti eſſe uidetur aliud dubium de collo palumbę ad ſolem poſito, cum ibi ſeruari uideatur omnes conditiones prædictæ, nam obiectum ſatis eſt propinquum, & conuenienter ſitum, & alia omnia adſunt, quæ prædiximus. Sed videtur omnis erroris cauſa, ſi quis ibi eſt, eſſe radios ſolis illi colori permiſtos, ideo perfecta huius dubij ſolutio ad ſequens caput remittẽda eſt, in quo de colore & de luce plura dicenda ſunt, per quæ omnis hac in re difficultas facile tollitur: nunc ſatis eſt breuiter dicere, colorem omnem prouenire ex commiſtione perſpicui

ſpicui cum opaco,perſpicuum verò eſt de natura lucidi,nam ſi condenſetur fit lucidũ,ideo nullum eſt diſcrimen ratione materiæ inter aſtrum,& alias cæli partes,niſi quòd eadem materia in aſtro denſior eſt, proinde loco perſpicuitatis habet lumen,ſic ignis condenſatus fit lucidus,aqua uerò propter eius craſſitiem, ſi condenſetur,non fit lucida,ſed loco lucis albedinẽ aſſequitur,quæ eſt de natura lucis; Hinc fit,ut duo ſint colorum genera,alij nanque dicuntur colores reales,qui oriuntur ex commiſtione opaci cum perſpicuo,quæ interne in re inſunt,& hi naturalem rerum temperiem inſequuntur,qua durante non immutantur; alij colores dicuntur apparentes,ſeu ſpiritales colores, qui oriuntur ex commiſtione cum aliquo opaco externo,uel cum externo lumine, ideo per fumidum aerem tranſiens coloris ſpecies,quæ eſt color ſpiritalis,non eadem cum illa uidetur, quæ per medium purum defertur quoniam ex ea ſpecie commiſta cum medio opaco,fit alius color apparens.Color igitur realis in collo palumbæ idem ſemper eſt,& omnibus idem videtur, niſi a luce externa uarietur,ſed quando externæ luci commiſcetur,generat colorem apparentem diuerſum a colore reali,quod euenit collo palumbæ, cui admiſti radij ſolis, & refracti, & ad viſum cum reali colore delati,cum quo ſunt commiſti,faciunt aliam ſpeciem coloris, eamque non eandem reſpectu omnium aſpicientium,nam propter varios ſitus,quos habet collum illud ad diuerſos oculos aſpicientes,uariæ etiam fiunt refractiones radiorum unde uarij fiunt apparentes colores. Tunc igitur ſi colorem ſolum realẽ conſideremus,dicemus eius uiſionem,& iudicium impediri a commiſtione externi luminis; ſi vero communiter colorem ſumamus, prout & verum,& apparentem complectitur, dicimus non eundem a pluribus illis hominibus iudicari, quia non idem reuera eſt. Cum enim naturale ſit colori conſtare ex lucido, & opaco,neceſſe eſt vt adiecta lux externa variet coloris ſpeciem ad viſum delatam,& varijs etiam modis variet pro diuerſis palumbæ ſitibus,proinde varijs radiorum refractionibus ad oculos aſpicientium. Sed clarior erit huius dubij ſolutio,cum de colore,& de luce accurratius diſſeruerimus. Ex dictis igitur patet ſenſum non decipi in iudicando proprio obiecto, niſi quid impediat,vel obiectum,vel medium vel organum. His tamen omnibus conditionibus ſeruatis,contingit, vt ſenſus decipiatur in iudicando ſenſili communi, & adhuc magis in iudicando ſenſili per accidens, vt conſideranti patet, magis igitur decipitur ſenſus in iudicandis ſenſilibus per accidens , & ſenſilib. communibus, quam in iudicandis ſenſilibus proprijs, nam in ſenſilibus per accidens,etiam ſeruatis illis omnibus conditionibus, frequenter decipitur ſenſus, vt iudicans eſſe mel,cum ſit bilis; in cõmunibus quoque ſenſilibus quãdoque decipitur iiſdem ſeruatis conditionib. contingit enim , vt rectè colorem iudicantes decipiamur in iudicanda figura,vel in iudicanda quiete, vt quando moueri littus credimus , cum quieſcat, & ſic de reliquis. Optimè igitur locum hunc videtur interpretari Themiſtius dicens, ſenſus in ſenſilibus proprijs minimè omnium decipitur,ideſt rariſſimè, non dicit,nunquam,in communibus autem magis, ſed maximè omnium in ſenſilibus per accidens .

Dubitatur præterea de differentia inter ſenſilia communia, & ſenſilia per accidens,neque eſt leuis dubitatio, eamq; examinat Auerroes hic in Cõmentario ſexageſimoquinto.Quia ſi ea,quæ ab Ariſtotele de ſenſilibus per accidẽs dicta ſunt, conſideremus, videntur etiam illa quæ communia dicuntur, eſſe ſenſilia per accidens; dixit enim,illud eſſe ſenſile per accidens, quod accidit ſenſili ꝓprio,atqui huic accidũt, & motus,& quies, & alia ſenſilia communia, colori etiam accidit moueri,aut quieſcere,hęc igitur omnia ſenſilia ſunt per accidẽs. Neque dici poteſt (inquit Auerroes) hæc dici communia,nec dici per accidens,quòd a pluribus ſeu ſibus ſentiuntur,nam ſubſtantia quoque, & alia per accidens ſenſilia pluribus ſenſibus cognoſcuntur. Auerroes duas affert reſponſiones,quas ambas refutat Sanctus Thomas, aduerſum quem ab Auerroiſtis plura dicuntur, præſertim à Ioanne Gandauenſe hic in quæſtione, & à Genua in ſuis Commentarijs, ſed quia in volumine operum naturalium hac de re fuſius diſputatui , ideo nunc ſatis erit, ſi diſputatione dimiſſa, breuiter exponamus, in quo hæc difficultas ſit conſtituta, & quid ſentiendum arbitremur. Summa totius difficultatis,atque altercationis in hoc eſt conſtituta,an ſenſilia communia moueãt ſenſorium,& propriam ſpeciem imprimant diſtinctam a ſpecie ſenſilis proprij, an nullam propriam ſpeciem producant in medio,aut in organo ſenſus. Sanctus Thomas inquit ſola propria ſenſilia ſpeciem producere in medio,& in organo: Communia verò nullam, & in hoc non differre a ſenſilibus per accidens, differre tamen in alio, quoniam ſenſilia per accidens nullo pacto mutant ſenſum, ſenſilia uerò communia aliquo modo mutant ſenſum. Mutare enim ſenſum eſt duobus modis, aut producendo in ſenſorium ſpeciem ſpiritalem, quod faciunt ſola ſenſilia propria,aut uariando modum ſenſilium propriorum in ſenſorium,quod faciunt ſenſilia communia,nam color alio modo mouet ſenſum,coniunctus huic figuræ, aut huic quantitati,alio, vt coniunctus diuerſæ figuræ, & diuerſæ quantitati, & alio modo, vt cum motu, alio modo vt cum quiete , ideo pro-

pria

pria ſenſilia primariò mouent ſenſum, quia producunt ſpeciem in ſenſorio; communia verò ſecundariò, quia determinant modum illius motionis, qua ſenſorium mouetur à ſenſili proprio, igitur cum modo aliquo ſenſum mutent, dicuntur ſenſilia per ſe, ad differentiam ſenſilium per accidens, quæ nullo modo ſenſum mutant. Hæc eſt Sancti Thomę ſententia quam efficaciſſimè tuetur Petrus Martinez Hiſpanus in ſua quæſtione. Ex altera parte Auerroiſtæ tueri contendunt quòd etiam ſenſilia communia producant ſpeciem ſuam in ſenſorio, & ita per ſe ſentiri dicantur, hanc tuentur Ioannes Gandauenſis, & Genua hic in quæſtione, & eandem videtur ponere, atque declarare Scotus, quarto ſententiarum, diſtinctione duodecima, quæſtione tertia ad ſecundum principale. Sed eadem clariſſimè ponitur, & declaratur à Themiſtio ſecundo de Anima in expoſitione Textus centeſimi trigeſimi tertij, & centeſimitrigeſimiquarti, quam ſententiam ego vt veriorem ſequendam eſſe puto, & cum de hac re plura dici poſſent, nunc paucis agam, & duo conſiderare ſatis habebo, vnum, quod opinio Sancti Thomæ defendi nullo modo poteſt; alterum verò, vt veriorem ſententiam ita declarem, vt eam ab aliorum obiectionibus facilè defendere quiſque poſſit, vberiorem vero diſputationem ad naturalium librorum volumen remittam. Aduerſus Sancti Thomæ ſententiam ſatis ſit in præſentia vnicum argumentū adducere, quod eſt Ioannis Gandauenſis hic in ſua quæſtione. Color cum motu, vel aliquid in oculo imprimit præter illud, quod imprimit color ſine motu, vel nihil aliud, ſed illud idem, quod imprimitur à colore ſine motu; ſi nihil, ergo nullam facit mutationem in ſenſu, cum nihil addat ſupra colorem, motus enim ille nihil eſt, ſi nihil imprimitur præter ſolum colorem; ſi verò aliquid præter colorem imprimitur, id non eſt niſi ſpecies, & ſimulachrū ipſius motus, quoniam organa ſenſuum nil aliud ſunt apta recipere, quàm ſpecies, & imagines rerum materialium ſenſilium, res enim ipſas materiales non recipiunt, ſed ſpecies tantum ſine materia, vt Ariſtoteles dicit in Textu centeſimovigeſimoprimo huius libri, ergo ſenſilia communia imprimunt ſpeciem propriam in ſenſorium, & hæc vna eſt ratio, cur dicantur ſentiri per ſe, vt vox ipſa ſignificat, & vt Scotus conſiderat in loco prædicto, per ſe enim ſentiuntur, quia non per alienam ſpeciem tantum, ſicut ſenſilia per accidens, ſed per propriam, hoc enim negato, non video quomodo dici poſſunt ſentiri per ſe. Quare hac differentia diſtinguuntur ſenſilia communia à ſenſilibus per accidens, quòd ſenſilia per accidens nullam ſui ſpeciem generant cum ſenſorio, communia verò generant. Hoc etiam dicitur ab Ariſtotele in contextu centeſimotrigeſimo tertio huius ſecundi libri, vbi dicit, ſenſilia communia ſentiri motu, ideſt motione facta ab eis in ſenſorium, ergo imprimunt ſpeciem. Sed manifeſtior hæc veritas fiet, ſi modum declaremus, quo ſenſilia communia mutant ſenſum, hoc enim cognito tolletur hac in re omnis difficultas. Res hæc optimè declaratur hic ab Alberto, nec non à Themiſtio in contextu centeſimotrigeſimotertio, & trigeſimoquarto huius ſecundi libri, & à Scoto in loco prædicto, qui dicunt, ſenſilia communia non poſſe mouere ſenſum ſeiuncta à ſenſilibus proprijs, ſed cum illis, & per illa, tanquam per primariò mouentia ſenſum. Magnitudo enim non poteſt mouere oculum & in eo imprimere ſpeciem ſuam, niſi concomitante ſpecie coloris, quæ eſt tanquam pręparatio, vt recipi poſſit in oculo ſpecies magnitudinis, & aliorum ſenſilium propriorum, ideo dicendum eſt, ſenſilia propria eſſe ſenſilia per ſe primò, communia vero per ſe ſecundo quia per ſenſilia propria non quidem per ſpeciem ſenſilis proprij (ſic enim eſſent ſenſilia per accidens) ſed per ſpeciem propriam, quæ tamen non eſt apta mouere ſenſum, niſi ſimul maneat cum ſenſili proprio. Ideo primum, à quo mouetur ſenſus, eſt ſenſile proprium, & ex hoc declaratur natura ſenſorij, non ex ſenſili communi. Quòd enim dicitur recipiens debet carere recepto, verum eſt de primario receptibili, non de ſecundario, vt aliàs diximus in contextu quarto tertij libri, quare oculus ex eo, quòd recipit colores, debet carere colore; non tamen debet carere magnitudine, ex eo quòd debet recipere magnitudinem, quia magnitudo ſecundariò mouet oculum. Res autem clarior fiet, ſi quaſdam aduerſus hæc difficultates ſoluerimus.

Primò obijcit Petrus Martinez in ſua quæſtione. Vel vnica eſt ſpecies ſenſilis proprij, & ſenſilis communis, quæ mouet, vel duæ ſunt; ſi eſt vna figmentum eſt, quomodo enim vna poteſt eſſe ſpecies, & ſenſationes plures? ſi plures, ergo res vna multis viſionibus videretur, & ſenſile commune per ſe ſine proprio poſſet per ſuam ſpeciem mouere ſenſum.

Ad hoc reſpondeo duas eſſe ſpecies, non vnam, & ad argumentum nego vtrunque conſequens, de primo enim dico, non rem vnam eſſe, quæ ſentitur, ſed plures, quarum plures ſpecies recipiuntur, neque inconueniens eſt, quòd idem ſenſorium plures ſimul ſpecies recipiat, ſi ſint ſubordinatæ, & vna recipiatur primariò, aliæ ſecundariò, & per illam; omnes enim ſimul ſpecies recipiuntur, quia fieri non poteſt, vt cum colore non recipiatur in oculo etiam magnitudo,

& figura, & numerus, & motus rei, vel quies; ſed receptæ in oculo hæ ſpecies non ſimul iudicantur, ſed modo una, modo alia. Et hæc diſtinctio eſt fortaſſe opus ſenſus communis, nam ſenſorium recipit totum aggregatum omnium illarum ſpecierum tanquam vnum confuſum, ita tamen, ut ſpecies proprij ſenſilis ſit ratio recipiendi alias, & ſit tanquam primarium mouens, ſine quo aliæ non mouerent. Facta autem receptione virtus propria organi ſentiat totum illud confuſum, ſed ſenſus communis ea diſcernat. Negare enim nõ poſſumus, poſſe ſenſum conſiderare magnitudinem, non conſiderato colore, uel colorem, non conſiderata magnitudine; hoc enim quotidie experimur in inſpectione obiectorum præſentium. At cum in præſentia de motione organi, & de ſpeciei receptione loquamur, ſenſile proprium eſt alijs communibus tanquam dux, primario enim mouet, & communia non mouerent, niſi præcedente illius motione, non quidem ſecundum tempus, ſed ſecundum naturam, nam ſpecies ſenſilis proprij primario mouet, & ſecum fert ſpecies ſenſilium propriorum. Totum igitur confuſum vna viſione videtur vt vnum, ſingulæ verò ſeparatim cognoſcuntur à ſenſu communi, vt plures ſpecies, & pluribus ſenſationibus. De ſecundo autem dico, non ſequi, quòd ſpecies ſenſilis communis poſſit recipi ſeparatim ſine ſpecie proprij, & ratio iam dicta eſt, ſed facta receptione, non nego poſſe ſeparatim iudicari a ſenſu communi. Alia poſſet obiectio fieri. Senſilia communia ſunt quantitates, vel ſaltem cum quantitate ſunt coniuncta; ſenſilia verò propria ſunt qualitates, at quantitas eſt natura prior qualitate, ergo prius natura debent mouere ſenſum communia, quàm propria. Soluit optimè Scotus in loco dicto. Aliud eſt hæc conſiderare vt entia, aliud ut ſenſilia; vt entia concedo, quantitatem poſſe abſtrahi mente a qualitate tanquam priorem illa ſecundum naturam; at quatenus ſunt ſenſilia e contrario ſeſe res habet, nam in mouendo ſenſum priora ſecundum naturam sũt ſenſilia propria, & communia non mouerent ſola ſine proprijs. Per hæc autem ſoluitur etiam aliud dubium, quod ab initio tactũ fuit: nam ſi illud omne eſt iudicandum ſenſile per accidens, quod accidit ſenſili proprio, etiam illa, quæ communia dicuntur, erunt ſenſilia per accidens, nam ſicuti colori accidit ſubiecta ſubſtantia, ita illi accidit quantitas, ergo non minus quantitas, quam ſubſtantia dici debet ſenſile per accidens. Ad hoc dico, quod aliud eſt hæc conſiderare vt entia, aliud verò ut ſenſilia; nam ſi conſiderentur ut entia, ſubſtantia ſaltem uniuersè ſumpta non accidit qualitati, ſed eſt ei penitus neceſſaria; at ſi ut ſenſilia conſiderentur, ſubſtantia eſt accidens ſenſili proprio, quia nullam propriam ſpeciem producit in ſenſorio, quo fit vt ſi per poſſibile, vel impoſſibile color exiſteret ſine ſubſtantia, non minus ſenſum moueret, quàm inhęrens ſubſtantiæ; at ſenſilia communia è contrario ſeſe habent, nam licet dici poſſint accidere ſenſilibus proprijs, quatenus entia ſunt, tamen non accidunt ſenſilibus proprijs, quatenus ſenſilia ſunt, immo neceſſaria ſunt, quia etiam ſi ſtatueretur color ſine ſubſtantia, non poſſet tamen mouere oculum niſi ſub ratione alicuius magnitudinis, & alicuius figuræ, & ſub ratione unius vel plurium, & ſub ratione uel moti, uel quieſcentis. Cauſa huius neceſſitatis eſt neceſſaria horum concomitantia, quia neceſſario cum ſpecie ſenſilis proprij eſt ſpecies ſenſilis communis, quæ ſimul cum illa ad ſenſum fertur, dummodo ſit eiuſmodi, ut ſentiri poſſit ab illo ſenſu. Sed ex hoc rurſus dubium oritur. Sic enim nulla videtur eſſe differentia ratione principalitatis inter ſenſilia propria, & ſenſilia communia, ſiquidem neque illa ſentiri poſſunt ſine his, neque hæc ſine illis, quare utraque ſunt alteris neceſſaria, nec illa magis, quàm hæc dici poſſunt per ſe primò ſenſilia eſſe. Ad hoc ego dicendum puto, poſſe dupliciter aliquid alicui eſſe neceſſarium, aut enim ut cauſa ad illius conſtitutionem neceſſaria, vel vt effectus illud neceſſario conſequens; primo modo eſt homini neceſſarium animal, ſecundo autem modo riſibile; illud enim a priori, hoc a poſteriori, ſenſilia igitur communia, & propria ſi conſiderentur abſolutè vt entia, communia natura præcedunt, quia quantitas eſt natura prior qualitate, quod ſi neutra ſine altera eſt, dicetur quantitas neceſſaria qualitati a priori, qualitas verò quantitati a poſteriori; at quatenus ſunt ſenſilia, è contrario res ſe habet; nam ſenſilia propria ſunt neceſſaria communibus a priori, quia ſunt cauſa, vt illa ſentiantur, quia primo mouent ſenſum; communia vero ſunt proprijs neceſſaria a poſteriori, & vt effectus conſequens neceſſario, propria enim non poſſunt mouere, quin ſecum ferant etiam ſpecies ſenſilium communium, ſicut ante dicebamus. Hoc voluit ſignificare Auerroes, quando dixit, ſenſilia communia non accidere ſenſilibus proprijs, ſed eſſe eis neceſſaria ad differentiam ſenſilium per accidens, quæ ſenſilibus proprijs ut ſenſilibus, & motiuis ſenſuum neutro modo ſunt neceſſaria, vt iam declarauimus.

Cæterum hoc conſtituto, quòd ſenſilia communia dicantur ea ratione ſenſilia per ſe, quia imprimunt ſpeciem ſuam in ſenſorium,

alia

alia oritur difficultas de numero, & de quiete, quomodo poſſint eſſe ſenſilia communia. Numerus (vt ait Ariſtoteles in contextu centeſimo trigeſimotertio huius libri.) ſentitur negatione continui, non igitur per propriam ſpeciem, ſed potius per ſpeciem continui negatam, negatio enim nullam ſui ſpeciem imprimere poteſt, cum ſit nihil.

Dubitatur præterea de vnitate, quæ ſimiliter ſentitur vt numerus; vnitas aūt non eſt numerus, ſub numero igitur non comprehenditur; & ita ſex ſunt ſenſilia communia, non quinque. Auget difficultatem Ariſtoteles in memorato textu centeſimo trigeſimo tertio, vbi ſex ponit ſenſilia communia, dicens, motus, quietis, figuræ, magnitudinis, numeri, vnitatis.

Quies verò eſt priuatio motus, vt dicitur in quinto Phyſicorum, at priuatio nihil eſt, quare non eſt actiua, nec productiua alicuius ſpeciei, quomodo ergo eſt ſenſibilis per ſe? & confirmatur teſtimonio Ariſtotelis in dicto textu centeſimo trigeſimotertio, vbi dicit, quieſcēs ſentiri, propterea quòd non mouetur, per ſpeciem igitur motus ſentitur quies, non per ſpeciem propriam. De his ergo duobus dubium eſt, quomodo ſint ſenſilia per ſe, cum de tribus reliquis res manifeſta ſit, nam & magnitudo, & figura, & motus imprimunt ſpecies ſuas in ſenſoria, & ita dicuntur ſentiri per ſe.

De his omnibus multa dicuntur ab aliis, & præſertim a Buccaferreo in ſuis prolixis diſputationibus, quæ a me non referentur, dicam ergo de ſingulis quid ſentiam. Primum quidem de numero, quando Ariſtoteles dicit, numerum ſentiri negatione continui, non credo ipſum intelligere, quòd ſentiatur per continuum tanquam priuatio eius, ſed potius per ſuam propriam conditionem poſitiuam. Cum enim numerus ſit natura prior quanto continuo, & conſtituatur eius natura per partium diſiunctionem, neceſſe eſt, vt dicat quoddam poſitiuum, licet etiam declaretur per relationem ad continuum, quatenus alterius conditio dicit negationem conditionis alterius. Credo igitur, Ariſtotelem non hoc dicere per relationem ad continuum, ſed ſumere negationē continui, prout dicitur quid abſolutum, & poſitiuum, quæ eſt propria conditio poſitiua quanti diſcreti. Hoc confirmatur, quia ſi ſumatur continuum pro magnitudine, quæ eſt vnum ex ſenſilibus communibus, hæc non ſentitur omnibus ſenſibus, ſed ſolis duobus tactu, & viſu, numerus tamen omnibus, nam ſentimus etiam olfactu duos eſſe odores, ergo dictum Ariſtotelis non eſt verū in alijs ſenſibus, quibus non cognoſcitur magnitudo, in iis enim locum habet cognitio numeri, ea tamen non fit per negationem continui, quia ibi continuum non cognoſcitur. Neceſſe eſt ergo, vt per negationem continui intelligamus diſiunctionem quarumcunque rerum, ſiue magnitudinum, ſiue etiā qualitatum, quam poſſumus etiam appellare diſtinctionem unitatum, reuera enim nil aliud eſt ſentire numerum, quàm ſentire diſtinctionem unitatum, & hanc puto ſignificari ab Ariſtotele per negationem continui. Confirmatur etiam per alia ſequentia Ariſtotelis verba in eodem loco, inquit enim: *Numerus verò & negatione continui, & proprijs*, diſtinctionem.n. hanc unitatum non poſſumus ſentire, niſi ſuppoſita motione ſenſilis proprij, ternarium enim numerum non poſſumus ſenſu apprehendere, niſi quia apprehendamus tres colores, vel tres ſonos, uel tres odores, & ſic de reliquis; ſignificat ergo Ariſtoteles numerum ſentiri per diſtinctionem unitatum propriorum ſenſilium, quæ non ſemper ſunt magnitudines, quia non omnibus ſenſibus cognoſcitur magnitudo, nempe propriè accepta magnitudo, quæ eſt quantitas continua, hanc enim ſolam ponit Ariſtoteles inter ſenſilia communia, nō magnitudinem ſoni, vel odoris, quæ dicitur æquiuocè magnitudo, & nil aliud ſignificat, quā intenſionem odoris, & uelocitatem motus, qui ſonus dicitur. Fortaſſe autem Ariſtoteles reſpexit tactum, & uiſum, quibus maximè cognoſcimus numerum per diſiunctionem magnitudinum, quę ijs duobus ſenſibus ſentiuntur. Sed per hoc voluit intelligi ſimilem conditionem in alijs ſenſilibus proprijs, quæ alijs ſenſibus ſentiuntur. Hac igitur ratione ſentitur numerus per propriam conditionem poſitiuam, cuius imprimitur ſpecies in ſenſorio cum ſpecie ſenſilis proprij.

De vnitate autem ſunt, qui dicunt, eam non eſſe ſextum ſenſile commune, ſed reduci ad magnitudinem, nam dicit indiuiſionem, quæ eſt ratio continuitatis. Quæ ſententia mihi nō probatur, quia etiam hoc conceſſo, differunt etiam ratione ut ſenſibilia. Aliud enim eſt cognoſcere ut magnitudinem, aliud eſt cognoſcere ut unum, quia unum præter indiuiſionem in ſe, dicit etiam diuiſionem ab alijs: attamen Ariſtoteles reuera non intelligit in dicto loco illud unum, quod cum ente reciprocatur, ſed illud, quod eſt principium numeri, cum dicat continuato ſermone *& numeri vnius*. Quare melius eſt, ut cum alijs dicamus, Ariſtotelem ibi nominare unum, non ut ſextum ſenſile, ſed ad declarādum, quomodo ſentiatur numerus, ideoque in ſexageſimoquarto complexum eſſe vnitatem ſub numero, reuera enim ad numerum redigitur, quia licet non ſit numerus, eſt tamen idem ſenſationis modus vnitatis, ac numeri, & hāc uoluit ſignificare Ariſtoteles in illo centeſimo

ſimo trigeſimo tertio, qui nominauit unum, vt denotaret modum ſentiendi numerum. Cognoſcere enim numerum eſt cognoſcere vnitates diſtinctas, eadem enim eſt cognitio vnitatis, & vnitatum. Quare in hoc approbo opinionem Genuæ, licet non in eo, quòd dicit, numerum cognoſci per priuationem continuitatis, & ita ad modũ priuationis, qua de re antea diximus. Poſſumus etiam aduerſus dicẽtes, vnitatem redigi ad magnitudinem, vti eodem argumento, quod de numero diximus, quo etiam oſtenditur vnitatem vt ſenſibilem redigi potius ad numerum. Poteſt enim ſentiri vnitas omnibus ſenſibus, magnitudo autem non omnibus, ergo ſine magnitudine, cognoſcitur numerus, & vnitas, non igitur ad magnitudinem redigitur vnitas, ſed potius ad numerum; & quamuis vnitas non ſit numerus, tamen, vt reſpicit ſenſum, non differt a numero, idem enim eſt ſenſationis modus, quo ſentitur vnitas, & quo ſentitur numerus.

Quod verò ad quietem attinet, ſciendum eſt Ariſtotelem in omnium ſenſuum conſideratione dixiſſe, ſingulum cognoſcere obiectũ proprium, & eius priuationem, & quamuis Auerroes in Commentario centeſimo uigeſimo dixerit, obiectum proprium ſentiri per ſe, priuationem verò per accidens, nuſquam tamen inuenimus Ariſtotelem dixiſſe priuationem proprij obiecti ſentiri per accidens, neque ei competit deſcriptio ſenſilis per accidẽs ab Ariſtotele tradita in contextu ſexageſimo quinto. Hæc enim non accidit ſenſili per ſe, quatenus ſenſile eſt, cum non ſit coniuncta cũ illo, accidere enim alicui non dicitur niſi id, quod ſit coniunctum cum illo, neque etiam in omnibus ſenſibus hanc conſideraſſet, ſi eſſet ſenſile per accidens, eorum enim, quæ ſunt per accidẽs, nulla ratio habenda eſt, cum præſertim priuatio proprij obiecti a nullo alio ſenſu cognoſcatur, niſi ab illo ſolo, cuius illud eſt proprium obiectum.. Quare per ſe videtur cuilibet ſenſui competere, vt ſit aptus ſentire proprium obiectum, & priuationem eius. Hoc igitur, quomodo eſſe poſſit conſiderandum eſt, cum priuatio nihil ſit, proinde non poſſit dici motiua, nec productiua ſpeciei in ſenſorio, nihili enim nulla eſt ſpecies, & nulla actio. Marcus Antonius Genua dicit, priuationem ſentiri, & per ſe, & per accidens, per ſe quidem ratione potentiæ ſenſitiuæ, quæ per ſe apta eſt ſentire, & obiectum, & priuationẽ; per accidens vero ratione ipſius obiecti, quia cum ſit nihil, per ſe non eſt apta ſentiri. Hoc tamen videtur non tollere difficultatem, quoniam relatiuorum eadem debet eſſe conditio, vt ſi quid eſt per ſe ſenſile, ſenſus etiam per ſe illud ſentiat, ſi quis igitur conſideret, eandem inueniet vtriuſque rationem, nam aliquid per ſe ſentiri nil aliud eſt, quàm producere ſpeciem ſuam in ſenſorio, & ſenſum per ſe ſentire aliquid, eſt recipere ſpeciem eius. Ego igitur melius eſſe puto, ſi dicamus, priuationem nihil eſſe, niſi prout reducitur ad habitum, ideo in ipſo habitu conſiderata priuatio aliquid eſt, quia habitus eſt aliquid, ſicut igitur habitus p ſe ſentitur, ita eius priuatio quatenus ipſum reſpicit, & eius priuatio eſt, p ſe ſentiri dicitur. Per hoc autem nil aliud ſignificare volumus, quàm non ſentiri habitum, nõ enim priuationi attribuimus ſenſationem poſitiuam, vt aliis, quæ ſentiuntur per accidens, vel quomodocũque per aliud, ſed priuatiuam, ita vt quando dicimus, priuationem ſoni ſentiri ab auditu, nil aliud denotemus, quàm nullum ſonum audiri, immo nihil penitus audiri, quia niſi propriũ ſenſile ſentiatur, nullum aliud ſentiri poteſt. Quoniam igitur per ſe competit ſono, vt ſi ſit, audiatur, ſi verò non ſit, nihil penitus audiatur per ſe etiam competit potentiæ auditiuæ, & vt ſonum ſentiat; & vt non exiſtente ſono nihil ſentiat. Senſatio igitur priuationis non eſt ſumenda vt ſenſatio poſitiua, ſed potius vt priuatiua, quando enim nihil mouet ſenſum, tunc nihil ſentitur, & illud dicitur ſentire priuationem proprij obiecti. Hoc idem de ſenſilibus communibus dicendum eſt, quies enim eſt priuatio motus, & ſentitur, quando ſentitur obiectum proprium ſine motu, & dicitur p ſe ſentiri ratione motus, ſicuti quælibet priuatio ratione oppoſiti habitus, vt dictum eſt, ita ut quando habitus non ſentitur, illud ſit ſentire priuationem. Sed illud animaduertendum eſt, quòd in ſenſilibus propriis priuatio non facit numerum, non enim dicimus, duo eſſe obiecta propria auditus, ſonum, & priuationem ſoni, ſed ſonum tantummodo, nam eius priuatio nullo modo ſentitur, niſi per ſenſationẽ merè priuatiuam, videlicet quando nihil ſentitur, ideo reducitur ad ſonum, & ſub illo continetur; at in ſenſilibus communibus priuatio facit numerum, & eſt quies quintum ſenſile commune, quia eius ſenſatio non eſt penitus priuatiua, ſed continetur ſub ſenſatione poſitiua obiecti proprij, ſine hoc enim non ſentitur quies, per viſum enim ſentitur, & motus, & quies per ſenſationem coloris, non alio modo. Itaque ſi quies, quæ eſt priuatio ad nullum aliud ſenſile reduceretur, quàm ad motum, non augeret numerum ſenſilium, ſed vnus eſſe diceretur ſenſilis motus, ſi quidem nihil ſentire, diceretur ſentire quietem, ſed cum reducatur ad ſenſile aliquod proprium, quod poſitiuè ſentiatur, ideo ratione illius eſt quintum ſenſile diſtinctum à motu, & eſt ſenſile per ſe ratione oppoſiti motus, quod ſpeciei eſt productiuum priuatiuè. Quoniam enim viſus videt colorẽ ſine motu,

dicitur

dicitur videre quietem. Hoc modo ego puto intelligendum, quod quies eſt ſenſile per ſe; qui autem plures hac de re ſententias videre cupit, eas legat apud Ioannem Gandauẽſem, & Buccaferrum, & Genuam in ſuis quæſtionibus, mihi enim nulla eorum ſatisfacere potuit, ideo hanc ipſe excogitare coactus ſum. Credo etiam defendi poſſe dictum Auerrois in Commentario centeſimo vigeſimo huius libri, quando inquit, priuationem proprij obiecti ſentiri per accidens. Non poteſt enim intelligere, quòd ſit tale ſenſile per accidens quale in contextu ſexageſimo quinto ab Ariſtotele declaratum fuit, quod cum ſit aliquid, non producit ſpeciem propriam, ſed ſentitur per alienam; ſed intelligit ſenſile per accidens, quatenus ſecundum ſe non producit ſpeciem, licet ſentiatur per ſe ratione oppoſiti habitus, qui producit ſpeciem, quatenus ad ipſum reducitur, & ratione illius dicitur producere ſpeciem, nempe priuatiuè, quãdo enim nulla imprimitur ſpecies obiecti proprij, tunc dicitur ſentiri priuatio.

TEXTVS LXVI.

Cuius quidem eſt viſus, hoc eſt viſibile. Viſibile autem eſt, & color, & quod oratione quidem eſt dicere, innominatum autem exiſtit, manifeſtum autem erit procedentibus maximè. Viſibile enim eſt color, hic autem eſt id, quod in eo, quod ſecundum ſe viſibile eſt: ſecundum ſe autem, non ratione, ſed quoniam in ſeipſo habet cauſam, vt ſit viſibile.

AD ſingulorum ſenſuum conſiderationem accedens Ariſtoteles incipit a viſu, & huius ordinis ratio iam fuit a nobis declarata in primo libro de Methodis, non enim cõmunẽ illam plurium ſententiam approbamus, quòd Ariſtoteles a perfectioribus ordiri ſtatuerit, ſiquidem non vbique incipit a nobilioribus, ſed ubique tamen a notioribus, ideſt ab ijs, quorum cognitio ad aliorum notitiam acquirendam ſit nobis profutura. Videtur autem hic Simplicius veram huius ordinis rationem leuiter tetigiſſe tanquam ab ipſa rei veritate coactus. Inquit, Ariſtotelem antepoſuiſſe viſum vt omnium ſenſuum euidentiſſimum, & nobiliſſimum, attamen et quænam hæc euidentia ſit, non declarat, & veram hanc rationem cum altera non vera commiſcet, nempe, cum nobilitate, in qua etiam ſola declaranda tempus terit. Rectius tangit veram huius ordinis rationem Ioannes Grammaticus, in calce huius capitis, ideo ibi eius ſententiam conſiderabimus. Nos igitur dicimus nullam a nobilitate rationem hic ſumi, ſed a ſola doctrinæ facilitate, quam Ariſtoteles hic ſolam reſpexit, quia vbi hæc ratio adeſt, ibi non eſt nobilitas vel ignobilitas attendenda. Quomodo autẽ ratione facilioris doctrinæ a uiſu auſpicandum fuerit, breuiter declaro. Propoſuit ſibi Ariſtoteles in his libris naturam animæ declarare, & quia conſiderat animam ut principium, & nomen principij eſt reſpectiuum, habet enim relationem ad effectus, ideo non aliter declarat in his libris naturam animæ, quàm per reſpectum ad eius effectus, qui duplices ſunt, eſt enim tum ipſius animati corporis principium formale, tum operationum, vt efficiens. In prima igitur huius ſecundi libri parte declarauit Ariſtoteles communiter naturam animæ per priorem reſpectum, ipſa enim definiuit per corpus ipſum uiuens, cuius eſt forma, & prius quidem confuſius per uiuens communiter acceptum, deinde diſtinctius per idem diſtinctum in omnia ſua analogata. Reſtabat declaranda animæ natura etiam per alterum reſpectum, qui eſt ad ſuas operationes, quod Ariſtoteles faciendum propoſuit in contextu trigeſimotertio, dum agendum propoſuit de ſingulis animæ partibus ſeparatim. De priore nanque reſpectu ad amplius de ſingulis dicendum manebat, præter illud, quod iam communiter de omni anima dictum erat; de altero autem poſteriore nulla communes tractatio fieri poterat, quia diſtinctæ partes animæ uariis modis reſpiciunt ſuas operationes, de hoc igitur non agit niſi ſeparatim ſingulas animæ partes conſiderando. Poſtquam igitur ſatis egit de parte vegetali, tranſiuit ad partem ſenſitiuam, & ante omnia communiter de omni ſenſu docuit, quòd ſuam edit operationem patiendo ab obiecto ſenſili; & quia cenſuit, ſenſum non pati immediatè ab obiecto, ſed per medium aliquod deferẽs ſpeciem ad ſenſoriũ, talẽ autem medium non in omnibus ſenſibus eſt manifeſtum, quia in tactu, & in guſtu videtur ſenſus immediatè pati ab obiectis abſque ullo interpoſito medio, ideo incępit ab alijs ſenſibus, in quibus medium manifeſtius eſt ut hoc cognito, idem facilius intelligatur in

in guſtu, & tactu; manifeſtiſſimum autem eſt medium in ſenſu viſus, vt Ariſtoteles ipſe aſſeret in calce capitis huius, ideo primo loco de viſu agere conſtituit. Hæc eſt ratio, cur Ariſtoteles in hoc capite plurimum ſermonem de medio faciat: quamuis enim ad operationem ſenſus hæc tria concurrant, obiectum, medium, & organũ, obiectum enim primò agit in medium, deinde per illud agit in organum, tamẽ hic Ariſtoteles de obiecto pauca, de organo nihil, de medio plurima dicturus eſt, non enim eius ſcopus hic eſt docere operationes ſenſuũ, hoc enim facit in libro de ſenſu, & ſenſilibus neque declarare naturas organorum, quia hoc faciet tum in dicto libro, tum in aliis libris de animalibus; ſed ſcopus eſt ſolum declarare naturam ſingularum partium, & facultates ſingulas animæ per reſpectum ad operationem. Eatenus igitur de operationibus, & de tribus prædictis hic aget, quatenus ad naturam animæ cognoſcendam conferant; cætera verò, quæ hic non tanget, ad alios libros conſiderandа remittet. Hæc igitur ratio eſt diſcriminis, quod in his ſẽſibus notare poſſumus. De obiecto enim fuſius in uno aget, quàm in alio; & de organo magis in vno, quàm in alio, prout requiret declaratio ipſius facultatis reſpectu operationis, & prout hæc magis, vel minus nobis euidentia proponuntur; de organo enim viſus Ariſtoteles hic nihil dicturus eſt, quia eſt ita manifeſtum, vt ſatis ad propoſitum conferat illa cognitio, quam iã habemus, alibi enim exactius oculi natura declarabitur, vbi perfecta operationis notitia tradenda erit, hic enim ſatis eſt cognoſcere oculum eſſe viſus inſtrumentum in quo ineſt potentia viſiua, quæ receptos in eo colores iudicat. De organo autem auditus plura dicet, quia occultius eſt, quemadmodum etiam de ſono obiecto auditus plura dicet, quàm hic de colore, cuius rationem in ſequenti capite conſiderabimus. Color enim ſatis notus eſt, & eius actio in oculum, ideo pauca hic de colore dicit Ariſtoteles plurima vero de medio, & eius conditionibus, quia neceſſarium erat ſtabilire in primis hoc fundamentum, quod operatio ſenſus fit per medium deferens ſpeciem obiecti ad ſenſum. In hoc igitur textu ſexageſimoſexto, & ſexageſimo ſeptimo ſequente agit Ariſtoteles de obiecto viſus iuxta normam a ſe præſcriptam in trigeſimotertio; in tota vero reliqua parte loquetur de medio. In hoc quidem textu docet, quidnam ſit obiectum viſus, idque ſupponit potius, quã demonſtrat; deinde in ſequente contextu dicet etiam breuiter, quid ſit color. Quodnam autem ſit obiectum viſus, hic declarat miro artificio, & breuitate, non ſolum enim docet eſſe colorem, ſed etiam docet, quomodo acceptus color, & quis, ideſt cuius rei color ſtatuatur eſſe obiectum viſus. Primus autem verbis connectit partem hanc cũ verbis proximè p̄cedentibus. Cũ enim poſtremò dixiſſet, ſenſilia propria propriè dici ſenſilia, & ad eam ſingulos ſenſus habere eſſentialem reſpectum, nunc ſtatim aggrediens ſermonem de proprio obiecto viſus inquit, *Cuius quidem eſt viſus, illud eſt viſibile*, ideſt illud proprium obiectum, ad quod refertur ipſa viſus natura, eſt id, quod propriè viſibile dicitur, ſtatim quidnam ſit, declarat, dicens eſſe duplex nempe, & colorẽ, & quoddam aliud innominatum, de quo poſtea in contextu ſeptuageſimoſecundo loquetur; quod communiter complectitur illa omnia lucentia, quæ noctu in tenebris cernuntur, cuiuſmodi ſunt oculi quorundam animalium, ut Catorum, Leonum, Pardorũ, & ſquamæ aliquorum piſcium, & aliquod cornu, & quercus putreſcens, & parua illa animalia volantia, quæ dicuntur noctilucæ, & alia eiuſmodi. Hæc, inquit Ariſtoteles, poſſe quidem oratione ſignicari, vt dicendo, illa omnia, quę noctu cernuntur in tenebris ſplendentia, nullum tamen habere commune nomen impoſitum, quo nominentur, de quibus mox in textu ſeptuageſimoſecundo loquemur, cum ipſe quoque Ariſtoteles dicat, ſe de his dicturum poſterius. Sic ergo Ariſtoteles ruditer, & pingui Minerua nobis expoſuit, quidnam ſit propriũ obiectum viſus; eſt enim & color, & illud cõmune innominatum, quod complectitur illa omnia, quæ noctu cernuntur in tenebris, patet enim hæc omnia eſſe viſibilia. Sed difficultatem maximam faciunt ſequentia verba illa: *viſibile enim eſt color*, in quibus non bene exprimitur vis Græcorum verborum, quæ ſunt hęc τὸ γὰρ ὁρατὸν, ὃ λέγομεν, ἐςὶ χρῶμα, cum enim cum articulo dicat τὸ γὰρ ὁρατὸν, facit viſibile eſſe ſubiectum, colorem autem prædicatum, & quia articulus ſubiecto appoſitus facit propoſitionem uniuerſalem, ideo perinde eſt, ac ſi dicat, omne enim uiſibile eſt color. Hæc igitur verba pugnant manifeſte cum præcedẽtibus, prius enim dixerat viſibile eſſe tum colorem, tum illud innominatum commune omnibus lucentibus noctu; nunc autem dicit omne viſibile eſſe colorem, quæ eſt contradictio manifeſta, quia ſic dicit ſolum colorem eſſe viſibilem, & prius alia quoque præter colorem dixerat eſſe viſibilia. Difficultas hæc a ſolo Simplicio, qui Græcorum verborum vim cognouit, fuit animaduerſa, cæteri namque exiſtimantes Ariſtotelem nũc dimiſſis illis noctu lucentibus accipere ſolum colorem conſiderandum, ſicco admodum pede verba hæc pertranſeuntes nil aliud dixerunt, niſi Ariſtotelem hic dicere colorem eſſe viſibilem, nec conſiderarunt colorem in hac propoſitione non eſſe ſubiectum, ſed prædicatum diſſubiectum autem viſibile. Neque reſpexerunt dictionem illam, *Enim*, redditiuam

cauſam

cauſam, vel declaratiuam præcedentium, quæ ſignificare videtur, non excludi penitus ab Ariſtotele illa noctu lucentia, quę proximè dixerat eſſe viſibilia. Simplicius vero cognoſcēs viſibile hic eſſe ſubiectum, & ex articulo fieri propoſitionem vniuerſalem, ideo vt contradictionem euitaret dixit Ariſtotelem dixiſſe τὸ ὁρατὸν, ἀντὶ τοῦ τὶ ὁρατὸν, & ita propoſitionem eſſe particularem, aliquod viſibile eſt color; quæ expoſitio nullo modo accipienda videtur, cū enim τὸ & τὶ ratione quantitatis propoſitionis habeant oppoſitas ſignificationes, & illud ſignificet omne, hoc autem, aliquod, nō eſt Ariſtoteli attribuenda hæc abſurda locutio vt ſumat omne pro aliquo. Ego igitur hac in re ſententiam meam proferam, & dicam quid poſt longam conſiderationem potuerim ad hanc difficultatem tollendam excogitare. Credo, Ariſtotelem vidiſſe aliam non leuem exorientem dubitationem, quæ nos trahere in errorem poterat, cum enim duplex viſus ſit ſtatuere obiectum viſus, inde colligi poterat, viſum non eſſe vnum ſenſum, ſed duos, ſiquidem ex vnitate obiecti adæquati iudicatur vnitas cuiuſque ſenſus, patet autem hoc in ſequenti capite de tactu, in cuius initio dubitabit Ariſtoteles, an tactus ſit vnus ſenſus, an plures, cū eius obiectum non ſit vnum, plures enim ſunt tactiles contrarietates, quæ ad aliquam vnam redigi omnes non poſſunt, nempe calidum, & frigidum; humidum, & ſiccum; durum & molle, & aliæ id genus. In talem igitur de viſu quoque ſuſpitionem ſi incidiſſemus totam hanc Ariſtotelis de viſu tractationem ruere vel ſaltem maximè perturbari oportebat, ſeorſum enim agendum eſſe videbatur de uiſione coloris, & de viſione illorum, quæ in tenebris lucent, quippe cum alio modo hæc, alio color videri crederētur, niſi hæc omnia ad vnius obiecti naturam redigerentur; Videns ergo Ariſtoteles, ſe duo obiecta viſus ſtatuere viſum eſſe, dum pingui Minerua expoſuit, quæ nam ſint viſibilia, nunc ea omnia ad vnitatem obiecti redigere vult, vt vna, & eadem contemplatione de vniuerſo obiecto viſus, & de ipſo viſu vniuerſè tanquam de ſenſu vno dictum eſſe intelligatur. Sciendū igitur eſt, quòd duo quidem videntur eſſe viſibilia, color, & lux, attamen ſi illud viſibile appellemus, quod viſum terminat, & quod à viſu iudicatur, omne viſibile eſt color, quia etiam lux videtur ſub ratione coloris, & ita adæquatum obiectum viſus eſt color. Sed videtur duplex eſſe color, vnus, qui rutilus eſt, & illuminat alia, alius, qui non ſplendet, quare lux eſt color ſplendens, & cum duo hæc habeat coniuncta, colorem, & ſplendorem, terminat viſionem primò quatenus color, non quatenus lux, omnia enim lucida videntur, vt colorata: nam videtur ſolis corpus, vt album, & alia quę minus lucent, videntur vt alijs coloribus colorata, vt croceo, vel rubeo, vel aliquo alio, prout plus, vel minus lucent, ſtellæ nanque videntur crocei coloris, turbo accenſus videtur rubeus, flamma vero, prout magis, vel minus lucida eſt, modo alba apparet, modo rubea, modo etiam punicea, & oculi animalium lucentes noctu apparent crocei. Sed aliquis diceret, quomodo igitur dici ſolet, lucem eſſe primum viſibile, & per eam videri colorem? ad hoc dico duplex eſſe viſibile, vnū vt quod, alterum vt quo; viſibile vt quod, eſt ſolus color, quicquid enim viſus uidet, ſeu quicquid terminat viſionem, eſt color, nec lux dicitur videri, vt quod, niſi quatenus eſt color quidam; lux verò eſt viſibilis vt quo. quia eſt ratio viſibilitatis ipſi colori, quia ſine luce color non videretur. Ideo notandum eſt, duo eſſe in luce, vnum ipſe color lucis, qui viſionem terminat: alterū ille ſplendor, qui illuminat alia; ratione primi lux eſt viſibilis vt quod, quia ſic eſt color quidam, ratione autem ſecundi non eſt viſibilis vt quod, ſed vt quo, quia eſt ratio viſibilitatis. Quando igitur dicitur, lucem eſſe primum viſibile, hoc poteſt habere duos ſenſus, qui ambo veri ſunt, vnus eſt, vt dicatur primū viſibile, ideſt ratio viſibilitatis omnibus viſibilibus, qa ſine ipſa nihil eſt viſibile: alter ſenſus eſt vt nomine lucis intelligamus totū illud aggregatum coloris, & ſplendoris. Cum enim omnis color videatur meritò luminis, hoc tamen intereſt, quòd aliquis videtur lumine proprio, vt lux quatenus eſt color quidam: aliquis verò lumine alieno, hoc igitur modo ſola lux eſt per ſe viſibilis, quatenus per ſe dicit idem, quod non per aliud, quia non eget lux lumine alieno, vt videatur; color verò non lucens non videtur per ſe, ſed eget alieno lumine, quod à lucido corpore proueniat, ſic ergo lux eſt primum viſibile, quia viſibilis eſt per ſe hoc eſt ſine ope externi luminis, & eſt cauſa alijs vt ſint viſibilia, quia colores non lucentes facit eſſe viſibiles, dum eos illuminat, omnis tamen color eſt alia ratione per ſe viſibilis, quatenus per ſe viſibile ſignificat id, quod per propriam ſpeciem mouet ſenſum, ſiue id ſit cum auxilio, ſiue ſine auxilio alterius. Ex his patet, vera hæc vtraque eſſe, lux eſt viſibilis ſub ratione coloris, & color eſt viſibilis ratione lucis; dum enim loquimur de illo, ad quod dirigitur potentia viſiua tanquam ad obiectum proprium, & ſibi adæquatum, & proportionatum, & cognoſcendum vt quod, hoc non eſt niſi color, ſub quo continetur etiam color lucis; quatenus verò nomine lucis ſignificamus quid diſtinctum à colore, id non eſt viſibile niſi vt quo, ſplendor enim colori adiectus ratio eſt viſibilitatis, & ſic lux eſt viſibilis vt quod, quatenus eſt color quidam, & color eſt viſibilis lumine vt quo, ſed hæc poſtea à nobis diligentius conſiderabuntur. Sic igitur manifeſta viderur

horum

horum verborum interpretatio, cum enim dixiſſet Ariſtoteles, viſibile eſſe tum colorem, tum illud commune inanimatum, reducit hoc quoque ad colorem, & rationem reddit, cur ſit viſibile, nam ratio eſt, quoniam omne id, quod vocamus viſibile, eſt color, quare etiã illa lucentia videntur ſub ratione coloris. Quomodo autem hoc ſit, non declarat, quia ſatis eſt omnia viſibilia reduxiſſe ad vnum genus obiectum, quod eſt quidem diſtinguendum in varias ſpecies, ſed ea diſtincta conſideratio ad alium locum pertinet, vt ipſe Ariſtoteles poſtea in Textu ſeptuageſimoſecundo dicturus eſt. Hic ſufficit intelligere, quòd color communiter acceptus, vt prædicta omnia complectitur, eſt adæquatum obiectum facultatis viſiuæ. Deinde verò quando dicit: *Hic autem eſt id, quod in eo, quod ſecundum ſe viſibile eſt*, declarat quiſnam color ſit obiectum viſus, & verba hęc difficultate non carent. Aliqui hæc verba traxerunt ad lumen, vt ſenſus eſſet, hic autem color eſt id quod eſt in lumine, quod quidem eſt per ſe viſibile, cum color ſit viſibilis per illud; & huius interpretationis videtur author fuiſſe Aegidius; eam tamen verba Ariſtotelis, ſi bene perpendantur, non recipiunt, nam Gręca verba ſunt hęc τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ, ac dictio ἐπὶ non ſignificat quocunque modo eſſe in alio, ſed inhærere in alio, qua ratione ineſt potius lumen colori, quàm color lumini; Quòd ſi Ariſtoteles ſignificare voluiſſet colorem eſſe in lumine, vti potius debuiſſet præpoſitione ἐν dicendo ἐν τῷ καθ' αὑτὸ ὁρατῷ ideo accipiendam puto expoſitionem Græcorum, qui dicunt, Ariſtotelem ſignificare colorem, motiuum viſus, eſſe illum, qui eſt in ſuperficie, non enim viſum mouet alius color niſi ille qui in ſuperficie eſt corporis terminati, vt Ariſtoteles docet in libro de ſenſu, & ſenſilibus. Ideo notare etiam debemus, colorem poſſe bifariam conſiderari, vno modo ſecundum ſe, & ſecundum propriam naturam; altero modo reſpectu viſus, cuius eſt motiuus; ſecundum ſe quidem conſideratus, non ſolum eſt in ſuperficie, ſed etiam in profundo, lac enim non minus eſt album in tota ſua ſubſtantia, quàm in ſuperficie; at non mouet viſũ color, niſi ille, qui eſt in ſuperficie. Quoniã igitur Ariſtoteles in hoc capite non conſiderat colorem abſolutè, & ſecundum ſe, ſed vt motiuum viſus, non fuit ab re facere in primis hanc admonitionem, quod color, quem dixerat eſſe obiectum viſibile, eſt ille, qui eſt in ſuperficie, & hanc inquit eſſe viſibilem per ſe, quatenus non ratione alicuius externi eſt viſibilis, ſed per ſeipſam, ideſt ratione coloris, qui cum ea eſt coniunctus. Ideo declarans, quomodo hic intelligat per ſe, ſtatim ſubiungit: *Per ſe autem non ratione*, ideſt per ſe dico, non ſecundum definitionem, cuiuſmodi eſt prædicatio per ſe in primo, & in ſecundo modo dicendi per ſe, ille enim vterque modus eſt ſecundum definitionem, quia in primo prædicatum eſt de definitione ſubiecti, & in ſecundo ſubiectum eſt de definitione prædicati; ſed neutro horum modorum ſuperficies dicitur per ſe viſibilis, ſed ſolum quatenus in ſeipſa habet rationem, qua viſibilis eſt, habet enim colorem coniunctum, qui cauſa eſt viſibilitatis ſuperficiei, in qua eſt. Hoc magis declaratur ab Ariſtotele in libro de ſenſu, & ſenſilibus in capite de colore, vbi diligentius ſcrutatur naturam coloris, & ipſum conſiderat etiam ſecundum ſe; ſed hic cum declarare ſolùm velit naturam facultatis viſiuæ vt reſpicientis operationem, non conſiderat ipſum niſi reſpectu viſus. Auerroes in hac parte habuit codicem deprauatum, in quo dicitur colorem eſſe viſibilem per ſe, non tamen ratione, ſed quatenus cauſam in ſe habet vt ſit viſibilis, ideo putauit, Ariſtotelem dicere colorem eſſe quidem per ſe viſibilem, non tamen in primo modo dicendi per ſe, ſed in ſecundo, quia cauſam in ſe habet ſuæ viſibilitatis; quæ ſententia vera quidem ſecundum ſe eſt, nam color eſt per ſe viſibilis in ſecundo modo dicendi per ſe, aliena tamen eſt ab Ariſtotele, qui non de colore hoc dicit, ſed de illo, in quo eſt color, nempe de ſuperficie, quam dicit eſſe per ſe viſibilem, non quidem primo, nec ſecundo modo dicendi per ſe, ſed quia nõ ratione alicuius externi, ſed ratione coloris ſibi coniuncti dicitur eſſe viſibilis. Hoc autem dicitur ab Ariſtotele ad differentiam perſpicui, quod poſtea in Textu ſexageſimooctauo dicet eſſe viſibile, non per ſe, ſed propter externum colorem, ſuperficies enim hoc modo eſt per ſe viſibilis, ideſt propter colorem, quem ſibi coniunctum habet vt ſuum, non vt alterius rei colorem. Sententia itaque huius textus manifeſta eſt, volens enim Ariſtoteles ſtatuere quidnam ſit obiectum viſus, quod viſibile dicitur, primo loco propoſuit illa, ad quæ extendi videtur facultas viſiua, quæ duo ſunt, nempe, & ille, qui ſolet vocari color, & quædam lucentia, quæ noctu cernuntur in tenebris; deinde hæc quoque ad colorem reduxit, dicens omne viſibile eſſe colorem, vt vnum ſtatueretur obiectum adæquatum facultatis viſiuæ, quod eſt color. Tandem verò dixit, eum tantum colorem eſſe viſibilem, qui eſt in ſuperficie, non illum, qui eſt in profundo, niſi quatenus ille quoque aptitudinem habet, vt ſit in ſuperficie, tunc enim erit motiuus viſus.

TEXTVS LXVII.

Omnis enim color motiuus eſt eius, quod eſt ſecundum actum per-

perſpicui,& hoc eſt ipſius natura. Vnde non eſt viſibilis ſine lumine, ſed omnis cuiuſque color in lumine viſibilis. Ex quo de lumine primò dicendum quid eſt. Eſt igitur aliquid perſpicuum.

POSTQVAM dixit Ariſtoteles, quodnam ſit obiectum viſus, nunc vult etiam dicere, quid ſit, & ſic affert definitionem coloris, & ex ea ſtatim infert quoddam conſequens, vnde occaſionem ſumit loquendi de medio perſpicuo, per quod fit actio obiecti in ſenſum hoc enim erit progredi ab obiecto ad operationem, vt tãdem ducamur in notitiam ipſius facultatis. Notant Græci, colorem duobus modis conſiderari, ac definiri poſſe, vno modo ſecundùm ſe, & prout eſt color, qua ratione definitur ab Ariſtotele in libro de ſenſu, & ſenſilibus, altero modo conſideratur color non abſolutè, & prout eſt color, ſed prout eſt viſibilis, qua ratione ipſum hic definit Ariſtoteles, dicens, colorem eſſe motiuum perſpicui, quod ſit actu perſpicuum, eſt autem actu perſpicuum quando eſt illuminatum; ergo color in tenebris eſt quidem abſolutè color, ſed non eſt viſibilis, quia in tenebris non eſt motiuus perſpicui. Hæc igitur definitio (ſi modo definitio eſt appellanda) traditur per poſteriora, & per reſpectum ad viſum. Neque abſurdum eſt, quoniam viſibilitas eſt quid conſequens naturam coloris, & ei competens per ſe in ſecundo modo dicendi per ſe, ideo ſub hac ratione definitus color, non definitur niſi per poſteriora, & hæc definitio eſt declaratio nominis obiecti viſibilis, nil enim aliud eſt viſibile, quàm motiuum perſpicui, vel ergo hęc eſt declaratio proprietatis conſequentis naturam coloris, vel rudis, & nominalis definitio coloris, quatenus eſt viſibilis. Ipſe quidem loquendi modus non ſignificat definitionem, cum dicat Ariſtoteles: *Omnis autem color*, quia in definitionibus non admodum conuenit vti dictione diſtributiua, ſed articulo, qui ſignificat vniuerſitatem ſine diſtributione. Quare dicere poſſumus Ariſtotelem his verbis proponere hanc coloris proprietatem, quòd eſt motiuus perſpicui, quod ſit actu, poſſe tamen ex hoc conſtitui deſcriptionem quandam coloris conſiderati cum hoc reſpectu ad viſum, nempe quatenus eſt viſibilis. Mouere autem perſpicuum nil aliud eſt, quàm imprimere in eo ſpeciem ſuam, quæ eſt alteratio perfectiua, de qua in præcedentibus dictum eſt. Ideo quando ſubiungit: *Et hæc ipſius natura*, monet hanc proprietatis declarationem conſtituere definitionem coloris reſpectiuè conſiderati quatenus viſibilis eſt, quæ ad præſentem conſiderationem ſufficiens eſt definitio. Quoniam autem declarato pro occaſione obiecto, trãſeundum erat ad declarandam operationem, operatio autem eſt actio ipſius obiecti in medium primò, deinde in organum per medium, ideo ſumit Ariſtoteles occaſionem loquendi de medio ex hac definitione coloris, dum ex ea infert conſequens: *Quare non eſt viſibilis ſine lumine, ſed omnis cuiuſque color in lumine viſibilis eſt*, ex eo enim quòd color motiuus eſt perſpicui, quod ſit actu, non eſt autem actu perſpicuum, niſi ſit illuminatum, nihil enim per ipſum tranſparet in tenebris; infert colorem non eſſe viſibilem ſine lumine. Conſequens eſt per ſe manifeſtum, patet enim colorem in tenebris non eſſe viſibilem, & huius ratio ſumitur ex definitione coloris, quoniam color non eſt motiuus perſpicui, niſi ſit actu perſpicuum, & eſſe viſibile ſignificat eſſe motiuum perſpicui, quod ſit actu perſpicuum. Neceſſarium igitur omnino eſt perſpicuum ad uiſionem, dico perſpicuum illuminatum, Hinc infert Ariſtoteles, agendum eſſe de lumine, cum ſine ipſo color non ſit viſibilis, vt cognoſcamus quid ſit lumen, ideo mox in textu ſexageſimonono afferet definitionem luminis, ſed prius in ſexageſimooctauo docebit, quid ſit perſpicuum, quia hoc ſumitur in definitione luminis.

TEXTVS LXVIII.

Eſt igitur aliquid perſpicuum. Perſpicuum autem dico, quod eſt quidem viſibile, non autem ſecundum ſe viſibile, vt ſimpliciter dicam, ſed propter externum colorem. Huiuſmodi autem eſt aer, & aqua, & multa ſolidorum, non enim ſecundum quòd aqua, neque ſecundum quòd aer, perſpicuum eſt, ſed quoniam eſt natura eadem in his vtriſque, & in perpetuo illo, quod ſurſum eſt, corpore.

VOLENS Ariſtoteles hic definire perſpicuum, prius ſtatuit ipſum dari, deinde eius definitionem adducit, poſtea exemplis declarat, quænam

quænam ſint corpora perſpicua. In primis dicit: *Eſt igitur aliquid perſpicuum*, hoc ſumens vt per ſe notum, eſt enim omnibus notiſſimum dari perſpicua corpora, per quæ aliorum colores tranſparent, poſtea huius definitionem, ſeu potius deſcriptionem talem adducit. *Perſpicuum eſt, quod quidem viſibile eſt, non tamen ſecundum ſe viſibile, ſed propter externum colorem*. Cum ipſum definiat per ipſius viſibilitatem, quæ eſt quoddam conſequens poſterius, & tanquàm proprietas perſpicui, vocanda eſt potius deſcriptio, quàm definitio, quæ tamen opportuna, & ſufficiens eſt ad declarandum modum, quo fit viſio. Eſt autem ante omnia notandus error multorum, qui dixerunt, perſpicuum duas habere partes, vnam, quæ fungitur officio formæ, & eſt lumen; alteram, quæ eſt tanquam materia, & eſt illud corpus tranſparere potens, quod ſubijcitur lumini. Nunc igitur putarunt, Ariſtotelem accipere perſpicuum pro ſola materia receptiua luminis, & materiale perſpicuum definire, quia definiturus poſtea lumen, quod eſt forma perſpicui, voluit prius hic definire materiam ipſam receptiuam luminis. Sed decipiũtur, quia manifeſtum eſt, Ariſtotelem hic definire totum compoſitum, ſcilicet perſpicuum cum lumine, non materiam ſolam ſine lumine, cum dicat perſpicuum eſſe viſibile per colorem externum, at non eſt viſibile perſpicuum ſine lumine, quare hic accipit perſpicuum illuminatum, vt ipſum declaret, quia per ipſum poſtea eſt definiturus lumen, prius enim declarandum eſt perſpicuum ſumptum in eadem ſignificatione, in qua poſtea ſumetur in definitione luminis, & in qua ſumptum etiam prius fuit in definitione coloris, ſatis autem patuit intelligi definitio coloris per confuſam illam cognitionem perſpicui, quam habemus, at definitio luminis non bene intelligeretur, niſi melius declaretur, quid ſit perſpicuum, ſicut videbimus in ipſa luminis definitione. Eſt etiam notãdum ex Simplicio, quòd Ariſtoteles hic loquitur de perſpicuo tantum interminato, non de terminato. Eſt autem perſpicuum interminatum illud, quod recipit lumen etiam intrinſecus in tota ſua ſubſtantia, cuiuſmodi eſt aer, & aqua, & illa omnia, quæ tranſparentia dicuntur. Terminatum verò perſpicuum eſt illud, quod in ſola ſuperficie lumen recipit, vt corpora omnia mixta, quæ non tranſparent, conſtant ex perſpicuo, & opaco, ſed propter opacitatem non tranſparent, & propter perſpicuitatem, qua participant, recipiunt lumẽ in ſola ſuperficie; vt lignum, & paries, & aurum, & ſimilia. Tale perſpicuum accepit Ariſtoteles in libro de ſenſu, & ſenſilibus capite tertio, in definitione coloris, quando dixit, colorem eſſe extremitatem perſpicui terminati; hic verò de tali perſpicuo nõ loquitur, ſed de interminato, quod etiam intus recipit lumen, & hoc definiens inquit, eſſe id, *Quod viſibile eſt, non per ſe, ſed per externum colorem*. Quam deſcriptionem Ioãnes Grammaticus, Simplicius, & Latini, & recentiores ſic intelligunt: Perſpicuum eſt viſibile non ſecundum propriam naturam, ſed propter lumen, quod eſt tanquam eius color, extraneus tamen, quoniã aliundè recipitur, nempe ex corpore lucido præſente; patet enim perſpicuum eſſe viſibile per lumen, & ſine lumine non eſſe viſibile, ſed hanc communem interpretationem ego admittere non poſſum, quia in tota hac parte Ariſtoteles diſtinguit lumen à colore, vt doceat, lumen in perſpicuo eſſe præparationem ad recipiendum colorem, itaque ſi lumen vocaret colorem, magnam difficultatem faceret, quia nihil poteſt eſſe ratio recipiendi ſe, quomodo ergo lumen, ſi eſt color, poteſt eſſe ratio recipiendi colorem? Præterea, ſi lumen diceretur color perſpicui, non eſſet extraneus, ſed potius proprius ipſius perſpicui, quia nihil recipit lumen, niſi perſpicuum, & hoc ſignificat Ariſtoteles poſtea in ſexageſimonono, dicens, lumen eſſe vt colorem ipſius perſpicui; non enim dicit abſolutè colorem, ſed vt colorem, indicans, ſe metaphoricè loqui, & ſignificare quòd ita ſe habet lumen ad perſpicuum interminatum; vt ſe habet color ad perſpicuũ terminatum, eſt igitur proprium ipſius perſpicui, non extraneum; hic verò cum abſolutè colorem nominet Ariſtoteles, nec metaphoricè loquatur, & colorem vocet extraneum ipſi perſpicuo, non poteſt intelligere lumen, ſed intelligit propriè acceptum colorem, qui eſt aliarum rerum color tranſparens per ipſum perſpicuum, quæ fuit Themiſtij, & Auerrois expoſitio. Dum enim videmus colorem alienũ, qui traſparet per ipſum perſpicuum, ſic cognoſcimus etiam perſpicuum, quia videmus per ipſum tranſparere colores alienos. Neque credendum eſt, Ariſtotelem ſine vlla declaratione accepiſſe colorem impropriè pro lumine, ſed ſtatim declaraſſet, ſe intelligere lumen, nõ poteſt ergo intelligere niſi colorem, quem prius definiuit, dicẽs, eſſe motiuum perſpicui, & à quo ſtatim diſtinxit lumen; quando ex ea definitione intulit colorem non eſſe viſibilem niſi in lumine. Simile quiddam notare poſſumus apud Ariſtotelem in Textu octauo tertij libri, ibi enim dicit, intellectum intelligere ſe per aliorum intellectionem, dum enim intelligit alia, per illa ſe intelligit, ſic etiam viſus videt perſpicuum, dum videt colores per ipſum, quia ſic cognoſcit eſſe perſpicuum. Notare hic etiam poſſumus oppoſitam conditionem perſpicui, ac ſuperficiei reſpectu coloris, quam Ariſtoteles ſupra conſiderauit in Textu ſexageſimoſexto. Dixit enim, ſuperficiem eſſe viſibilem per ſeipſam, ideſt per colorem ſibi coniunctum; hic verò dicit, perſpicuum eſſe viſi-

bilem

bilem per alienum colorem, non igitur per ſe, ſed per aliud; nec ibi aliud reſpexit Ariſtoteles ita loquens, niſi vt ſuperficiem ſeiungeret à perſpicuo, nam ſuperficies habet coniunctum ſibi colorem, & tanquam eius proprium, nec ab aliquo externo prouenientem; at perſpicuũ habet colorem tanquam extraneum quia ipſum recipit ſpiritaliter à corpore colorato, cuius eſt proprius ille color; Quòd ſi colorẽ hic ſumeret pro lumine, non video, cur non per ſe diceretur ſentiri perſpicuum per lumen, quod ſibi iunctum habet; quòd enim illuminetur ab alio, hoc nihil eſt, quia non ſumitur hic per ſe pro eſſentialiter, ſed pro eo, quod eſt per aliquod ſibi iunctum, quare ita per ſe ſentiretur perſpicuum per lumen, vt ſuperficies per colorem, immò fortaſſe magis, quia lumen eſt tanquam forma, & perfectio perſpicui, vt mox Ariſtoteles dicit, quare videtur lumen per ſe ineſſe perſpicuo in primo modo dicendi per ſe & tanquam forma ipſi compoſito. Præterea ſi Ariſtoteles dicit, perſpicuũ eſſe viſibile propter lumen, vel vult lumen eſſe viſibile per ſe vt quod, vel vt quó; non vt quod, quia eſt manifeſte falſum, cum poſtea dicat lumen eſſe actũ perſpicui, quo perſpicuũ eſt receptiuum colorum, ſic enim iam lumen eſſet color; ſi vero vt quo (vt omnino dicendum eſt) ergo Ariſtoteles facit perſpicuũ viſibile per ſe vt quod, illud enim quod eſt viſibile per lumen, vt quo, eſt viſibile vt quod, per ſe, hoc tamen negat Ariſtoteles. Ideo conſideres non eſſe viſibile vt quo, ſiue viſibile per ſe vt quod, proinde eſſe neceſſarium hic intelligere verum colorem, quia ſine hoc nihil videtur, neque lumen ipſum. Sumitur etiam ſententiæ noſtræ confirmatio ex ipſiuſmet Ioannis Grammatici confeſſione, ipſe enim aduerſus ſententiam ſuam ita dubitat, ſi in fundo vaſis candela accenſa ponatur, & vas habeat vnicum foramen ſupernè, per quod emittatur lumen, aſcendet per aerem lumen illud in immenſum, nec tamen pars illa aeris ſic illuminata videbitur ab homine exiſtente ad latera vaſis, & ſurſum aſpiciente, quare nõ eſt verum, quòd perſpicuum reddatur viſibile per lumen. Soluit Ioannes, dicẽs perſpicuum non reddi viſibile per lumen, niſi lumẽ offendat corpus aliquod ſolidum, à quo repercutiatur, cum igitur aer ille ad aliquam vſque partem illuminetur ab illo lumine, & præter illam euaneſcat lumen, neque amplius illuminentur ſequentes aliæ aeris partes, aer ille quamuis illuminatus, non fit viſibilis; at ſi ſupra illud vas eſſet tectum, vel aliud corpus ſolidum, in quo incidant radij emiſſi à candela, tunc apparebit aer illuminatus. Hæc Ioannis ſolutio optima eſt, ſed aperit falſitatem ſuę illius, & aliorum opinionis, à qua ſe per hanc ſolutionem recedere Ioannes nõ animaduertit. Lumen offendens corpus aliquod ſolidum, & ab eo repercuſſum defert ad oculos noſtros aliquem corporis illius colorem, & ita fit aer viſibilis per alienum colorem; quando autem lumen non offendit corpus aliquod ſolidum, ſed diſpergitur per diaphanum, tunc aer ille non videtur non eſt ergo verum quòd perſpicuum fiat viſibile per lumen. Dubitare autem contra noſtram expoſitionem aliquis poſſet, nam dãtur multa perſpicua colorata, quę ſunt viſibilia per colores proprios, vt cryſtallus, & vitrum, & multi lapides precioſi, non eſt ergo verum, quòd perſpicuum non ſit per ſe viſibile, ſed per alienum tantum colorem. Solutio petenda eſt ex verbis Simplicij hoc in loco, qui notat, perſpicuitatem, & colorem eſſe quodãmodo oppoſitas conditiones, ſed aliqua tamẽ dari, quæ vtriſque participent, & aliqua magis vna, aliqua magis altera, vt cryſtallus, & reliqua omnia modò nominata. Sunt enim & perſpicua, & colorata & quatenus ſunt perſpicua tranſmittunt alienos colores; quatenus verò colorata, videntur per proprios colores, quos in ſuperficie habent, quare hoc eis non competit, quatenus ſunt perſpicua, ſed quatenus colorata proprijs coloribus. Nam quatenus ſunt perſpicua, non videntur niſi per alienos colores, quos per totam ſuam ſubſtantiam ad oculos tranſmittunt. Propterea ad hoc ſignificandum videtur Ariſtoteles verba illa adieciſſe: *Vt ſimpliciter dicam*, ideſt, vt vniuersè dicam, ne crederemus aliqua eſſe perſpicua, quæ per ſe videantur ratione propriorum colorum. Vult enim vniuerſalem eſſe omnium perſpicuorum conditionem, vt quatenus ſunt perſpicua, non ſint per ſe viſibilia, ſed ſolum per alienos colores, quos ad uiſum tranſmittunt. *Huiuſmodi autem est aer*. Poſtquam declarauit Ariſtoteles, quid ſit perſpicuum, nunc declarat, quidnam ſit, afferens perſpicuorum exempla, & in his rationem conſiderans, qua ſiunt perſpicua. Inquit autem, perſpicua eſſe aerem, & aquam, & multa etiam ſolida corpora, nempe illa, quæ modò dicebamus eſſe etiam colorata, vt cornu, vitrum, cryſtallum, & multas gemmas; & præterea etiam cæleſtia corpora. Licet enim omnia hæc non æquè ſint perſpicua, ſed alia magis, alia minus, eadem tamen in his omnibus ſeruatur ratio perſpicuitatis, & quatenus ſunt perſpicua, non ſunt viſibilia niſi propter alienos colores, etiamſi parum habeant perſpicuitatis. Patet autem, magis eſſe perſpicuum vitrum, quàm lapides precioſos, & aquã magis, quàm vitrum, & aerem magis quàm aquam; quantò enim plus habent colorationis, tantò minus habent perſpicuitatis. Perſpicuum autem eſſe quoque ignem dicendum eſt, ſed Ariſtoteles, ne difficultatem aliquam faceret, ipſum nõ nominauit, quoniam ignis, qui apud nos eſt, non eſt perſpicuus cum ſit lucens, & per lucem viſum terminet tan-

quam

quam per proprium colorem nec per eum colores aliarum rerum tranſpareant. Attamen ignem elementarem perſpicuum eſſe, credẽdum eſt, immo etiã magis quàm aerem, cum habeat aer maiorem ſubſtantiæ craſſitiem, & ignis ſit tenuiſſimus, & rariſſimus omnium corporum inferiorum. Maiorem etiam cæleſtia corpora habere perſpicuitatem credendum eſt; cuius quidem rei ratio poſtea in diſputatione conſiderabitur, nunc ſatis ſit hoc ſignum notare eorum perſpicuitatis. Niſi perſpicui eſſent orbes cæleſtes, non videremus aſtra, quæ ſunt in orbibus ſuperioribus, videmus tamen aſtra, quę ſunt in octauo orbe, quę per ſeptem inferiores orbes nobis tranſparent, & ad nos fertur eorum lumen purum, & ſine vlla fractione, qualis fit, quando ad nos tranſit per aerem craſſum, & vaporoſum; frangitur enim & facit, vt aſtra appareant maiora, quàm re vera ſint, quod non euenit in tranſitu luminis aſtrorum per inferiores orbes. Quoniam autem quærere aliquis poterat, an aer ſit perſpicuus ſecundùm propriam naturam, nempe quatenus aer, & ſic aqua quatenus aqua, & ſic de reliquis, hoc Ariſtoteles negat, quia ſi aeri hoc competeret, quatenus eſt aer, ſoli aeri cõpetet, quia hæc dictio, quatenus (vt in primo libro poſteriorum oſtenſum eſt) denotat terminatam paritatem & reciprocationem. Ineſt igitur his omnibus corporibus perſpicuitas (inquit Ariſtoteles) non quatenus eorum ſingulum tale eſt, ſed ratione alicuius vnius naturæ communis, qua omnia participant perſpicua tum inferiora corpora, tum cæleſtia. Sed hæc Ariſtotelis ſententia difficultate non caret, & magna eget conſideratione: nam ſi verum eſt illud dictum Auerrois in calce tertij capitis libri ſui de ſubſtantia orbis, inter phyloſophos vulgatum, æterno, & corruptibili nullum datur commune vniuocum, quomodo poſſunt cæleſtia, & inferiora perſpicua participare aliqua vna cõmuni natura? hoc enim eſſet conuenire in vniuoco, quod de his Ariſtoteles negat. Nec tollitur difficultas, dicẽdo, ipſis quidem ſubſtantijs æternis, & caducis nõ dari commune vniuocum, accidentia tamen cæli, & inferiorum poſſe in vniuoco conuenire, & talem eſſe perſpicuitatem, de qua Ariſtoteles hic loquitur, & eam hic appellari naturã vnam communem. Hæc enim non ſatis eſt, quia omne accidens cauſam aliquam habet, perſpicuitas autem eſt accidens, quod conſequitur naturam corporis, in quo eſt, ſiue illius proprium, ſiue cum alijs communem, nempe ſumendo perſpicuitatem nõ cum lumine, ſed pro illa aptitudine recipiendi lumen, & colorem exteriorem in profundo, ergo ſi perſpicuitas ſit vnius naturæ, cauſam quoque vnius naturæ eſſe oportet, etiamſi innominata, & incognita nobis eſſe dicatur. Tandem ergo neceſſe eſt, vt effectum hunc reſoluamus in aliquam vnam ſubſtantialem naturam, quæ ſit vniuocè vna in omnibus perſpicuis tam cæleſtibus, quàm inferioribus. Ad hoc ego dicendum puto cum Alberto hic, & cum Aegidio in contextu ſequente, & cum Zimara in ſua tabula ſub dictione. Diaphanum, perſpicuitatem non eſſe vniuocè vnam in cęleſtibus, & in inferioribus, ſed ſimilitudine tãtum, & proportione, adeo vt propria cuiuſque perſpicuitas propriã eius naturam conſequatur, & cælum cælicam habeat perſpicuitatem, ignis igneam, aer aeream, aqua aqueã, & ſic de ſingulis. Propriam enim cuiuſque ſimplicis corporis naturam inſequitur propria perſpicuitas, ſed non habet omnis perſpicuitas vnam aliquam communem naturam. Miſta verò perſpicua per ſimplicium participationem perſpicua ſunt. Ariſtoteles autem hic nomine naturę non intelligit naturam horum corporum, quam inſequatur perſpicuitas, ſed intelligit ipſammet perſpicuitatem, quam appellat vnam, & eandem naturam in his omnibus, nempe vna analogia, & ſimilitudine, ita vt per naturam nihil aliud hic intelligat Ariſtoteles, quàm facultatem, & aptitudinem recipiendi externum lumen in profundo, eadem enim eſt aptitudo in his ſecundum proportionem. Ideo dum vt commune quiddam accipitur perſpicuitas, non competit aeri quatenus eſt aer, nec aquæ, prout eſt aqua, nec cælo prout eſt cælum, ſed cuidam communi analogo, ſub quo hæc omnia continentur. Quamuis enim non eadem prorſus natura in his omnibus ſit ipſa perſpicuitas, eſt tamen eadem quantum ad propoſitum attinet, quia ſimilis eſt in his omnibus facultas recipiendi lumen, & colores in profundo; ſimiliter enim hæc omnia inſeruiunt viſui, nec differunt reſpectu viſus inter ſe, niſi ſecundum magis, & minus.

TEXTVS LXIX.

Lumen autem eſt actus huius perſpicui, ſecundùm quòd eſt perſpicuum. Potentia autem in quo hoc ineſt, & tenebræ. Lumen autem vt color eſt perſpicui, cum eſt actu perſpicuum ab igne, aut huiuſmodi, quale quod ſurſum corpus; etenim hinc aliquid ineſt vnum, & idem. Quid igitur perſpicuum, & quid lumen dictum eſt,

quod

quod neque ignis eſt, neque omnino corpus, neque defluxus corporis illius (eſſet enim vtique aliquod corpus, & ſic) ſed ignis, aut huiuſmodi alicuius præſentia in perſpicuo, neque enim poſſibile eſt, duo corpora in eodem ſimul eſſe.

HIC accedit Ariſtoteles ad definiendum lumen, ſicut in textu ſexageſimoſeptimo propoſuerat, & ipſum definit nõ abſolutè acceptum, & ſecundum propriam naturam, ſed reſpectu viſionis, & quatenus viſui inſeruit; ſic enim nihil aliud eſt, quàm perfectio, & actus perſpicui, quo perſpicuum eſt actu perſpicuum. Quoniam igitur forma non eſt forma compoſiti, & actus; quo ipſum compoſitum conſtituitur, ideo non ſumit in hac definitione perſpicuum pro materia ſed pro compoſito, ideſt pro perſpicuo, quod actu ſit, cum etiam dicat, *Quatenus eſt perſpicuum*, ſic enim denotat rationem formalem perſpicui actu, quam dicit eſſe lumen. Sic etiam in definitione animæ aliàs notauimus, ſumi corpus naturale animatum, non id, quod eſt materia, nempe ſecluſa anima. Hoc igitur ſi verum eſt, patet Ariſtotelem in textu præcedente definiuiſſe perſpicuũ actuatum, nõ autem ſecluſo lumine. Cũ enim hic dicat: *Huius perſpicui*, nempe quòd modo definitũ eſt, & hic intelligat perſpicuum actuatum, ergo ibi hoc idem definiuit. Quod etiam ex eo patet, quoniam dixit ibi Ariſtoteles, perſpicuum eſſe viſibile per externum colorẽ, at non recipit externum colorem, niſi ſit illuminatum, quare ſupponitur perfectum, & illuminatum. Quòd ſi etiam aliorum ſententiam ſequamur, qui dicebant ibi colorem ſumi pro lumine, ſimiliter per hoc oſtenditur ſumi perſpicuum illuminatum; ſi enim eſt viſibile per lumen quod habet, ergo iam ponitur illuminatum. Sed quòd ibi non definiatur perſpicuum pro materia, ſed perſpicuum perfectum, quod poſtea ſumendum erat in definitione luminis, ex hoc etiam patet, quoniam nunc Ariſtoteles ſtatim poſt definitionem luminis declarat perſpicuum acceptum pro materia, ideſt ſecluſo lumine, ſi enim id facit hoc in loco, ergo non ibi, quoniam igitur actus, & perfectio alterius, neceſſe eſt vt habeat ſibi correſpondens aliquod perfectibile, quod poteſtatem habeat recipiendi hunc actum, Ariſtoteles ſtatim declarat, quid ſit illud, quod eſt poteſtate perſpicuũ, & receptiuum luminis tanquã formæ, & perfectionis, & inquit, eſſe illud, *In quo hoc ineſt, & tenebræ*, ideſt, quod receptiuũ eſt & luminis, & tenebrarum, quę opponuntur lumini, vt priuatio habitui, aer enim quatenus potentiam habet recipiendi, & lumen, & tenebras, eſt materia perſpicui, ſic aqua, & alia id genus; hęc enim omnia proportione reſpõdent primę materiæ, quæ eſt æquè apta recipere formam, & priuationem, & per formam fit ens actu determinatum in ſpecie. Multi hic notãt quòd poteſtate perſpicuum non datur niſi in his inferioribus, aer enim, & aqua & cætera perſpicua corpora, quando carent lumine, ſunt poteſtate tantum perſpicua; at cęleſtia corpora nunquã lumine carent, quare nunquam ſunt poteſtate perſpicua, ſed ſemper actu. Hoc autem non eſt ita intelligendum, vt à multis intelligitur, videlicet quod omnes cæli partes ſua natura luceant, & ita ſit in cælo vbique radicata lux. Ego enim puto, pugnare inter ſe hæc duo, lucere, & eſſe perſpicuum, ideſt tranſparere; illa enim, quæ lucent, & illuminant alia, denſa ſunt, non tranſparentia, quæ verò ſunt perſpicua, non habent lucem propriam, ſed ſunt receptiua luminis ab aliena luce. Partes igitur cæli lucentes ſunt ſolæ ſtellæ, hæ nanque denſitatem habent, non perſpicuitatem; reliquæ verò partes, quæ non lucent, ſunt tranſparentes, & ſemper actu perſpicuæ, non quidem luce inſita, ſed lumine recepto à ſole, & ab alijs aſtris quo nunquam deſtituuntur. Hæc eſt Aegidij ſententia hoc in loco, & eandem legimus apud Ioannem Grammaticum, qui dicit totum cælum ſemper à radijs ſolaribus illuminari, excepta modica parte, quam pertingit conus vmbræ terræ, quæ tamen non pertranſit orbem Mercurij; ſed illa quoque pauca pars, tametſi non illuminatur à ſole, ab alijs tamen aſtris, quæ proprio lumine non carent, illuminatur, & actu perſpicua redditur. *Lumen autem vt color eſt perſpicui, cum eſt actu perſpicuum.* Declarat his verbis definitionẽ luminis prius adductam. Cum enim in ea dixiſſet, lumẽ eſſe actum perſpicui, hic dicit poſſe per metaphoram vocari colorem perſpicui, ideo dicit: *Vt color*, non abſolutè color, ſic enim indicat metaphoticam appellationem. Hoc Græci negare non videntur, ſed metaphoram hanc ita declarant: Sicuti corpora terminata fiũt viſibilia per colorem, ita perſpicuum interminatum fit viſibile per lumen, ideo Ioannes Grammaticus inquit Ariſtotelẽ hic declarare, ſeu potius corrigere id, quod prius dixerat in definitione perſpicui, ipſum eſſe viſibilem per externum colorem, ideſt per lumen; nunc enim ne intelligamus lumen eſſe propriè colorẽ perſpicui, inquit, eſſe potius vt colorem, quàm verè colorem, ideſt, nõ propriè dici colorẽ, ſed metaphoricè, & per ſimilitudinem. Sed hæc ſententia approbanda non eſt, ſic enim dicitur, Ariſtotelẽ in definitione per-

perſpicui accepiſſe colorē metaphoricè, quod tamen non eſt dicēdum, quia in definitionibus non eſt vtendum metaphoris, cū per has non dicatur quid res ſit, ſed cui ſit ſimilis. Ideo licet non ſint philoſophi prohibēdi vti translatione (licet enim iis quandoque vti ad aliquid declarandum) in definitionibus tamen his nullo modo licet. Ratio quoque ſimilitudinis à Græcis adducta conueniens non eſt. Corpora enim per colorē fiunt viſibilia formaliter, perſpicuum verò per lumen nō fit viſibile formaliter, ſed ſolùm diſpoſitiuè, nam ipſe quoque Ioannes Grammaticus in præcedenti contextu conceſſit, quòd lumen candelę emiſſum ſupernè ex foramine vaſis, in quo eſt candela, nō facit viſibilem aerem, per quem tranſit, niſi incidat in aliquod corpus ſolidum. Nō igitur ita fit viſibile perſpicuum per lumen, vt corpus terminatum fit viſibile per colorem, vnde patet error iſtorum in declaranda illa definitione perſpicui, non enim eſt vniuersè verum, quod perſpicuum fiat viſibile per lumen. Huius igitur ſimilitudinis, ſeu metaphoræ eſt alia aſſignanda ratio. Ego quidem hanc eſſe puto, quia ex condenſatione perſpicui prouenit color, ſi enim perſpicuum condenſetur, ita vt ob denſitatem non tranſpareat amplius, tunc loco perſpicuitatis colorem aſſequitur in ſuperficie, quo terminat viſionem, quem igitur locum tenet in corporibus terminatis color, eum tenet in perſpicuo lumen, non quidem ratione viſibilitatis quia corpus terminatum eſt viſibile per colorem, non ſic perſpicuum fit viſibile per lumen; ſed ſolum ratione inhærentiæ, quia in corpore terminato ineſt pro perſpicuitate color, in perſpicuo autem interminato ineſt pro colore perſpicuitas. Proinde ibi locum habet illa metaphora, quę dicitur ſecūdum commutatam proportionem, nam & colorem poſſumus vocare lumen corporis terminati, & è conuersò lumen poſſumus appellare colorem perſpicui. vt Ariſtoteles hic appellat. Et quia dixerat Ariſtoteles, lumen eſſe actū perſpicui, & perſpicuum dici poſſe, tum potentia tum actu, vnde patet aliquod eſſe agens, à quo producitur hic actus in ſuo proprio receptiuo, nihil enim ſe ducit de potentia ad actum, ideo videns Ariſtoteles quæri ab aliquo poſſe, à quanam cauſa hic actus inducatur in perſpicuum, eam ſubiungit dicens: *Ab igne, aut huiuſmodi, quale eſt, quod ſurſum eſt, corpus;* Poterat vno verbo dicere à corpore lucido, ſed vt diſtinctius nobis ſignificaret, quænam ſint lucida, exprimere voluit ignem, & aſtra; nullum enim præter hæc duo datur corpus lucidum, quod habeat in ſe radicatam lucem, & valeat gignere lumen in perſpicuo, quod erat poteſtate, & ipſum reddere actu perſpicuum. Volens autem Ariſtoteles has luminis cauſas ad vnitatem redigere ſubiungit: *Etenim huic aliquid ineſt vnum, & idem*, nam cæleſti corpori, & igni ineſt vna aliqua natura, qua ambo ſunt apta illuminare ſua præſentia perſpicuum, ea autem non eſt alia, quàm lux, & eſt communis natura non vniuocè, ſed analogicè, vt bene hic notat Aegidius. De diſcrimine autem lucis, & luminis poſtea in diſputatione dicemus: nunc ſatis eſt dicere, lumen eſſe effectum lucis, eſt enim lux in corpore terminato, lumē verò in perſpicuo interminato, tanquam imago lucis producta in perſpicuo; non eſt enim in perſpicuo lumen ſine pręſentia lucidi corporis, qualia ſunt aſtra, & ignis hic noſter viſibilis. De hoc enim hic loquitur Ariſtoteles, non de igne elementari, qui propter magnam ſuam raritatem non lucet, ſed eſt perſpicuus, ſi verò condenſetur, recipit loco perſpicuitatis lucem, & de hoc loquitur Ariſtoteles, qui cauſam hanc luminis adducens, videtur afferre complementum definitioni luminis, eſt enim lumen actus perſpicui, quo perſpicuum redditur actu perſpicuū, productum à corpore lucido præſente, qualia ſunt aſtra, & ignis. *Quid igitur perſpicuum, & quid lumen dictum eſt.* Concludit ſe dixiſſe, quid ſint & perſpicuum, & lumen. Et propter aliorum de lumine ſententias, colligit etiam, quid non ſit lumen, vt veritate cognita, errores aliorum pateſiant, nam rectum eſt ſui iudex, & obliqui. Colligit ergo ex dictis, lumen non eſſe ignem, nec omnino corpus, nam in textu ſequente attribuet Empedocli, quòd dixerit lumen eſſe corporeum, & verè moueri. Fertur etiam fuiſſe plurium antiquorum ſententiam, quod lumen ſit ignis, & hanc ponit Plato in Timæo, quando loquitur de viſu; inquit enim effluere ex oculis radios igneos, & iis occurrere radios aeris diurnos, ex iiſque ambobus vnū vnius naturæ corpus coaleſcere, quod facit viſionem, quare de omni lumine videtur exiſtimaſſe Plato, quod ſit ignis defluens à corporibus. Ariſtoteles igitur ex dictis infert lumen non eſſe ignem, & vniuerſaliter non eſſe corpus, & propter Platonem addit, nec defluxum corporis dici poſſe, quia ſic quoque eſſet corpus; nil enim refert an dicamus abſolutè lumen eſſe corpus, an dicamus eſſe corpus tenue, quod à ſolidioribus corporibus defluet; idem enim impoſſibile ſequitur (inquit Ariſtoteles) quòd duo corpora ſe mutuo penetrarent, & occuparent eundem locum, quo dato, poſſet tota maris aqua in paruo vaſe concludi, quia ſi duo corpora ſe mutuo penetrare poſſunt, eadem ratione tertium poteſt eis ſuper addi, quod ea penetret, & quartum, & quintū, & ita deinceps, donec totum mare abſumatur. Quod ſi dicant non fieri talem penetrationem, ſed lumen tranſire per minutos poros, & vacuitates in aere exiſtentes, & viciſſim partes aeris per poros vacuos, qui in lumine ſunt, ita vt commiſceantur, & ſe mutuo in minutas

partes

partes ſecent, aer, & lumen quo confugiſſe Proclum Simplicius ait; tunc ſequetur, nõ totum aerẽ eſſe illuminatũ, nam particulę aeris particulis luminis appoſitæ lumen in ſe nõ habebunt, ſequetur etiã aerem luminoſum craſſiorem eſſe, quã tenebroſum cuius tamen con trarium experimur, & alia multa abſurda, quæ hic apud interpretes Grçcos legi poſſũt. Quòd autem Ariſtoteles dicat lumen nõ eſſe tenuis corporis defluxũ è corporibus, dici puto propter Platonẽ, vt etiam Græci arbitrantur quia ſententiam hanc apud eum apertè legimus in Timæo. Vnde autẽ colligat Ariſtoteles, lumẽ nullo modo eſſe corpus, cõſiderantibus manifeſtũ eſt, ex euidẽtibus enim, & quę negari nõ poſſunt, hæc colligitur. Quòd enim à lumine aer fiat actu perſpicuus, qui ſine lumine nõ eſſet actu perſpicuus, manifeſtũ eſt. nec minus eſt manifeſtũ omnes aeris partes nulla excepta illuminari, & fieri ex lumine actu perſpicuas. Hinc colligit Ariſtoteles, lumen ineſſe perſpicuo ad modum formæ, & perfectionis, & ita eſſe actum perſpicui. Inde etiam colligit nunc, non poſſe lumen ineſſe perſpicuo ad modum corporis, quia miſtio corpòris cũ corpore non ita fieri poteſt, vt in qualibet particula vnius inſit aliqua particula alterius, ſed aliquã eſſe particulã oportet, quæ adiaceat quidem particulę alterius, ſed nihil eius habeat in ſeipſa; vel ſi in qualibet ineſſe aliquid alterius dixerimus, corpus à corpore penetrabitur, ſi vtrunque eſt corporeum, & duo corpora eundem locũ occupabũt, quod, Ariſtoteles inquit, impoſſibile eſſe. Ex eo igitur quod patet omnes perſpicui partes eſſe luminoſas, & fieri actu perſpicuas à lumine, infert Ariſtoteles, lumen ineſſe perſpicuo vt formam, & habitum quendam, non vt corpus; quia ſi eſſet corpus, fieret corporũ penetratio; at ponẽdo lumen eſſe accidens quoddam inhærens perſpicuo ad modũ formę nul lum ſequitur abſurdum, quia forma cum ſit incorporea penetrare poteſt omnes ſubiecti corporis partes, & omnes perficere ſine vlla abſurditate. Hæc magis declarat Ariſtoteles, dum inquit lumen eſſe: *Præſentiam ignis, aut alicuius huiuſmodi in perſpicuo*, nempe corporis lucidi, qualis eſt ignis, & ſol, & alia aſtra. Per hoc denotat Ariſtoteles naturam luminis, nam ſi eſſet ſubſtãtia præſertim corporea, haberet eſſe fixũ & permaneret in perſpicuo, cum ſemel inhæſiſſet. Cum igitur non habeat eſſe fixum, ſed tamdiu duret, quãdiu adeſt corpus lucidũ, non poteſt eſſe niſi accidens, idquè etiam tenuiſſimæ entitatis, quam Ariſtoteles ſignificat dicens, eſſe præſentiam lucidi, ſic enim nullam videtur tribuere lumini entitatem abſolutam, ſed ſolam reſpectiuam. Veluti ſi quis diceret, nil aliud eſſe dextrum, quàm præſentiam ſiniſtri; ſic enim voluit entitatem luminis imminuere, vt eam longè abeſſe denotaret à natura corporea. Nec tamen ob id putauit lumen carere penitus entitate abſoluta, quia hęc propoſitio, lumen eſt præſentia lucidi in perſpicuo, non eſt accipienda vt formalis, ſed vt cauſalis; producitur enim lumen à lucido præſente, & eſt quidem ens abſolutum, ſed ita debilis entitatis, vt non exiſtat niſi præſente lucido, quo fit vt ſpeciale potius, ſeu intentionale accidens eſſe videatur, quàm reale. Verba hæc optimè perpẽdens Simplicius ait, Ariſtotelem præſentiam lucidi intelligere non localem, ita vt in omni perſpicui parte ſit lucidum corpus, ſed recipiẽtis perfectiuam, & productiuam alicuius perfectionis in perſpicuo. Themiſtius etiã dicit præſentiam non eſſe intelligendam commiſtionem vnius cum altero, neque appoſitionem partiũ vnius ad partes alterius (hæc enim corporũ tantummodo ſunt) ſed vt actus agentis eſt in patiente, quod ab eo perficitur. Quare non per omnes perſpicui partes tranſit corpus lucidum, ſed totum ſimul perſpicuum tangendo producit momento temporis lumen in omnibus ſimul ipſius partibus, & actione perfectiua facit ipſum actu perſpicuũ. Sic autem Themiſtius, & Simplicius tribuere videntur lumini entitatem abſolutam, & realem, cum dicãt eſſe quandam perfectionem productã in perſpicuo à lucido præſẽte. At Ioãnes Grammaticus minus rectè de hac re loquitur, dum declarans quomodo lumen ſit præſentia lucidi in perſpicuo inquit, ſicut dextrum eſt præſentia ſiniſtri, ſic enim denotare videtur, lumẽ nõ habere aliquam entitatẽ abſolutã, ſed ſolum reſpectiuã.

TEXTVS LXX.

Videtur autem lumen contrarium eſſe tenebris, ſunt autem tenebræ priuatio huiuſmodi habitus à perſpicuo, quare palam, quòd & huius præſentia lumen eſt. Et non rectè Empedocles, aut ſi quis alius, ſic dixit, quòd feratur lumen, & extendatur inter terram, & continens, nos autem lateat. Hoc enim eſt, & præter eam, quæ in ratione veritatem, & præter eã, quæ videntur, in paruo enim ſpatio lateret nos: ab Oriente autem in Occidens latere, magna quidem multum petitio eſt.

OPTIME locum hunc interpretantur Græci dicentes, Ariſtotelem hic ſumpto argumento à tenebris, quæ opponuntur lumini probare velle id, quod modo dixerat, lumen eſſe præſentiam lucidi in perſpicuo, proinde non eſſe corpus. Argumentum autem tale eſt: Contrariorum contrariæ ſunt conditiones, ergo ſicut tenebræ nil aliud ſunt, quàm præſentiæ huius priuatio in perſpicuo, ita lumen eſt huiuſmodi præſentia in perſpicuo. Sumit autem hic Ariſtoteles contrariũ largè pro quocunque oppoſito, vt complectatur etiã priuatiuam oppoſitionem, nã tenebræ ſunt priuatio luminis in perſpicuo, vt ipſe Ariſtoteles ſtatim interpretatur dicens: *Sunt autem tenebræ priuatio huiuſmodi habitus à perſpicuo*; in quibus verbis notandum eſt, lumen ab Ariſtotele vocari habitum, proinde habere entitatem abſolutam, eamquè ad modum formæ, non ad modum corporis: corpus enim nõ poteſt dici habitus, ſed accidens alteri inhærens poteſt habitus appellari. Inquit autem: *Huiuſmodi*, ideſt pendentis ſecundum eſſe, & conſeruari à præſentia lucidi corporis, talis enim habitus eſt ipſum lumen. Cum igitur videamus nil aliud eſſe tenebras, quàm priuationem luminis in perſpicuo, quæ prouenit ex abſentia lucidi; & nil aliud per tenebras remoueri à perſpicuo, quàm habitum, & perfectionem emanantem cõtinuò à corpore lucido, certè dicere debemus, nil aliud eſſe lumen, quàm habitum hunc, proinde non poſſe eſſe corpus, quia nihil corporeum à perſpicuo remouetur per tenebras, ſed ſolus ille habitus pendens à præſentia lucidi, qui vocatur lumen. Notare autem debemus, Ariſtotelem prius dixiſſe lumen eſſe præſentiam lucidi corporis in perſpicuo, nunc verò oſtendere, lumen eſſe præſentiam talis habitus in perſpicuo, cuius priuatio tenebræ ſunt, idẽ tamen vtrobique dicit, quia formaliter hic idem profert, quod ibi cauſaliter protulit, hũc enim habitum ibi ſignificauit implicitè, dum cauſam tãtum eius expreſſit, nempe lucidi præſentiam in perſpicuo; hic verò habitum exprimit exiſtentem in perſpicuo, ſed deriuatum à præſentia luminis. Eſt igitur lumen habitus quidam inhærens perſpicuo, ſed à præſentia lucidi pendens in eſſe, & in conſeruari. Simplicius notat, tenebras non opponi lumini ſicut forma opponitur formæ, quia tenebræ non ſunt aliquid poſitiuum, quod adueniat poſitiuo, vt etiam Ioannes Grãmaticus notat; neque tamẽ ſicut priuatio habitui, ſed potius ſicut priuatio, opponitur formæ, & hac vtitur ratione. A priuatione ad habitum non datur regreſſus, at à priuatione ad formam, datur, mutuus enim datur tranſitus à priuatione ad formam, & à forma ad priuationem; Quoniam igitur in eodẽ perſpicuo mutua fit mutatio, & de lumine in tenebras, & viciſſim de tenebris ad lumen, opponuntur tenebræ lumini vt priuatio formæ, non vt priuatio habitui. Hoc tamen Simplicij dictum ego probare non poſſum, quia Ariſtoteles, quando in libro Categoriarum de priuatiua oppoſitione locutus eſt, qua priuatio opponitur habitui, nomine habitus formam omnem complexus eſt. Hoc enim niſi concedamus, dicere debemus, ad quam oppoſitionis ſpeciem reducatur oppoſitio illa formæ, & priuationis, quæ in primo libro Phyſicorum ab Ariſtotele conſideratur, erit enim quinta ſpecies, ſi nõ eſt oppoſitio habitus, & priuationis. Itaque ſi negari nõ poteſt formam ſub habitu contineri, neceſſe eſt, vt oppoſitio luminis, & tenebrarũ, ſi eſt oppoſitio formæ, & priuationis, ſit etiam oppoſitio habitus, & priuationis, cũ præſertim Ariſtoteles ipſe, & hic, & in Textu decimooctauo tertij libri de anima lumen appellet habitum. Ratio autem, quæ Simplicium mouit debilis eſt, nec debuit ipſum perturbare. Quando enim dicitur, impoſſibilem eſſe regreſſum, à priuatione ad habitũ, illud eſt intelligendum de reali habitu, qui in ſubiecto habet eſſe fixum, neque à cauſa externa pendet in conſeruari; quando enim in eo in quo inerat, non ineſt amplius, vel cùm ineſſe deberet, non ineſt, ſed ineſt oppoſita priuatio, non poteſt amplius ab ea ad habitum tranſitus fieri. Quòd ſi in talibus aliquod dubium inſit, de hoc ad nos diſputare non attinet, ſat enim eſt dicere, quòd de talibus habitibus dictum illud profertur; at in habitu ſpiritali, qui ab externo agente pendet in conſeruari, non à ſubiecto, in quo recipitur, illa regula non habet locum, quia hic in ſubiecto non habet eſſe fixum, ſed continuè deriuatum ab externo illuminante, ideo idem, perſpicuum ſæpè mutari poteſt, & de lumine in tenebras, & de tenebris ad lumen ſine vlla abſurditate. Patet igitur, quòd dum nomine habitus communiter intelligimus omne habens eſſe poſitiuum, ita vt omnis oppoſitio priuatiui cum poſitiuo dicatur priuatiua oppoſitio, & oppoſitio priuationis, & habitus, non eſt vniuersè nota illa propoſitio, à priuatione ad habitum impoſſibilis eſt regreſſus, etiam intellecta de illa priuatione, quam habitus præceſſit, vel præcedere debuit. *Et non rectè Empedocles*. Carpit in hac parte Empedoclem, dicentem lumen eſſe corpus, ideo videtur dicendum, quòd Ariſtoteles hic velit nouo argumento oſtendere lumen non eſſe corpus, nam contra Empedoclem id aſſerentem ideo argumentatur, vt occaſione ſumpta ab Empedocle proferat nouũ argumentum contra opinionem omnium aſſerentium lumen eſſe corpus; & argumentum tale eſt. Si lumẽ eſſet corpus, competeret ei verus motus, qui in tempore fit, & cõtinuus

eſt, ergo in Ortu ſolis deſcenderet lumen in tempore ad terram, & ab Ortu ab occaſum; fertur enim ſucceſſiue per partes huius ſpatij, at hoc eſt falſum, quia omnibus manifeſtũ eſt fieri tranſitum hunc in inſtanti, ergo lumẽ non mouetur, proinde non eſt corpus. Vidit hanc rationem Empedocles, & negare nõ potens verum motum fieri in tempore, ad hoc confugit, quòd tranſitus ille luminis eſt quidẽ verus motus, & in tẽpore factus; & ordinatim per omnes ſpatij partes, ſed propter magnã celeritatem latere nos hanc continuitatem motus, & videri tranſiſſe lumen in inſtanti per totum illud ſpatium. Ariſtoteles igitur in hoc ipſum reprehendit, & oſtẽdit validiſſimum eſſe argumentũ prędictum, nec bene ſolui ab Empedocle. Propterea quod dictum Empedoclis, quod motus ille nos lateat, & ſenſui, & rationi aduerſatur; ſenſui quidem, quia apparet, nullũ fieri luminis motum, ſed momento temporis totum ſimul hemiſphærium illuminari; rationi autem, quoniã rationabile eſt, immo & neceſſariũ, vt per totum ſpatium latere nos non poſſit eius motus continuitas, & duratio tẽporis, quo totus conficitur. Per paruum quidem ſpatium, quod ob celeritatẽ nos lateat, credibilius eſt, ſed per tantũ magnum non eſt credibile, magnaquè eſt hęc Empedoclis petitio petit enim illud, quod ratione indigeret, cum & ſenſui, & rationi repugnet. Huius autem ſpatij magnitudo, vnde ſumitur efficacitas argumẽti Ariſtotelis, manifeſta eſt, vt declarant Gręci ex ea ratione, quã circumferẽtia habet ad diametrum; habet enim triplum, vel paulò maiorẽ, vt ſi totus cęli ambitus eſt duodecim ſignorũ, tota diameter eſſe debet quatuor ſignorũ ferè, quare ſemidiameter, quod eſt totum ſpatiũ à ſole ad terram, duorũ erit ſignorũ. Videamus igitur quantũ temporis conſumi debeat in deſcenſu luminis oriẽtis ſolis ad nos: certũ eſt totum Zodiacũ motu diurno moueri ſupra orizontẽ tempore vigintiquatuor horarum, quoniã ergo duo ſigna ſunt ſexta pars totius Zodiaci, tranſitus duorũ ſignorum ſupra orizontem cõficitur ſpatio quatuor horarũ, motus autem cęli diurnus velociſſimus, ex primus omnium motuũ eſt; Neque dicendũ eſt, dari in hoc inferiori mũdo motum vllũ eo velociorem, immò nec illi æqualem, motus ergo luminis à cęlo ad terram nõ poteſt minori tempore abſolui, quàm quatuor horarũ, quia ſi minori, eſſet velocior diurno motu, cum fiat per ſpatium æquale duobus ſignis cæleſtibus, tempus autẽ quatuor horarum, eſt tempus notabile, quod nos latere non poteſt, nec videri eſſę momentum indiuiſibile. Sic igitur patet efficacitas argumenti Ariſtotelis, & vanitas ſolutionis Empedoclis, quia ſi lumẽ eſſet corpus, & verò motu deſcenderet à cęlo ad terram, neceſſe eſſet, vt ſenſili tẽpore moueretur, & ad minus quatuor horarum, niſi diceretur eſſe motus velocior motu cęli diurno. quod non eſt aſſerendum. Verba autẽ illa, *Et ſi quis alius hic dixi*, putat Ioannes Grammaticus ad Platonem pertinere, quem ſimiliter pungere Ariſtoteles videtur, cum ipſe quoque in Timæo dixerit, lumẽ eſſe corpus, & verò motu à lucido corpore effluere per ſpatiũ perſpicuum, quare patet ſũpta occaſione ab Empedocle, qui viſus eſt hoc argumẽtum ſoluere, Ariſtotelẽ communiter argumentari contra oẽs aſſerentes lumen eſſe corpus, & cõfutando ſolutionẽ ab Empedocle adductã, huius argumẽti efficacitatẽ declarare.

TEXTVS LXI.

Eſt autem coloris ſuſceptiuum id, quod ſine colore; ſoni autem quod ſine ſono. Sine colore autem diaphanum, & inuiſibile, aut quod vix videtur, quale videtur, quod tenebroſum eſt. Huiuſmodi autem perſpicuum quidem eſt, ſed non cum eſt actu perſpicuum, ſed cum potentia, eadem enim natura quandoque quidem tenebrę, quandoque autem lumen eſt.

COMMVNIS videtur interpretũ eſſe ſententia, quòd hic Ariſtoteles oſtendat perſpicuum debere eſſe ſine colore, propterea quòd eſt ſuſceptiuũ colorum, & omne recipiens debet carere recepto, ita vt talẽ faciat ſyllogiſmũ. Id, quod eſt ſuſceptiuũ colorum, debet carére colore, at perſpicuũ eſt ſuſceptiuum colorum, ergo debet carere colore. Sed hęc nõ eſt mẽs Ariſtotelis, nec eius verba hanc interpretationem recipiũt, & rectius interpretatur Auerroes, qui dicit, Ariſtotelẽ velle cauſã reddere, cur perſpicuũ ſit receptiuũ colorũ. Cauſa enim eſt, quia caret colore. Si nunquã colorem haberet, non reciperet aliarũ rerum colores. In hoc igitur diſcrimẽ eſt, quod alij putãt, demõſtrationem Ariſtotelis eſſe à poſteriori, Auerroes autẽ putat eſſe demonſtrationẽ propter quid, vt reuera eſt, idquè ita eſt manifeſtum in Græcis verbis; vt miru ſit, quòd ſaltẽ Gręci Interpres hoc nõ animaduerterint, nam ſecundũ eorũ ſententiam, oporteret ſuſceptiuũ colorũ, eſſe ſubiectũ in propoſitione maiore, tanquã mediũ demõſtrationis, prędicatũ verò ſine colore, deinde ſuſceptiuũ colorũ eſſe prędicatũ in minore,

minore, & minorem eſſe hanc, perſpicuum eſt ſuſceptiuum colorum. Attamen è contrario ſeſe res habet, maiorem enim ponit Ariſtoteles talem, χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, & articulus indicat, abſque colore eſſe ſubiectum proinde medium terminum, & idem poſtea eſt prædicatum in minore, in qua ſubiectum, eſt perſpicuum, eſt enim minor illa ἄχρουν δὲ τὸ διαφανές, perſpicuum eſt ſine colore, vnde infertur concluſio, ergo perſpicuum eſt ſuſceptiuum colorum, & eſt demonſtratio propter quid. Videtur tamen Auerroes aliquantum à mente Ariſtotelis receſiſſe; dixit enim Ariſtotelem velle cauſam adducere, cur color ſit motiuus perſpicui, cum potius cauſam afferat, cur perſpicuum ſit aptum moueri à colore. Hæc enim non omnino idem ſunt, quia alia eſt ratio, cur agens ſit actiuum, & alia cur patiens ſit aptum ad patiendum, de perſpicuo autem patiente hic Ariſtoteles loquitur, & cauſam adducit, cur ſit aptum recipere colores, cauſam enim eſſe inquit, quoniam eſt ſine colore. Cōtinuatio igitur debet eſſe talis. Hactenus Ariſtoteles docuit, lumen eſſe neceſſariam conditionem perſpicui ad recipiendos colores, ita vt ſit tanquam forma cōſtituens perſpicuum receptiuum colorum, nunc autem cauſam reddit, cur perſpicuum ſit aptum pati à coloribus, & recipere colores introrſum; quoniam autē cauſa, cur ſit aptum pati à coloribus, eſt, quia eſt ſine colore, & à coloribus ita pati eſt proprietas ſolius perſpicui, neceſſe eſt hanc cauſam eſſe propriam perſpicui, ſi effectus cū ſua cauſa adæquata reciprocatur. Cogimur itaque dicere, ſolum perſpicuum inter corpora eſſe ſine colore, cum enim vniuerſa natura corporea ſit ſubiectum adæquatum coloris, & capax coloris, ſolum perſpicuum caret colore, proinde eſt receptiuum coloris, neceſſe eſt enim, vt corpus non habens colorem ſit receptiuum coloris. Omne enim corpus, aut eſt terminatū, & carens tranſparentia, aut eſt perſpicuum, & tranſparens; ſi terminatū, habet neceſſariò aliquem colorem, quo viſibile eſt, proinde nō eſt aptū pati ab alieno colore, quia intus apparens prohibet alienum; ſi verò perſpicuū, caret colore, tamen neceſſario eſt receptiuum coloris introrſū. Cauſa igitur, cur ſit mutabile à colore eſt, quia caret colore, eſt enim coloris capax, quatenus eſt corpus, quia corpus eſt ſubiectū adęquatum coloris, caret autem colore quatenus eſt tale corpus, ſcilicet perſpicuum, perſpicuitas enim opponitur terminationi, quæ eſt neceſſariò cum colore, quare perſpicuitas dicit priuationem coloris tum potentia, & aptitudine ad ipſum recipiēdum. Et quemadmodum qualitates elementorum, licet ſint cōtrariæ tamen commiſcentur, & vna alteram minuit, & viciſſim minuitur, & refrangitur ab illa, ita etiam perſpicuitas, & terminatio; aliqua enim corpora participant vtraque conditione, vt aqua, & vitrum, & multæ gemmæ, quę ſunt medię inter perſpicua, & medię inter terminata vt colorata, terminatio enim remittit perſpicuitatē, & perſpicuitas terminationē, quo fit; vt hæc ſint aliquo modo receptiua colorū, aliquo etiam modo non ſint, ſed id, quod eſt abſolutè perſpicuum, & abſolutè carens colore; eſt etiā abſolutè receptiuum omniū colorum. Quam differentiam in aere conſpicimus, qui aliquando eſt purus, aliquando etiam propter vapores impurus, & minus tranſmittēs alienos colores. Quantū igitur quæque res habet perſpicuitatis, tantum habet aptitudinis ad recipiēdos in profundo colores aliarum rerū, quia quantò maior eſt perſpicuitas, tantò maior eſt carentia coloris, hęc enim competit perſpicuo ſecundùm propriam naturam, & quatenus eſt perſpicuum. Rectè igitur Ariſtoteles carentiā coloris pro medio ſumit ad demonſtrandum, cur perſpicuum ſit ſuſceptiuum coloris, & ſyllogiſmus Ariſtotelis talis eſt: Id quod colore caret, eſt ſuſceptiuum coloris, at perſpicuum, quatenus eſt perſpicuū, caret colore, ergo eſt ſuſceptiuum coloris. Et eſt demonſtratio propter, quid, cuius mediū eſt, carere colore, quod eſt intelligendū priuatiuè, non negatiuè, Deus enim eſt ſine colore negatiuè, quare nō ſequitur, quod ſit receptiuus coloris: at perſpicuum cum ſit ſub genere corporis, caret colore priuatiuè, ideo eſt ſuſceptiuum coloris, quia priuatio notat aptitudinem in ſubiecto. Videtur quidem in hac demonſtratione medium eſſe cauſa priuatiua, ſed ea reducitur ad poſitiuam, nempe ad ipſam naturam perſpicui, vt iam diximus. Ex dictis manifeſta eſt vtraque propoſitio huius demonſtrationis; nā maior illa, quod eſt ſine colore eſt coloris ſuſceptiuum, clara eſt, dum eſſe ſine colore intelligitur priuatiuè, & eſſe ſuſceptiuum coloris intelligitur paſſiuum à colore alieno; non enim hic ſignificat receptionē coloris realis, perſpicuum enim hūc recipit, ſi fiat terminatum: at dum manet perſpicuum, non eſt ſuſceptiuum niſi coloris ſpiritalis; Et hoc Ariſtoteles hic intelligit, hoc enim eſt perſpicuum pati, & mutari à colore alieno. Eſt etiam clara minor, perſpicuum eſt ſine colore, immò, & prædicatum eſt æquale ſubiecto, & cum illo reciprocatur, dum eſſe ſine colore, ſumitur priuatiuè, vt antea declarauimus; eſt enim propria conditio ſolius perſpicui. Addit autem Ariſtoteles in propoſitione maiore: *Et ſoni, quod ſine ſono*, ad eam magis declarandam, vt ſignificaret vniuerſalitatem huius propoſitionis. Id quod eſt priuatum aliquo, eſt ſuſceptiuum illius; Verba verò illa ſequentia: *Et inuiſibile aut quod vix videtur*, multos in errorem traxere putarunt enim hęc eſſe alia prędicata de perſpicuo, ita vt Ariſtoteles de perſpicuo hæc omnia prędicet, perſpicuū eſt ſine

colore,

colore,& eſt inuiſibile,aut vix uiſibile; ſed decepti ſunt: quia hæc omnia uerba locum tenent ſubiecti, non prædicati, ponuntur enim ad ſubiectum minoris declarandum, nempè ipſum perſpicuũ,& dictio, *Et*,declaratiua eſt, & ſenſus verborum eſt talis. Perſpicuum, id eſt, id,quod inuiſibile eſt, aut vix viſibile, eſt ſine colore, declarat enim ſe per perſpicuum denotare id,quod eſt inuiſibile, aut vix viſibile,& hoc in Græcis verbis eſt manifeſtiſſimũ, & miror, cur ſaltem Græci hoc non animaduerterint,nam Græca verba ſunt, *καὶ τὸ ἀόρατον, ἢ τὸ μόλις ὁρώμενον*, in quibus articulus indicat hæc omnia eſſe ſubiectũ illius eiuſdẽ prędicati: *Eſt ſine colore*. Dictio autem illa; *aut*, correctiua eſt,cum enim dixiſſet perſpicuum,ideſt inuiſibile, ideo ne quis de hoc dubitet, correctionem adiecit, aut ſaltem vix viſibile, & ſic mutat nomen perſpicuum,in nomen,inuiſibile,cum correctione ſequente. Horum autem verborum ſenſus clarus eſt, ſecundum alios, cum enim ſumant inuiſibile, vt prædicatum de perſpicuo,ſatis habent declarare prædicationem inuiſibilis de perſpicuo,quod quidem facile eſt,patet enim inuiſibile per ſe eſſe ipſum perſpicuum, vt Ariſtoteles in textu ſexageſimooctauo dixit in eius definitione. Nos verò non ſolum prædicationem, ſed reciprocationem quoque oſtendere debemus, ſi inuiſibile hic ſumitur ut idem cum perſpicuo. Hoc tamen non caret difficultate,cum præter perſpicuum alia multa ſint inuiſibilia, vt Deus, anima,& omnes ſubſtantiæ incorporeæ.Sciendum igitur eſt,quòd inuiſibile poteſt dupliciter ſumi,priuatiuè,& negatiuè,ſicut etiam antea dicebamus de eo,quod caret colore; negatiuè quidem acceptum latius patet,quàm perſpicuum,ſed priuatiuè ſumptum nil aliud eſt, quam illud,quod ſecundum propriam naturã eſt de genere uiſibilium, ſed habet priuationẽ viſibilitatis cum aptitudine ad eam, hoc autẽ eſt ipſummet perſpicuum,uiſibile enim color eſt,perſpicuitas verò eſt de natura coloris,quia eſt eius priuatio in ſubiecto apto colorari, & eſt loco coloris in ſubiecto perſpicuo. Ideo ſi perſpicuum condẽſetur, & fiat terminatum, fit coloratum,& perſpicuitas mutatur in colorem. In genere igitur viſibilium eſt perſpicuum, quia perſpicuitas dicit priuationem coloris cum aptitudine, ideoque ſolum perſpicuum eſt receptiuum coloris. Quod ſi quis obijciat, falſum uidetur, quòd in genere uiſibilium omne inuiſibile ſit perſpicuum, nam coloratum eſt per ſe uiſibile,ſed quando eſt nimis diſtans,non poteſt uideri, eſt igitur inuiſibile,licet non ſit perſpicuum dicendum eſt,colorem cum hoc, vel quocunque aliq impedimento poſſe quidem inuiſibilem dici,non tamen per ſe,ſed per accidens,etenim per ſe, & ſecundum propriam naturam uiſibilis eſt, ꝙ autem ab aliquo uideri nequeat, eſt per accidens. Ideo etiam ſi conuenienter alicui propinquus cerni ab eo non poſſit propter uiſus debilitatum,id per accidens eſt, quia per hoc non ſtat,quin ſuapte natura ſit uiſibilis, & ab aliquo etiam uideatur. ſi non ab homine, ſaltẽ a lynce;nullus enim per hoc notatur defectus viſibilitatis,in colore, ut conſideranti patet. Dum igitur de illo loquimur,quòd per ſe inuiſibile ſit,hoc duplex eſt; unum eſt per ſe inuiſibile nègatiuè,ut Deus,alterũ priuatiuè, quia potentiam habet recipiendi colorem,& viſibilitatem cuiuſmodi eſt ſolum perſpicuum, ut hic Ariſtoteles intelligit, hoc enim nõ ſolum ea ratione eſt poteſtate uiſibile,quatenus ſi incraſſetur,& condenſetur,fit coloratum, & uiſibile per ſe,ſed etiam quatenus ſeruata in eo ꝑſpicuitate recipit per eam colores aliarum rerum,non quidem materialiter,ſed ſpiritaliter, quia repugnat perſpicuitati color materialis, & eam remittit, ut antea diximus. Hæc igitur eſt natura perſpicui,quam hic Ariſtoteles egregiè declarat,notat enim perſpicuitas priuationem realis coloris, qui non ineſt niſi in corpore habente terminationem, quæ opponitur perſpicuitati,& potentiam patiendi a reali colore,nempe recipiendi ſpeciem eius,quæ dicitur color ſpiritalis,qui non poteſt recipi in profonditate corporis habentis colorem realem. Ex his ergo patet,quòd inuiſibile ita acceptum non dicitur niſi ſolum perſpicuum,& hoc ei competit per ſe,& quatenus eſt perſpicuum; neque prædicat Ariſtoteles idem de ſeipſo,dum dicit inuiſibile eſt ſine colore,quia licet reciprocentur,differunt tamen ratione,ſicut enim non ſit nugatio,dicendo, color eſt uiſibilis,vel uiſibile eſt color, quia uiſibilitas eſt quoddam conſequens naturam coloris abſolutam,ita & inuiſibilitas inſequitur naturam perſpicui,quę dicit priuationem coloris; neque eſt nugatio,dicere inuiſibile eſt ſine colore. Ariſtoteles igitur per inuiſibile ſignificat ipſum perſpicuum,quia euidentius de inuiſibili prædicatur carentia coloris,quam de perſpicuo, cum inuiſibilitas ſit immediatus effectus priuationis coloris,non ſic perſpicuitas,quæ potius opponitur terminationi. Ideo ad denotandum perſpicuum utitur Ariſtoteles inuiſibilitate vt propria conditione perſpicui, quæ effectus eſt immediatus carentiæ coloris,ut euidentior eſſet hæc minor. perſpicuum eſt ſine colore. Clarior enim eſt, ſi pro perſpicuo accipiamus inuiſibile,& dicamus inuiſibile eſt ſine colore. Verum quia perſpicuum non omnino inuiſibile eſſe uidetur (iam enim in ſexageſimooctauo textu dixerat Ariſtoteles ipſum eſſe uiſibile per aliud) ideo tanquam corrigens Ariſtoteles ſubiungit: *aut quod vix videtur*,quaſi dicat, id,quod inuiſibile eſt,aut ſaltem uix, ac debiliſſimè uiſibile. Hoc autem declarat; per perſpicuum

ſpicuum

ſpicuum tenebroſum, quod non actu, ſed pote
ſtate tantum eſt perſpicuum; in tenebris enim
ſi quis videre nitatur, nihil vidit, niſi tenebras,
neque has ita videt, vt ab eis viſus moueatur,
priuatio enim non eſt motiua, ſed obliquè, &
priuatiuè uidet tenebras, quatenus nihil uidēs
indicat eſſe tenebras, qua ratione quilibet ſen-
ſus dicitur ſentire priuationem proprij obiecti,
dum ſentit ſe nihil ſentire. Quoniam igitur ſu
biectum tenebrarum eſt illud idem perſpicuū,
quod eſt etiam ſubiectum luminis, ideo per ui
ſionem tenebrarum dicitur videri etiam ipsū
ſubiectum, in quo tenebræ ſunt, quare ſic per
ſpicuum eſt vix uiſibile, cum non per ſeipſum
videatur, ſed per uiſionem tenebrarum in eo,
quæ eſt etiam priuatiua, ac debilis viſio. Sed di
gnum conſideratione hic eſt id, quod nemo
cōſideraſſe uidetur, niſi ſolus Themiſtius, nec
poſſumus locum hunc bene intelligere hoc
ignorato. Cum enim ſupra in textu ſexageſi-
mooctauo Ariſtoteles dixerit, perſpicuum nō
eſſe uiſibile per ſe, ſed per externum colorē,
dubitare meritò poſſumus, cur hic volens de
clarare, quomodo perſpicuum ſit uix uiſibile,
non id declaret per lumen, ſed per tenebras,
cum tamen eadem ſit perſpicui natura quæ
modo lumini, modo tenebris ſubijcitur. Ad-
de, quòd ſic Ariſtoteles magnam dat nobis oc
caſionem dubitandi, nam dicere poſſumus, nō
eſt verum, quòd perſpicuū ſit uix uiſibile, quia
eſt quidem uix uiſibile, dum eſt ſub tenebris,
& ſub lumine eſt multo magis uiſibile, cum
ſit uiſibile per uiſionem coloris, qui per ſe mo
uet uiſum, at in tenebris per uiſionē tenebra-
rum, quæ non mouent uiſum, & quando eſt
illuminatum, eſt actu perſpicuum per lumen,
quod alijs cauſa eſt, vt uideantur. Ad hanc
difficultatem Themiſtius reſpondere uidetur
quod quando perſpicuum eſt illuminatum, lu
men fit tanquam color ipſius, quare per ſeipsū
eſt quodammodo uiſibile. Videtur autem ſi-
gnificare velle Themiſtius, quòd per hoc non
fuiſſet declaratum, quomodo perſpicuum ſit
vix uiſibile, ſed potius oppoſitum, quod ſit ſa-
tis uiſibile, & per ſe uiſibile. Sed hæc reſpon-
ſio mihi non videtur eſſe tuta; tum quia non
uidetur dicendum, quòd perſpicuum ſit viſi-
bile per ſe, cum Ariſtoteles in textu ſexageſi-
mooctauo id negauerit; tum etiam maximè
vrgeremur ea, quam antea tetigimus, difficul
tate, quia non erit abſolute verum, quòd per-
ſpicuum ſit vix uiſibile, cum potius putetur eſ
ſe valde viſibile. Ego ad hanc difficultatem
ſoluendam duo dicenda eſſe arbitror. Vnum
eſt, quòd oſtendere volens Ariſtoteles perſpi-
cuum eſſe vix uiſibile, id poterat oſtendere tā
ratione luminis, quam ratione tenebrarum, ac
cipit enim hic perſpicuum pro communi illo
ſubiecto utriuſque, quod æquè eſt aptum reci
pere lumen, ac tenebras. Hoc igitur ſicuti vix
videtur per viſionem tenebrarum, quæ eſt pri
uatiua; ita etiam uix uideri dicitur ratione lu-
minis, quod eſt viſibile ratione coloris, per co-
lorem enim, quem uidemus tranſparere, iudi
camus lumen, & ei ſubiectum perſpicuum,
quoniam neque lumen eſt per ſe uiſibile, ut
quod, ſicuti antea diximus. Itaque perſpicuū
non eſt uiſibile; niſi per aliud; proinde dici po-
teſt ſecundum ſe viſibile, aut uix uiſibile, tam
ratione luminis, quam ratione tenebrarum,
quæ in eo videntur modo aliquo. Alterum
eſt, quòd Ariſtoteles cognouit, melius eſſe
hoc oſtendere ratione tenebrarum, quam ra-
tione luminis: quia tenebræ ſunt uera priuatio
luminis, nec haberet aliquod eſſe poſitiuum;
at lumen, & color, habent eſſe poſitiuum, ad
declarandam naturam perſpicui melius fuit ip
ſum conſiderare purum, & nulli poſitiuo com
miſtum, quando enim ſumitur commiſtum,
lumini, & colori, illud aggregatum eſt quod-
dam per ſe uiſibile, quare hęc per ſe uiſibilitas
attribui poteſt tā colori, quàm lumini, vel per-
ſpicuo ſubiecto. Ariſtoteles igitur accepit ip-
ſum ſine aliquo poſitiuo coniuncto, ut oſten-
dat, quod ipſum ſecundum propriam naturā
non eſt uiſibile, vel eſt uix uiſibile: nam ſi eſſet
per ſuam naturam uiſibile, uideretur etiam
quando eſt purum, & ſine alio poſitiuo coniū-
cto: Non uidetur autem niſi uiſione conſequē
te uiſionem tenebrarum, quæ eſt nihil uidere,
ſi hæc igitur eſt perſpicui natura, prout mate-
rialiter ſumitur, eadem ſemper eſt etiam cum
lumine. Quòd ſi cum lumine, & colore vi-
detur eſſe magis uiſibile, hoc non eſt ratione
ſuæ naturæ, ſed ratione coloris coniuncti, qui
per ſe uiſibilis eſt, ideo patet, quòd eſſe vix viſi
bile, ſignificat illud, quod in textu ſexageſimo
octauo ſignificauit eſſe viſibile per aliud, non
per ſe. Ideo aduertendum maximè eſt, quòd
non de ſolo perſpicuo tenebroſo vult docere
Ariſtoteles, quòd ſit uix uiſibile, ſed de perſpi
cuo abſolutè, quod enim ineſt alicui ſecūdum
propriam naturam, id ſemper illi ineſt, quare
tam ſub lumine, quàm ſub tenebris ipſum ſu-
biectum perſpicuum uix uiſibile eſt. Sed ad
hoc probandum ſumit Ariſtoteles argumen-
tum a perſpicuo tenebroſo, quia nihil in ipſo
ineſt, quòd ſit per ſe uiſibile poſitiuè. Si enim
tunc patet, quòd perſpicuum ſit uix uiſibile ſe
cundum propriam naturam, inde colligimus,
quòd ſemper eſt uix uiſibile, etiam quādo eſt,
ſub lumine licet tunc aliquid coniunctum ha
bet, quod eſt magis viſibile. Hunc puto eſſe
mentem Ariſtotelis hoc in loco, quam nemo
eſt aſſecutus, cui conſona ſunt verba Ariſtote
lis, ſi bene intelligantur. Quando enim dicit:
Quale videtur id, quod tenebroſum eſt, verbum *vide-
tur*, non eſt ſumendum, ut uerbum paſſiuum,
ſed ut deponens; non enim dicit Ariſtoteles,
ὁρᾶται, ſed δοκεῖ, quod exiſtimationem ſigni-
ficat,

ficat, non uiſionem. Non ergo is eſt verborũ ſenſus, quem multi putãt, quale viſibile eſt id, quod eſt tenebroſum, ſi enim diceret perſpicuum eſſe viſibile eo modo, quo tenebroſum eſt viſibile, hoc non poſſet attribui perſpicuo illuminato, ſed ſenſus eſt, quale videtur eſſe id, quod eſt tenebroſum, hoc eſt, qualis eſſe apparet natura perſpicui dum eſt tenebroſum, tũc enim eſt purum, & non commiſtum cum aliquo poſitiuo per ſe viſibili, quare tunc maximè inſpicitur perſpicui natura, vnde colligimus ipſam ſemper eſſe talem, nempe inuiſibilem per ſe, & uiſibilem per aliud, & uix uiſibilem. Et quia uidit Ariſtoteles, dubitare aliquem poſſe, quia ſuperius dixerat lumen eſſe actum perſpicui, vnde non videbatur tenebroſum poſſe vocari perſpicuum, ideo ſtatim occurrit Ariſtoteles dicens, eſſe quidem actu perſpicuum illud, quod eſt illuminatum, ſed idẽ ſine lumine eſſe perſpicuum poteſtate, & materialiter acceptum; eadem enim eſt tranſparentis corporis natura, quo modo lumen recipit, modo priuationem luminis, quę dicitur tenebræ. Notandum autem eſt, quòd perſpicuum poteſt conſiderari tum abſolutè, tum reſpectu viſus; abſolutè quidem conſideratum non comprehẽdit lumen, ſed ſolum dicit aptitudinem recipiendi introrſum & lumen, & tenebras. Hanc igitur naturam habet actu ipſum perſpicuum, etiam in tenebris, eſt enim etiam in tenebris actu perſpicuum, hoc eſt receptiuum luminis, & colorum; at reſpectu viſus non eſt actu perſpicuum, niſi ſit illuminatum, quia non eſt aptum fungi officio ſuo ſine lumine. Eſt autem eius officium moueri a coloribus, ut ab eis moueatur viſus per perſpicuũ medium. In hoc igitur contextu Ariſtoteles abſolutè conſiderat naturam perſpicui, quæ eadem eſt in lumine, atque in tenebris, ut doceat eam eſſe talem, quæ ſecundum ſe non eſt viſibilis, immo uix etiam, & parum per alia uiſibilis, vt talem declarando eſſe naturam perſpicui, manifeſtam redderet illam minorem propoſitionem, perſpicuum eſt ſine colore.
Mutando enim nomen perſpicui in nomen illud inuiſibile, manifeſta fit minor, quia ſi omne uiſibile eſt color, neceſſe eſt ut id, quod eſt inuiſibile, ſit ſine colore, quoniam illa reciprocatur, & omnis quoque color uiſibilis eſt.
Hac autem minore ita declarata per declarationem naturæ ipſius perſpicui, ratio redditur cur ſit ſuſceptiuum colorum, & eſt demonſtratio propter quid, ut antea declarauimus. Ex dictis autem colligimus, quòd lumen eſt quidẽ forma, & actus perſpicui conſtituens ipſum receptiuum colorum, ſed abſolutè eſt quid extraneum & aduentitium reſpectu naturæ abſolutæ ipſius perſpicui, quam hic Ariſtoteles conſiderat ad oſtendendum, quòd ſecundum ſe caret colore, & uiſibilitate, ut hinc pateat ratio, cur ſit ſuſceptiuum coloris; lumen verò non actuat eius naturam abſolutè conſideratam, ſic enim eſt perſpicuum, etiam ſine lumine, ſed actuat ipſum, vt ſuſceptiuum coloris, eſt enim neceſſaria diſpoſitio ad recipiendos colores.

TEXTVS LXXII.

Non omnia autem viſibilia in lumine ſunt, ſed ſolum vniuſcuiuſque proprius color. Quædam enim in lumine quidem non vidẽtur, in tenebris autem faciunt ſenſum, vt quę ignea videntur, & lucentia; innominata autẽ ſunt hæc vno nomine, vt fungus, cornu, capita piſcium, & ſquamæ, & oculi, ſed nullius horum videtur proprius color. Propter quam autem cauſam hæc videntur, alia ratio.

CREDO Ariſtotelem hic velle occurrere tacitæ obiectioni, iam enim dixerat obiectũ viſibile eſſe colorem, eumq; non poſſe uideri ſine lumine, quo perſpicuũ fiat actu perſpicuum. Aduerſus hoc poterat aliquis obijcere, quòd ſunt multa, quæ vt videantur, non egent lumine, videntur enim in tenebris, vt noctilucæ, & oculi quorundam animalium, & alia noctu lucentia, quæ in textu ſexageſimoſexto nominauimus. & hic quoque ab Ariſtotele nominantur, non eſt ergo verum, quòd omne viſibile ſit viſibile in lumine, neque quòd lumen ſit neceſſarium ad viſionem. Reſpondet ad hoc Ariſtoteles excipiendo hæc lucentia noctu, & reſtringendo ea quæ prius dixerat ad ſolos proprios ſingularũ rerum colores, de his enim uerum eſt, quòd non ſunt uiſibiles niſi in lumine, quod etiam oſtendit in iſtismet, de quibus dubitatur; habent enim illa eadem etiam proprios colores, qui non videntur noctu, ſed interdiu; contra vero eorundem lux non videtur interdiu, noctu autem videtur; nam animalia illa parua, quæ dicuntur noctilucę, & oculi catorum interdiu videntur vt colorata obſcuriore quodã colore, veluti cæruleo, quem noctu non videmus,

mus. ſed tunc ſolum eorum lucem videmus. Cur autem hæc videantur noctu (inquit Ariſtoteles) eſt, *alia ratio*, id eſt non præſentis ſpeculationis, ſed nunc ſatis eſt, ſi hoc ſaltem habeamus, quòd omne, quòd in lumine videtur, eſt color, & ad huius viſionem eſt neceſſarium lumen, hoc enim concludet Ariſtoteles in initio ſequentis contextus. Hic eſt ſenſus ſolutionis Ariſtotelis. In verbis autem notandum, quòd illa dictio, *viſibilia*, ſumenda eſt vt prædicatum, vt ſenſus verborum ſit, nō omnia ſunt viſibilia in lumine, ſic enim dubium ſoluit, cōcedendo, non omnia viſibilia eſſe viſibilia in lumine, ſed ſolum cuiuſque rei proprium colorem; idque ſtatim declarat in illis, quæ noctu lucent, nam eorum lux eſt viſibilis noctu in tenebris: apparet enim per aerem tenebroſum, & eorundem color in diurno lumine videtur, qui noctu in tenebris non videtur. Hæc eſt Ariſtotelis ſentētia in hac parte: ſed ex ea multiplex oritur dubitatio. Primum enim inquit ea, quæ noctu videntur, non habere vnum aliquod commune nomen, ea tamen communiter nominat ignea, atque lucentia, quare ſibiipſi aduerſatur. Sed hoc facilè ſoluitur, non eſt enim lucidum, ſiue lux commune horum nomen, quare Ariſtoteles intelligit, nā patet, non de omnibus lucentibus ipſum loqui hoc in loco, ſed de illis tantummodo, quæ in tenebris videntur; de his nanque oriri poterat dubitatio, ad quam hic ipſe reſpondet, nempe quod ad eorum viſionem non eſt neceſſarium lumen, de lucentibus verò quæ interdiu videntur, hic Ariſtoteles nihil dicit, videmus autē interdiu, & lucentem ſolem, & flammam, & carbonē, ferrumque ignitum, & quibus, cum videātur in lumine, nulla oriebatur difficultas. Illud ergo nomen, quod non extare Ariſtoteles dicit, eſt intelligendum tale, quod omnibus noctu ſiue in tenebris lucentibus & commune; & adæquatum ſit: nomen autem lux, non eſt eiuſmodi, ſed latius patet, cum etiam lucem, quæ interdiu videtur; comprehendat. Adde, quòd conſilium Ariſtotelis in hoc capite eſt, lumen a colore diſtinguere, & docere, lumen eſſe neceſſariam conditionem perſpicui ad viſionem aliorum, cui illa ſententia repugnaret, quæ diceret, lumen eſſe obiectum uiſibile, & commune multis viſibilibus, & eſſe colorem quendam, ſi omne uiſibile eſt color. Vnde abſurdum magnum ſequeretur, nam ſtatuendo, lumen eſſe neceſſariam diſpoſitionem perſpicui ad recipiendos colores, idem eſſet diſpoſitio ſubſecti ad ſui receptionem, ſi lumen eſt viſibile, proinde eſt color quidam, quare non debuit Ariſtoteles dicere, lucem eſſe illorum omnium commune genus. Sed alia duo maiora dubia hoc in loco nobis occurrunt. Primū eſt, quia Ariſtoteles dixit, illa lucētia interdiu videri, ut colorata, non vt lucentia, contra verò noctu videri vt lucentia, ſed eorum propriū colorem non videri; non eſt igitur verum id, quod antea diximus lucem eſſe colorem quendam, & videri ſub ratione coloris. Alterum eſt ſi ſuperius definitus eſt color vniuerſaliter pro omni, quod ſit viſibile vt quod, ergo eſt neceſſaria conditio omnis viſibilis, vt habeat mediū illuminatum, quomodo igitur Ariſtoteles fatetur, illa lucentia uideri in tenebris? ſic enim videntur ſine lumine, quare non ad omnium viſionem neceſſarium eſt lumen. Nec latuit Ariſtotelem hæc difficultas, nam in calce huius contextus dixit: *Propter quam autem cauſam hæc videantur, alia eſt ratio*, ſic enim remiſit ad alium locum ſolutionem huius quæſtionis, tanquam alienam a præſenti conſideratione. Attamen hoc quoque difficultatem facit, quod nō apparet, vbi nam hoc Ariſtoteles declarauit. Dicunt quidam interpretes, ſignificari per hęc verba librum de ſenſu, & ſenſilibus, attamen in eo nullibi docet Ariſtoteles, quomodo hæc lucentia poſſint videri in tenebris, neque rationem huius viſionis adducit. Nos igitur hoc declarare oportet, quia eo declarato, hę omnes difficultates tollentur. Dicimus ergo, has omnes differentias prouenire a natura perſpicui, varijs enim modis acceptum hæc omnia facit, nam ſi purum ſit, & interminatū, & verè perſpicuum, ſic eſt receptiuum luminis, & coloris in tota ſua ſubſtantia. hoc idē ſi condenſetur, deſinit eſſe tranſparens, & fit terminatū, proinde & coloratum, & loco perſpicuitatis colorē adipiſcitur. eumque vel non lucentem (ſi condenſatio perſpicui fiat ſine miſtione cum opaco) vel lucentē (ſi fiat ſine admiſtione opaci, vel ſaltem cum pauci opaci admiſtione) & hic videtur eſſe duplex, alius enim eſt ita lucens, vt ex ſe ſine externo lumine illuminet alia; alius verò non ita fit lucens, ſed per externi luminis receptionem lucidus fit, & rutilans, quę differentia oritur ex diuerſitate naturarum elementorum. Nam (ut vnam omittamus, quæ eſt opaca, immò eſt fons, & radix totius opacitatis) tria tantum elementa perſpicua ſunt, ſed duo humida per condenſationē apta non ſunt fieri lucida luce propria, ſed ita fiunt lucida, vt recepto externo lumine ſplendeāt, & fulgeāt; condenſata enim aqua, vel aer magis retinet lumen ab alio receptum & ita ex alieno lumine recepto fulgorem adipiſcitur, quem in tenebris ex ſe non haberet. Hoc videmus in cryſtallo, & in adamante, & in aliquibus alijs gemmis, & talem eſſe puto fulgorum humorum in oculo. præcipue verò cryſtillani, & illius fulgidiſſimæ membranæ, quę vocatur aranea tela. Solus autem inter elementa ignis ex condenſatione propriam lucem adipiſcitur, ita ut ſine aliquo externo lumine lumen ipſe emittat, & pellat nocturnas tenebras, quod illa nō faciunt, nam in tenebris certum eſt cryſtal-

lum

lum omni fulgore eſſe deſtitutum. Quòd ſi verum eſt id, quod de quibuſdam pretioſis lapidibus fertur, quod noctu etiam fulgeant propria luce, dicendum eſt id fieri propter aliquã ignis admiſtionem, quod idem dicendum eſt de illis omnibus noctu lucentibus, quæ Ariſtoteles hoc in loco nominauit, cuiuſmodi ſunt noctilucæ, & oculi quorundam animalium.

Non fit autem talis cõdenſatio ignis, vt fit purus ignis condenſatus, ſed ſemper fit ex admiſtione materiæ craſſioris, & denſioris, & hoc dupliciter: vel enim cum vera miſtione elemẽtorum, quæ fit naturarum vera vnio; vel ſine vera miſtione & cum ſola congregatione. In vera autem miſtione magnum impedimentum fulgori eſt terra, ideo ſi multum ſit terræ in miſtione, nec lux aliqua fit, nec perſpicuitas remanet, ſed terminatio tantum, & color in ſuperficie. At ſi parum terræ inſit, & multum elementorum perſpicuorum, vt aque, & aeris, poteſt eis commiſtus ignis (licet propriam naturam amittat in miſtione) aliquem relinquere in re proprium fulgorem, is tamen non poteſt eſſe magnus, vt in omnibus miſtis, quæ noctu cernuntur habere proprium fulgorem, experientia declarat. Abſque miſtione verò adiunctus tantummodo ignis materiæ craſſæ, & denſæ condenſatur, & fit fulgens, & maximè tunc eſt aptus fulgere, & nocturnas etiam tenebras pellere, quod flammã facere videmus, eſt enim flamma fumus terreus ardens, proinde eſt congregatio ignis, & terræ, ſeu etiam aliorum elementorum manente integra natura ignis, vt pugna ipſa oſtendit, nam agit ignis in fumum exeuntem continuò, & ipſum continuo vertit in ignem. In carbone quoq; accenſo ineſt ignis ſine vera miſtione, ideo magna illa opacitas materiæ terreæ non omnino prohibet, quin lumen aliquod emittat, emittit enim aliquod, & aliquam circunſtantis aeris partem illuminat, quia ſeruatur integra ibi natura ignis licet cõmiſta, & confuſa cum materia terrea. Sed celeſtia corpora lucentia denſa ſunt ſine vlla admiſtione cum alio corpore, & puriſſima ſemper manent, ideo pro perſpicuitate habent lucem, & quæ lucidiora ſunt, ſunt etiam denſiora, & denſiſſimus omnium eſt ſol, cum ſit fulgentiſſimus. His ita declaratis, vt alia omittentes ad illa redeamus, que ſola hic Ariſtoteles reſpexiſſe videtur, nẽpe, quæ noctu tantum lucent, non interdiu, hæc duos ſimul habent colores, vnus eſt, qui oritur ex admiſtione opaci facientis terminationem, neceſſe eſt enim ea aliquid terrę habere in ſe, & ideo reddi colorata, ſicuti videmus oculos catorum interdiu coloratos colore cæruleo; alter eſt color lucis, lux enim terminat uiſionem albedine ſua, vel colore ad albedinem vergente, ideo oculi animalium, & noctilucæ apparẽt noctu vt crocea, & interdiu habent proprium colorem, qui cæruleus eſt, & videtur vt ceruleus, quia tunc eorum lux debiliſſima offuſcatur a magno lumine diei, ita vt nullum videatur habere fulgorem. Cũ igitur interdiu nullam vim habeat eorum lux, ſed perinde ſit, ac ſi nulla ſit, ſolus eorum color videtur; noctu autem è cõtrario, nam ita debilis eſt eorum lux, vt non valeat circunſtantem aerem ita illuminare vt uideri poſſint aliarum adſtantium rerũ colores, nec ipſe proprius horum cæruleus color, quia ſi lumen non eſt in aere tantum, vt ſit aptum tranſmittere alios colores, eadem ratione non eſt aptum tranſmittere proprium iſtorum colorem, qui maius lumen poſtularet. Tũc igitur ſolus videtur color lucis, qui potius croceus eſt, quàm albus, quia lux illa tinctu rã aliquam ex illa commiſtione adipiſcitur. Imo & aſtrorũ lux debilis apparet nobis vt croceus color; non poteſt autem hoc euenire niſi in corporibus miſtis, quia lux illa eſt proprietas ignis ab illo relicta in illa miſtione, proprius autem color prouenit ex miſtione omnium elementorum. Videmus autem in alijs, in quibus ſimul videri poſſunt, & lux, & color proprius, quòd color proprius uariatur ex adiectione luminis, nam eiuſdem rei color in radijs ſolis fit magis ad albedinem vergens, quàm in vmbra poſitus; ſed vbi lux propria interdiu, penitus offuſcatur a lumine diurno, ibi ſeorſũ videtur ſolus color proprius. Lux verò nullã tunc vim habet. Quando autem nullũ adeſt aliud lumen, tunc videtur quidem lux colore ſuo, nã lux debilis apparet crocea; ſed proprius color tunc nullam mouendi uim habet, quia non adeſt tantum luminis, quantum ipſe poſtularet, ideo nullum ipſe momentum affert in illa uiſione. Lux autem tunc eſt uiſibilis, quia iam dixi ſuperius, lucem eſſe primum uiſibile, nec egere lumine alieno, quare etiam ſi parua ſit lux, uidetur ſine lumine externo, quia proprium eſt lucis, ut uideri poſſit, non in lumine alieno, non ſic autem color ille, qui non eſt lux. Nec tamen propterea dicendum eſt, videri tunc lucem ſine ulla aeris illuminatione, ſed illa debilis lux illuminat ſibi aerem, & ſatis illuminat pro ſe, licet non ſatis pro alijs coloribus. Et ita uerum eſt uniuerſaliter, quòd nullus color eſt uiſibilis ſine lumine, quia etiam horum lucentium color uiſibilis eſt in lumine, quo illuminatur ab eis aer medius. Sed ſi loquamur de alieno lumine, non omnis color eſt uiſibilis in lumine alieno. Ex his patet reſponſio ad prius dubium: nam lux ſola illorum lucentium vt quid diſtinctum a proprio eorum colore, videtur ut color quidam diuerſus ab illo eorundem colore, quem uidemus in lumine, ſicuti declarauimus. Per hoc igitur non ſtat, quin lux uideatur ut color, quia illorum lux eſt color quidam, & videtur ut color. Ad alterum autem dubium dico, negari non

non poſſe neceſſarium eſſe lumen ad omnium viſionem nullo penitus excepto, quia etiam illa noctu lucentia uidentur per aerem ab ipſiſmet illuminatum, quare omnia viſibilia uidentur per lumen ſeu alienum ſeu proprium, & omnia uidentur ut colorata. Ideo uera obiectionis ſolutio, qua Ariſtoteles vti poterat erat, negando id, quod aſſumebatur, illa noctu lucẽtia uideri ſine lumine, & penitus in tenebris, hoc enim erat negandum, quia etiamſi non ꝑ alienum lumen videantur, videntur tamen per proprium. Sed Ariſtoteles noluit uti hac reſponſione, & ſatis habuit in præſentia concedere, quòd hæc non in lumine uideantur, & hæc excipiendo ſumere, quòd ſaltem id, quod videtur in lumine, eſt color, hoc enim ei ſufficit pro pręſenti occaſione. Ratio autem, quę ipſum mouet ut a uera illa ſolutione abſtineret, hæc fuiſſe uidetur, quoniam cõſilium eius in hac parte eſt, docere quomodo per mediũ perſpicuum uideantur colores. Cum igitur omnino requiratur vt perſpicuum ſit illuminatum, & ita lumen ſit conditio perſpicui ad receptionem colorum, debuit lumen a colore diſtinguere, quia idem non poteſt eſſe præparatio ſubiecti ad receptionem ſui, cum debeat omne recipiens carere recepto. Ideo licet nomine coloris intellexerit vniuerſaliter omne viſibile (vt etiam lux comprehendatur, de qua ſunt vera omnia hæc, quæ ab Ariſtotele hic de colore dicuntur) tamen Ariſtoteles uoluit ea nominare ut colorem, ne confundere uideretur colorem cum lumine, ſed unum ab altero diſtingueret. Noluit ergo dicere, quòd illa lucentia uideri noctu ut lucentia, eſt uideri ut colorata; nec dicere uoluit, ea quoque in lumine videri, nempe in lumine proprio, & ſatis habuit ea excipere, & dicere, quòd licet hæc non in lumine, ſed in tenebris videantur, tamẽ hoc ſaltem habemus quod id omne, quod in lumine uidetur, eſt color, ſub quo tamen dicto etiam illa lucentia, & lux omnis continetur, dũ ſtatuitur etiam lucem eſſe colorem, & videri in lumine proprio, quo ipſa illuminat mediũ perſpicuum. Sed ab hoc declarando Ariſtoteles abſtinuit ob dictam cauſam, cum etiam abſque hac declaratione ſatis hic ſit pro occaſione dicere, quòd color non mouet uiſum ſine lumine, hoc enim ſatis eſt manifeſtum in alijs, quantum pertinet ad declarandam facultatem viſiuam per ſuam operationem, cũ perfectam tradere cognitionem operationis, non videatur ad libros de anima pertinere. Quod autem hæc omnia uera ſint, comprobatio ualida ſumitur hic ex uerbis Ariſtotelis, qui videns petere aliquem poſſe, quomodo uideantur hæc lucentia noctu, renuens hoc declarare dixit, aliam eſſe rationem, hoc eſt, non eſſe pręſentis conſiderationis. Fatetur ergo non eſſe neceſſarium ad propoſitum ſcopum declarare omnibus, quomodo uiderentur, ſed ſatis eſſe hic uniuerſaliter ſumere, quod omne viſibile eſt color, & omnis color uidetur in lumine, licet dubium relinquatur de aliquibus particularibus uiſibilibus, quomodo videantur. Sed aliud efficacius argumentum ſumitur ex hiſmet uerbis ad id, quod diximus, confirmandũ. Cum enim his uerbis videatur Ariſtoteles hãc declarationem remittere ad aliquem alium librum, interpretes non alium ſignificare dicũt niſi librum de ſenſu, & ſenſilibus, quod puto eſſe ab eis inconſideratè prolatum, quia ſi totum librum illum legamus, nõ comperiemus in eo declarari, quomodo hæc lucentia noctu ſentiantur. Nec reuera dicit Ariſtoteles hoc eſſe alibi declarandum, ſed ſolum dicit eſſe aliam rationem, ideſt alienam eſſe ab hoc loco, & a præſenti inſtituto hanc ita diſtinctam declarationem. Sed quæret aliquis, vbinam igitur hoc declaratur? declarandum enim omnino alicubi fuit ad intelligentiam operationis viſus perfectam, quæ in libris de animalibus tradi debuit. Dico id fieri reuera in libro de ſenſu, & ſenſilibus, non tamen expreſsè, ut interpretes ſignificaſſe uidentur, ſed implicitè, ob id neque hic pollicetur, ſe hoc alibi declaraturum, ſumitur tamen eius declaratio ex ijs, quę in eo libro dicuntur, nam in tractatione de colore, quæ ibi diligens legitur, nullam facit diſtinctionem lucentium a coloratis, ſeu lucis a colore, ſed nominat lucem ut colorem, cum dicat ibi ſolem colore eſſe album. Ibi ergo id facit, quòd hic facere non vult, nempe aſſerit expreſſè, lucem eſſe colorem, quod hic noluit exprimere. Quoniam autem etiam lux eſt color, inde ſumitur diſtinctio illa colorum, quòd alij lucent, & illuminant, proinde vt videantur non egent externo illuminante, ſed videntur, per proprium ab ipſis productum lumen in perſpicuo; alij verò non lucent, nec illuminãt, ſed egent externo illuminante. Hinc ergo patet, quomodo illa lucentia noctu videantur, videntur enim tanquam colores lucentes, cum ſint per ſe viſibiles, nec indigeant lumine alieno. Propterea id quoque ad horum confirmationem conſiderandum eſt, quòd Ariſtoteles hic non de oĩbus lucentibus loquitur, ſed de illis tantum, quæ in tenebris videntur, nec interdiu viſibilia ſunt, & hæc ſola excipit, vt in litera manifeſtiſſimum eſt. Tamen aliqua ſunt lucentia, quæ in die tantum uidentur, vt ſol, & aliqua, quæ & interdiu, & noctu, vt ignis & luna; ſed hæc comprehenduntur in hoc capite ſub appellatione viſibilis, & coloris, ut apertè fatetur Ariſtoteles infra in textu ſeptuageſimo quarto, ubi dicit ignem uideri, & in die, & in nocte. Ignem ergo uocat uiſibilem, cum tñ eius color non ſit niſi lux, quare lucem comprehendit ſub colore; Reddit ẽt ibi rõnem, cur ignis uideatur noctu, & inquit rationem eſſe,

quia

quia illuminat medium, & ipſum reddit actu perſpicuum. Hoc idem igitur colligere debemus de his lucentibus, quæ noctu tantum uidentur; cum enim de his ſit immanifeſtum, ꝙ producant aliquod lumen in medio, quia debiliſſimè lucida ſunt, ideo noluit Ariſtoteles hoc declarare, quia non eſt eius conſilium hic perfectè docere, quomodo omnia uiſibilia uideantur; tamen ex ijs, quæ de igne poſtea dicũtur, inferre poſſumus, quòd hæc quoque ideo videntur, quia illuminant medium, & faciunt eſſe actu perſpicuum, licet nos hoc non animaduertamus, quia tunc non videmus alios circunſtantes colores, & ideo medium dicimus eſſe tenebroſum. Sed cum Ariſtoteles ibi exactam huius declarationem exiſtimauerit non eſſe ad inſtitutum neceſſariam, eam dimittere uoluit; at infra in dicto loco illud obiter dicet de igne, vnde facilè colligi poſſit, quo modo omnia lucentia ſint viſibilia, ſed diſtinctam de luce tractationem, & declarationem, quomodo ſit uiſibilis, facere non curauit, propter cauſam prædictam.

TEXTVS LXXIIII.

Nunc autem intantum manifeſtum eſt, quòd id quidem, quod lumine videtur, color eſt, vnde nõ videtur ſine lumine: hoc enim erat ipſi colori eſſe; motiuum eſſe ſecũdum actum perſpicui, actus autẽ perſpicui lumen eſt. Signum autẽ huius manifeſtũ, ſi quis enim ponat id, quod habet colorem, ſuper ipſum viſum, non videbit; ſed color quidem mouet perſpicuum, puta aerem; ab hoc autem continuo exiſtente, mouetur ſenſorium.

POSTQVAM conceſſit Ariſtoteles id, quod apparet, nẽpe illa lucentia videri in tenebris, hic ſumit hoc ſaltem eſſe manifeſtum, quod omne, quod in lumine videtur, eſt color, vnde inquit eſſe colligendum, quòd color non eſt uiſibilis ſine lumine, ſed vt videatur eſt ei neceſſarium lumẽ. Immò dicit hanc eſſe eſſentiam ipſius coloris, quippe cum eum iam definiuerit eſſe motiuũ perſpicui, quòd eſt actu, actus autem perſpicui eſt lumen. Quoniam igitur ponitur lumen in definitione coloris accepti ut viſibilis, non abſolutè vt eſt color, illa autem, quæ in rei definitione ponuntur, ſunt ei neceſſaria, ideo colore conſiderato vt viſibili, neceſſarium omnino eſt lumen. Hoc autem dicens Ariſtoteles ſignificat, ſe hoc in præſentia eſſe contentum, & concedere lucentia illa non eſſe colores, & videri ſine lumine, proinde excipienda nunc eſſe, quoniam eorum declaratione non indigemus ad intelligendam naturam facultatis viſiuæ. Non excipit tamen Ariſtoteles omnia lucentia, non enim illa, quæ uidentur in lumine ſicuti iam oſtendimus; ſed de illis lucentibus, quæ creduntur videri ſine ullo lumine, dubiũ relinquit an debeant uocari colores, & an in lumine uideantur, & inquit non eſſe præſentis conſiderationis declarare, quomodo hæc videantur. *Signum autem huius*, Hæc eſt huius textus ſecunda pars, in qua Ariſtoteles ſigno confirmat id, quod modo dixit, colorem non eſſe uiſibilem niſi per medium perſpicuum, quod ſit illuminatum, ut hinc colligat id, quod præcipuè intendit in hoc capite, quod in uiſione neceſſarium eſt medium. Huius igitur hoc ſignum hic adducit, quia ſi quis ponat rem coloratam immediatè ſupra: *ipſum viſum*, ideſt ſupra organum uiſiuum, nulla fit uiſio, oportet igitur medium perſpicuum illuminatum intercedere, ita ut color prius agat immediatè in ipſum perſpicuum, & in ipſo imprimat ſpeciem ſui, deinde a medio moueatur ſenſoriũ. Et inquit, *continuo exiſtente*, ideſt contiguo, medium enim perſpicuum tangit oculum, & ita in ipſum imprimit ſpeciem, quam ab obiecto recepit. Sic autem declarauit Ariſtoteles, quomodo potentia viſiua ſeſe habeat reſpectu operationis; ſe habet enim ut potentia paſſiua ab obiecto per perſpicuum medium, quod ſit illuminatum, & hæc eſt natura potentiæ viſiuæ reſpectu operationis. Poſſumus autẽ nos cauſam hic adducere neceſſitatis medij, cuius ſignum tãtummodo hic Ariſtoteles adduxit, & eam ex Ariſtotele ipſo deſumimus in contextu duodecimo huius libri ſatis claram, & expreſſam, cum hic Ariſtot. implicitè tantum eam ſignificauerit, neque in ſolo viſu locum habet, ſed in omnibus ſenſibus ſimiliter. Inquit ibi Ariſtot. ſenſum eſſe receptiuum formarũ ſine materia, de quo dicto dubitare minime poſſumus, concipit enim ſenſus ſpeciẽ, & imaginem obiecti ſui, nec recipit materiã, in qua eſt. Qm̃ igitur illud obiectum eſt forma materialis, quæ non poteſt exiſtere ſine materia, ideo diuellere illam a ſua materia realiter eſt impoſſibile, ideo ſenſus nõ ipſum obiectum materiale recipit, ut realem colorẽ, ſed ſpiritale, quod eſt imago illius ab eo producta,

& multiplicata in medio. Hæc ergo cauſa eſt, cur in operatione ſenſus ſit neceſſarium medium, quia organum ſenſus nõ poteſt pati ab obiecto reali, ſed patitur a ſpiritali, hinc enim fit vt ſuppoſitus color oculo non moueat viſum, ſed neceſſe eſt vt obiectum agat prius in medium, & producat in eo ſpeciem ſpiritalẽ, & poſtea a medio ita paſſo moueatur organũ, vt hic Ariſtoteles dixit. Quod ſicuti in oculo, ita in omni ſenſorio dicendum eſt, quia nõ competit viſui vt eſt viſus, ſed vt eſt ſenſus, ergo competit omni ſenſui, quoniam ſentire eſt ſpeciem rei recipere ſine materia eius reali, nõ rem ipſam materialiter acceptam. Hinc etiã ſumitur ratio, cur obiectum viſibile, ſi nimis propinquum oculo ſit, etiam ſi non tangat, nullam faciat viſionem, ratio nanque eſt, quia certus quidam eſſe debet ſpiritalitatis gradus, & ſenſorio commenſuratus, ac proportionatus, ſi debeat mouere illud, & facere viſionem, nam in tranſitu ab eſſe materiali ad eſſe ſpiritale, neceſſe eſt per gradus fieri progreſſum, ita vt producta ſpecies fiat ſemper ſpiritalior, & magis depuretur a materialitate, quanto maior ab obiecto receſſio fit. Aer igitur propinquus colori reali, recipit quidem colorem ſpiritalem, ſed qui adhuc redolet quandam materialitatem, ita vt non tanta ſit ſpiritalitas, quæ oculo commenſurata uocari poſſit. Ob id in illo propinquo aere poſitus oculus non videt colorem, etiamſi non tangat obiectum materiale. Deinde verò in partibus aeris a reali colore diſtantioribus gradatim ſemper acquiritur maior gradus ſpiritalitatis, donec ad ſtatutam aliquam diſtantiam perueniatur, in qua eſt conueniens ſpiritalitas, & optimè commenſurata potentiæ viſiuæ oculi, & ibi optima fiet viſio. In minore autem diſtantia, aut in maiore nõ item, ſed debilius videbitur idem color, quia uel non tanta eſt ſpiritalitas, quanta ad optimam uiſionem requiritur, uel nimia eſt, quæ vel debiliter mouet, uel nullo modo mouet. Cum enim gradatim magis ſemper purgetur obiectum a materialitate, & magis ſemper fiat debile, ac tenuis entitatis, tãdem ob magnam diſtantiam ita extenuatur, vt ſit penitus exinanitum, & nulla organi motio fiat. Nullam autem Ariſtoteles aliam in toto hoc capite mẽtionem ſenſorij facit præter id, quod hic dicit à medio mutari ſenſorium, ſed quodnam hoc ſit, aut quale, nil amplius dicit, quia ut initio dicebamus, non eſt Ariſtotelis conſilium in hoc capite hæc omnia exquiſitè declarare. Cognouit ergo ad declarandam naturam facultatis viſiuæ ſatis eſſe nos indubitanter cognoſcere, oculum eſſe ſenſorium viſus, de huius autem natura loquetur in libro de ſẽſu, & ſenſilibus, hic autem totus verſatur in declaratione medij, & neceſſitatis eius.

TEXTVS LXXIV.

Non enim benè hoc dicit Democritus, opinatus, ſi fieret vacuũ, quòd medium eſt, perſpici vtique exquiſitè, etiam ſi formica in cælo eſſet. Hoc enim impoſſibile eſt, patiente enim aliquid ſenſitiuo fit ipſum videre. Ab ipſo igitur, qui videtur, colore impoſſibile eſt, relinquitur igitur, quòd a medio; quare neceſſe eſt aliquid eſſe mediũ. Vacuo autem facto, nedũ exquiſitè, ſed omnino nihil videbitur. Propter quam igitur cauſam colorem neceſſe eſt in lumine videri, dictum eſt. Ignis autem in vtriſque videtur, & in tenebris, & in lumine, & hoc ex neceſſitate, perſpicuũ enim ab hoc perſpicuum fit.

HACTENVS Ariſtoteles abſoluit declarationem medij, & eius neceſſitatis in uiſione, quod præcipuè in hoc capite declarandum propoſuerat: Nunc vult in hoc contextu reprehendere quoddam dictũ Democriti, ſumpta ex proximè dictis occaſione. Dicebat Democritus, ꝙ ſi ſpatiũ mediũ eſſet vacuũ, diſtinctiſſimè omnia videremus, & formicam, quæ in cælo poneretur. In quam ſententiam ductus fuiſſe videtur, eo ꝙ arbitrabatur, uiſionem fieri per emiſſionem radiorũ, proinde medium plenum impedimento eſſe huic emiſſioni, inde enim fieri, ut ſi totũ medium vacuum eſſe poneretur, nullum amplius eſſet impedimentum interpoſitum, quare etiã formica in cælo optimè cerneretur. Carpit hoc Ariſtoteles, ſumens argumẽtum ex proximè dictis de medij neceſſitate. Hac enim conſtituta, & poſito uacuo, non modo non ſequeretur id, quod Democritus ait, ſed potius oppoſitum, non ſolum enim non melius inſpiceremus, ſed nihil penitus inſpiceremus, ſublato enim medio, a quo pati debet ſenſoriũ, nulla prorſus uiſio fieret. Notat Sanctus Thomas rationem falſitatis fundamenti Democriti, ea nanque eſt perſpicui natura, ut

fit

ſit proximè aptum, & in vltima diſpoſitione ad recipiendum lumen & colores, igitur tantum abeſt, vt medium perſpicuũ impedimento ſit viſioni, vt potius aptiſſimum ſit abſque vlla reſiſtentia, ac ſubitò recipere lumẽ, & colores in tota ſua ſubſtantia. Auerroes verò notat non eſſe hic intelligendum, quòd Ariſtoteles probet neceſſitatẽ medij in viſione, ſed è conuerſo, quòd ex medij neceſſitate iam demonſtrata probet falſitatem dicti Democriti, ꝙ per vacuum, ſi daretur, viſio exquiſitiſſima fieret. In hoc optime ſentit Auerroes, nam hæc Ariſtotelis argumentatio, tantum abeſt, vt probet neceſſitatem medij, vt potius ex ea ſuppoſita oſtendat cõtra Democritum, quòd ſi vacuũ daretur, nulla per ipſum uiſio fieret. Ideo aduertendum eſt, dictionem, *enim*, cauſã erroris eſſe poſſe, cum videatur Ariſtoteles eorum, quæ dicta ſunt, probationem adducere. Attamen hic non eſt probatiua, ſed continuatiua, & ſumitur pro igitur. Ideo Auerroes in ſuo codice habuit, igitur, & Themiſtius quoq; loco huius dictionis dicit, igitur. Argumentatio autem Ariſtotelis manifeſta eſt, nam inqt. Viſio fit patiente aliquid organo ſenſitiuo, vt oſtenſum eſt prius, at pati ab ipſomet colorẽ materiali, eſt impoſſibile, quoniam experiẽtiã docet poſito ſenſili ſupra ſenſum non fieri ſenſationem, ergo nihil relinquitur, a quo organũ patiatur, niſi medium, cum igitur hoc iã oſtenſum ſit, manifeſtum eſt, nullam fieri poſſe viſionem in vacuo. Sic ergo patet, Ariſtotelem ex dictis ſumere rationem probantem neceſſitatem medij, & ex ea probata colligere contra Democritum, quòd in vacuo nulla uiſio fieret: Ad hoc etiam pertinent verba illa: *Propter quam igitur cauſam, colorem neceſſe eſt in lumine videri, dictum eſt*. Dictum eſt enim, cauſam neceſſitatis luminis in viſione eſſe, vt ſit actus perſpicui, quoniam color, quatenus eſt viſibilis, non eſt motiuus perſpicui niſi illuminati. Vult autem denotare Ariſtoteles, ſe iam dixiſſe neceſſitatem perſpicui ad viſionem, propterea ꝙ color, vt eſt viſibilis, eſt motiuus perſpicui, quare non eſt viſibilis ſine medio, cum pateat, ipſum non eſſe viſibilem, niſi in lumine, & huius cauſa iam dicta eſt prius. Dicere etiam poſſumus, Ariſtotelem reprobato dicto Democriti, tandem ex omnibus dictis colligere his verbis ſe iam declaraſſe neceſſitatem medij, ex qua error Democriti nunc oſtenſus eſt. Cũ enim experientia doceat, non poſſe colorem videri, niſi in lumine, cauſa huius iam dicta eſt, cũ color non poteſt videri, niſi prius moueat mediũ perſpicuum, cuius perfectio, & actus eſt lumẽ. *Ignis autem in utriſque uidetur*. His verbis occurrit Ariſtoteles quæſtioni ex dictis exoriẽti, iam enim in contextu ſeptuageſimo ſecundo dixerat, eſſe quædam lucentia, quæ videntur ſolum in tenebris, non in lumine, propterea quòd eorum lux ob debilitatem offuſcatur à maiori lumine diei; contra verò videri eorundem colorem in lumine, non in tenebris; per hoc igitur ſignificare viſus eſt ea, quæ in tenebris videntur, non eſſe uiſibilia in lumine, & viciſſim ea, quæ uidentur in lumine non eſſe viſibilia in tenebris, cui ſententiæ aduerſari videbatur experientia: multa enim ſunt, quæ ęquè in diurno lumine, ac in tenebris videnẽ nocturnis, vt ignis, luna, & aliqua aſtra valde lucentia, cuiuſmodi eſſe dicitur ſtella Veneris, q̃ aliquando interdiu circa Solem viſa eſſe dicitur. Ad hoc igitur, inquit Ariſt. ſe non inficiari aliqua & in lumine, & in tenebris eſſe viſibilia, quamuis etiam dixerat, aliqua videri in lumine tantum, & aliqua in tenebris tantum, fatetur tamen tertium quoque genus dari, eorũ, quæ & in tenebris, & in lumine viſibilia ſũt; cuiuſmodi eſt ignis hic noſter, vt flãma, & carbo. Eſt autem conſideranda ratio, quã Ariſt. adducit, cur ignis & in tenebris, & in lumine viſibilis ſit, dum dicit: *Et hoc ex neceſſitate, perſpicuum enim ab hoc perſpicuum fit*, hæc enim nõ omnino idonea ratio eſſe videtur. Quoniam noctu quidem eſt ratio, cur ignis videatur, qa per ſe illuſtrat medium, & reddit actu perſpicuum; at interdiu hoc verum non eſt, quia tũc aſcribenda eſt aeris illuminatio maiori lucido, non minori, quod a maiori offuſcatur, nempe a Sole, qui ſolus eſt cauſa illuminationis, medij interdiu. Ad hoc ego dicendum puto, Ariſtotelem ſemper reſpicere id, quod eſt per ſe, nũquam id, quod eſt per accidens; igni autem, ut viſibili accidit, quòd per alienum lumen videatur, quoniam ſolo etiam proprio lumine viſibilis eſt. Cum igitur per ſe competat igni eſſe viſibile proprio lumine, ſi quidem omne lucidũ eſt per ſe viſibile abſque externi luminis auxilio, hoc ſolum Ariſt. reſpexit, non lumen Solis; quo ignis nõ indiget, ſiquidem melius videtur ſine illo, flammam enim procul exiſtentem videmus noctu, quam interdiu non uideremus. Non eſt autem hic ſilentio prætereundum, ꝙ flamma, licet ſuaptè natura ſit per ſeipſam uiſibilis, nec egeat alieno lumine, tamen in die uĩ potius ut colorata, quàm ut lucida, per aerẽ enim ea a Sole illuminata cernitur ut alba, ſicut etiam parietis albedo; hoc tamen intereſt, quòd albedo parietis abſque alieno lumine non cerneretur, at albedo flammæ eſt uiſibilis etiam ſine externo lumine, quia niſi medium ſit illuminatum, apta eſt per ſe illud illuminare, quod diximus Ariſtotelem hic reſpexiſse: notanda eſt etiam differentia inter ignem, & illa lucentia noctu, de quibus ſupra ſermo habitus eſt: nam uidentur quidem ambo & in die, & in nocte, non tamen eodẽ modo; nã ignis uidetur & noctu, & interdiu rõne eiuſdem coloris, qui eſt color lucis, ſi quidẽ aliũ colorẽ non habet ignis; illa uerò

per colorem lucis non videntur niſi noctu, interdiu verò per alium diuerſum colorem videntur, qui non eſt color lucis, ſed color non lucens, qui oritur ex commiſtione perſpicui cum opaco, vt antea declarauimus. Dubitare etiam aliquis poſſet, quomodo Ariſtoteles dicat ignem videri in tenebris, cum ſemper in lumine videatur, nam interdiu videtur in lumine alieno, noctu autem in lumine proprio, ſi per ſe aptus eſt ſemper illuminare perſpicuũ. Ad hoc dicendum eſt, tenebras hic nil aliud ſignificare, quam diurni luminis negationem, ita vt dicere ignem videri in tenebris, nil aliud ſit, quàm dicere eum noctu uideri, hoc eſt nõ in lumine Solis. Sumitur ex hoc loco manifeſta confirmatio eorum, quæ ſupra in textu ſeptuageſimo ſecũdo diximus de lucentibus noctu. Ariſtoteles enim apparentiam tantum ſequutus, propterea quod de his hic diſputare nolebat, conceſſit ea videri noctu ſine lumine, attamen hic implicitè nos admonet, quòd ea quoque videntur in aliquo lumine, proprio ſcilicet quo illuminant aerem pro ſui viſione, licet non ſatis pro viſione circunſtantium colorum. Nam hic rationem reddens viſibilitatis ignis inquit q̃a ignis illuminat ſibi perſpicuũ, innuit ergo, quod niſi illuminaret, non videretur, vbi aliud lumen non adeſt; quare illa quoque cum videantur, illuminant medium, hoc tamen Ariſtoteles ibi ſenſuit non eſſe exprimendum, quia quamuis euidens ſit illa videri, non eſt tamen euidens, quòd aer medius ſit illuminatus. Ideo Ariſtoteles non declarauit in hoc capite, quomodo videantur lucentia, prout ab alijs coloratis diſtinguuntur, quia hoc (vt diximus) difficultatem facere poterat in declaratione medij, tacitè tamen nos admonet ea videri in lumine proprio, licet non in omnibus id euidens ſit.

T E X T V S   L X X V.

Eadem autem ratio eſt & de ſono, & odore, nihil enim ipſorum tangens ſenſorium facit ſenſum; ſed ab odore quidem, & ſono medium mouetur, ab hoc autem ſenſorium vtrunque; cum autem ſuper ipſum ſenſorium aliquis appoſuerit olens, aut ſonãs, nullũ ſenſum faciet. De tactu autem, & guſtu ſeſe quidẽ ſimiliter habet, nõ aũt videtur, propter quam aũt cauſam poſterius erit manifeſtũ.

HACTENVS Ariſtoteles de viſu illa omnia declarauit, quę declarare conſtituerat. Et q̃a præcipuum, quod docere voluit, fuit neceſſitas medij in viſione, ideo in ſequente parte in alijs quoque ſenſibus eãdem medij neceſſitatem conſiderat. Cum enim ſoleat omnia attribuere illi ſubiecto, cui primò competunt, & viſus ſit hanc attribuere viſui, quatenus eſt viſus, nunc nos admonere vult, eam competere viſui non quatenus eſt viſus, ſed quatenus eſt ſenſus, proinde omni ſenſui competere, eadem enim in omnibus ratio viget, quam ſupra declarauimus, & quam Ariſtoteles hic, & in capitibus ſequentibus implicitè tantum ſignificabit, ſed poſtea in textu cẽteſimo vigeſimo primo expreſsè declarabit, nempe quoniam ſentire eſt recipere ſpeciem ſine materia. Nunc autem ſatis habet ex ſenſu viſus, in quo hoc maximè videtur eſſe manifeſtum procedere ad id magis declarandum in alijs, de quibus poſtea diligentius docebit in ſingulorum conſideratione. Et quoniam eſt in alijs ſenſibus hæc differentia, quòd auditus, & olfactus manifeſtius medium habẽt, guſtus verò, & tactus maximè immanifeſtũ, ideo in hoc textu prius conſiderat hanc neceſſitatem in auditu, & olfactu, deinde etiam in guſtu, & tactu. Primum inquit, *eadem eſt ratio*, quia iã diximus, quòd ob prædictam rationem, quam Ariſtoteles implicitè tantum denotat, hoc etiã competit alijs ſenſibus, propterea quòd viſui non vt viſus eſt competit, ſed vt eſt ſenſus, & ita eadem in omnibus ratio viget. Quod autem ſubiungit: *Nihil enim ipſorum tangens ſenſorium facit ſenſum*, non eſt intelligendum vt probatio, ſed potius vt declaratio. Quod autem dixerat eandem eſſe rationem, & de ſono, & de odore, hic declarat eſſe intelligendum quo ad illud, quod dixerat, obiectum poſitum ſupra ſenſorium non facere ſenſationem, reuera enim nõ eſt per ſe notum experientia, cum ſenſoria horum duorum ſenſuum non extra ſint, non.n. ſunt aures inſtrũm auditus, neque nares olfactus, ſed quid intimius: quare nõ poſſumus experiri, an poſito obiecto ſupra ſenſoriũ ſenſatio fiat. Ideo eſt notandus modus loquendi Ariſt. q̃ nõ dicit eſſe ſimiliter manifeſtũ in his duob. ſenſib quod poſito ſenſibili ſupra ſenſoriũ nõ fiat ſenſatio, ſed ſolũ dicit eandẽ eſſe rationẽ de his, quia rem bene conſiderantib. apparet eandẽ in omnib. rationẽ vigere, ita ut in his quoq; dicendũ videatur, q͛d ſenſibili poſito ſupra ſenſorie nulla ſenſatio fiat, ſed ſit neceſſariũ mediũ ſicut in viſu, licet id experiẽtia nõ ita pbeẽ vt in viſu, cuius ſenſoriũ eſt extra, & oĩbus notiſſimũ. Vbi aũt dicit Ariſt. *nullũ ſenſum faciet*, manifeſtũ eſt ſumi ſenſũ pro operatione, nõ p facultate. *De tactu aũt, & guſtu.* Tandẽ idẽ aſſerit

dicendum

dicendum eſſe in reliquis duobus ſenſibus tactu, & guſtu, licet in his id non videatur, immo oppoſitum videatur; ſed cauſam inquit ſe poſterius declaraturum in ſingulorum propria tractatione. Cauſa enim cur non videatur, eſt, quia credimus carnē eſſe organum tactus, & linguam ſeu carnem linguæ eſſe organum guſtus, quod tamen verum nō eſt, ſed caro eſt potius medium, organa verò horum duorum ſenſuum ſunt quid aliud intus exiſtens. Quoniam igitur hi duo ſenſus habent medium internum, quod eſt pars ipſius animalis, ideo credentes illud eſſe organum, decipimur, & putamus obiecto poſito ſupra organum ſenſationem fieri, nec requiri aliquod medium. Poſtquam igitur declaratum erit, quòd caro nō eſt organum, ſed medium, clara erit cauſa, cur nō videatur operatio horum duorum ſenſuum poſtulare medium. Nunc ſatis eſt conſideraſſe, quòd cum hoc competat viſui, non quatenus eſt viſus, ſed quatenus eſt ſenſus, debeat ēt competere his duobus ſenſibus, de quibus minus videbatur, nam hi quoque ſunt cognoſcitiui, proinde per receptionē ſpeciei ſpiritalis, & ſine materia, hæc autem non fit ſine medio deferente.

TEXTVS LXXVI.

Medium autem ſono quidem aer eſt, odori autem innominatū eſt, communis enim quædam paſſio eſt in aere, & aqua eſt: vt perſpicuum colori, ſic eſt habenti odorem quod in vtriſque his ineſt. Videntur enim & animalium acquatica habere odoris ſenſum. Sed homo, & pedibus ambulantium quæcunque reſpirant, non poſſunt odorare non reſpirantia. Cauſa autem, & de his poſterius dicetur.

ID, quod Ariſtoteles de duobus ſenſibus dixerat auditu, & odoratu, vult hic modo aliquo per experiētiam comprobare, quamuis enim experientia non declaret, quòd obiecto poſito ſupra organum nō fit ſenſatio, cum organum ſit intus, tamen declarat aliquod eſſe medium, quod his duobus ſenſibus inſeruit; medium autem auditus (inquit Ariſtoteles) eſt aer, experimur enim, quod in aere fiunt ſoni, & per aerem medium deferuntur ad auditum. In capite autem de auditu inquiet etiam per aquam deferri ſonos, cum compertum ſit etiam piſces audire. Sed hic ſatis habet, aerem nominare, quia nos qui in aere viuimus maximè cognoſcimus deferri ſonos ad auditum per aerem medium, cum præſertim magis inſeruiat auditui aer, quam aqua, & in ſolo aere non in aqua generentur ſoni. At in capite ſequenti exquiſitius declarabit medium auditus. Medium autem olfactus (inquit Ariſtoteles) eſſe quid commune aeri, & aquæ, quod innominatū eſt, ineſt enim aeri, & aquæ communis quædam conditio nomine carens, qua ſunt apta deferre odores ad organum odoratus, cuiuſmodi eſt perſpicuitas reſpectu viſus, hæc enim eadem duo elementa ſunt etiam media deferentia colores ad ſenſorium viſus quatenus perſpicua ſunt; & hæc eadem ſunt etiam media deferentia odores ad olfactum, quatenus quadam alia communi affectione participant, quæ nomine caret, non enim quatenus ſunt perſpicua, ſed quatenus quiddam aliud. Alij tamen poſtea (vt Græci notant) Ariſtotelem in hoc imitati nomina finxerunt ad ſignificandas has aptitudines deferendi tum odores, tum ſonos; ſicut enim Ariſtoteles διαφανὲς appellauit communem illam conditionem, qua hæc elementa, & alia plura corpora ſunt delatiua luminis ad viſum, ita illi communem illam affectionem, qua hęc eadem elementa ſunt delatiua odorū δίοσμον, appellauit, quaſi per odorabile, ſeu odoris trāſlatiuum, & illa, qua ſunr delatiua ſoni vocarūt διηχὲς, quaſi perſonans, ſeu perſonabile, nempe a nominibus ὀσμὴ, quod eſt odor, & ἦχος, quod eſt ſonus. Quod autem etiam aqua deferat odores ad olfactum declarat Ariſtoteles per experientiam, nam compertum eſt etiam piſces in aqua odorare, cum ſentiant odores ciboriorum, & ad ea ferantur, quod non facerēt niſi odorarent; Et quia dubitare de hoc aliqs poterat, cum piſces non reſpirent, ſi quidem odoratio videtur per reſpirationem fieri, ad hoc reſpondet Ariſtoteles id eſſe proprium hominis, & aliorum animalium reſpirantium, quæcunque enim habent anhelitum, ea odorant reſpirando, & attrahendo aerem; & illa, quæ non habent anhelitum odorant abſque reſpiratione, cuiuſmodi ſunt piſces. Cauſam autem cur animalia reſpirantia non odorent, niſi reſpirando (inquit Ariſtoteles) ſe poſtea declaraturum, nempe in capite de olfactu. Per hæc igitur patet neceſſarium eſſe medium nō modo in viſu, ſed in omni ſenſu, cum competat viſui, quatenus eſt ſenſus, & pateat etiam in auditu, & in olfactu. Notandum hic maximè eſt dubium Ioannis Grammatici, & eius ſolu-

tio; dubitat enim de ordine ab Ariſtotele ſeruato in hac ſenſuum tractatione, incepit enim a viſu, cum a tactu incipere debuerit, quia ſemper ab imperfectioribus, & a communioribus cenſuit eſſe inchoandum, ob idque prius egit de parte animæ vegetante, quæ communiſſima, & imperfectiſſima eſt omnium animę partium. Reſpondet Ioannes, Ariſtotelem a cõmunioribus incipere ſolitũ eſſe, quatenus manifeſtiora ſunt, ſemper enim eſt à manifeſtioribus progrediendum, quare & ab anima vegetante incepit, quatenus manifeſtior aliis partibus erat, & tunc incipit a uiſu licet perfectiſſimo, & minimè omnium communi, quia eſt manifeſtior ut ab hoc tranſeat ad alios ſenſus, quia minus ſunt manifeſti. Quæ Ioannis ſolutio optima eſt, & conſona illi ſententia, quã ego alias ſectatus ſum in capite ſeptimo primi mi libri de Methodis, & in Apologia, quod ordo doctrinæ ſumitur à noſtra faciliori cognitione, & ſemper a notiorib. nobis eſt inchoandum, non autem a prioribus ſecundum naturam, ibi autem ſententiam Auerrois, quam omnes poſtea ſecuti ſunt, reprobaui, dicentis Ariſtotelem in his ſenſibus tractandis ſeruaſſe ordinem a perfectioribus, ut in dictis libris noſtris videre eſt. Ideo hic apud Ariſtotelem notare poſſumus, ipſum prius in uiſu declaraſſe medij neceſſitatem, quæ in eo maximè omnium manifeſta erat, deinde tranſiſſe ad eandem conſiderandam in duobus ſenſibus auditu, & olfactu, in quibus minus quidem manifeſta eſt, ſatis tamen manifeſtum eſt ipſum medium, quod his duobus ſenſibus inſeruit, demum verò hoc idem collegiſſe in duobus reliquis guſtu, & tactu, in quibus nec medij neceſſitas, nec ipſum medium manifeſtũ eſt, quod quidem Ioannes Grammaticus hic optimè annotauit, licet alij hanc Ioannis ſententiam non animaduerterint, & Auerrois opinionẽ omnes ad unum ſequuti ſint, & ego quoque ſi aliàs hunc Ioannis locum animaduertiſſem, utique meam ſententiam, quam tunc ſola mihi ratio perſuaſit, Ioannis authoritate comprobaſſem.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Libri duo DE VISV.

LIBER PRIMVS.

Propoſitio ac partitio dicendorum. CAP. I.

SENSVM omnium nobiliſſimum eſſe Viſum, ſatis inter omnes conſtare videtur, nam & ad ſcientias capeſſendas vtiliſſimus omniũ eſt, & mẽti etiam quam ſimillimus: quod tũ ex eius operatione colligi; tum ex hoc dignoſci facilè poteſt, quòd dicere non ſolemus mentem audire, vel olfacere, vel guſtare, neque illi aures, aut nares, aut linguam per tranſlationem vnquam atttribuimus; dicimus tamen oculos mentis, & per actionis ſimilitudinem inſpicere, ac videre mentem dicere conſueuimus. Inſtrumentũ quoque huic ſenſui pulcherrimum, & artificioſiſſimè fabricatum natura tribuit, ipſumque in ſuprema corporis parte, vnde totius corporis ſaluti præeſſe, ac proſpicere melius poſſet, collocauit. Fuit præterea hic ſenſus etiã magna ſummorum philoſophorum diſſenſione, & cõtrouerſia nobilitatus, ſcilicet Ariſtotelis, Platonis, & Galeni, qui de huius actione contrarias penitus ſententias protulerunt. De hac igitur animæ facultate, quæ digna præ cæteris omni ſtudio, ac diligentia eſſe videtur, in præſentia dicendum, eiuſque naturam, & actionis modum diligentiſſimè perſcrutandum nobis propoſuimus; vt ea, quæ ab Ariſt. de hac tum in libris de Anima, tum in Paruis naturalibus dicũtur, declarare omnibus viribus noſtris contendamus. Totam autem hanc noſtram diſputationem in duas partes diuidemus: in quarum altera Ariſt de Viſu opinionẽ ita cla m reddere conabimur, vt quantum fieri poſſit, optimè intelligatur: in altera verò ſententiam Platonis, quam Galenus enixè tutatus eſt, conſiderabimus, & cum Ariſtot. ſententia cõferemus; & veritate opinionis Ariſtot. demonſtrata, eã à Galeni obiectionibus vindicare nitemur. In ipſa autem Ariſtot. ſententia declaranda hunc ordinem ſeruabimus: quum enim ipſe exiſtimauerit viſionem fieri per actionem obiecti in organum viſus per medium perſpicuum, de his omnibus ſingillatim agemus, & eas, quæ in ſingulis orientur, difficultates ſoluemus; vt tandem quomodo ex eorum trium concurſu ſecundum Ariſtot. viſio fiat, intelligamus. Primum igitur de obiecto, qui color eſt, iuxta Ariſtot. præceptionem dicendum eſt; vt eius naturam, & generationẽ intelligentes, melius cognoſcere poſſimus, cur, & quomodo à colore medium, & organum ſenſus afficiatur.

De coloris natura, & generatione. Cap. II.

DVas coloris definitiones Ariſtot. tradidiſſe videtur; vnam in contextu 67. libro 2. de Anima; Color eſt motiuus perſpicui, quod ſit actu; alteram in libro de ſenſu & ſenſilibus, cap. 3 Color eſt extremitas perſpicui terminati; in libello autem Ariſtot. adſcripto de coloribus, nulla coloris definitio traditur, vt non iniuria ſuſpicari poſſimus, librum illum ab Ariſtot. ſcriptum non fuiſſe, licet aliqua etiam notatu digna in eo legantur. De priore tamen definitione, quæ tradi in ſecundo de Ani-

ma dicitur, ego ſemper dubitaui an ſit definitio appellanda, quum verba illa non ad modũ definitionis prolata eſſe videãtur, inquit enim Ariſtot. *omnis autem color*, attamen in definitionibus afferendis dictio diſtributiua non conuenienter ponitur, ſed potius articulus : nam dictione diſtributiua ſignificatur natura vt diſtributa per particularia ſuppoſita ; articulo autẽ ſignificatur vt collecta, & ad vnitatem redacta at in definitione eſſentiam rei vt vnam ſignificare, & exprimere volumus, non vt diſtributam: præterea, viſibilitas eſt accidens poſterius ipſa coloris natura, quod ſignificauit Ariſtot. in decimo contextu 3. Phyſic. dicens colorẽ, & viſibile eſſe idem ſubiecto, ſed differre ratione; etenim nomen coloris notat naturã quandam abſoletam, cui hæc aptitudo, & hic ad viſum reſpectus ſuperuenit, vt dicatur viſibilis, ideo ibi Simplicius, ac Themiſtius admonent viſibilitatem eſſe accidens coloris ; intelligendum autem eſt accidens non quidem ſeparabile, aut commune, ſed proprium, & colori per ſe competens iuxta ſecundum modum dicendi per ſe, quoniam igitur eſſe motiuum viſus competit colori non quatenus abſolutè eſt color, ſed quatenus viſibilis, ideo per hoc ipſa coloris natura non exprimitur, proinde videtur potius Ariſt. his verbis illam vt coloris proprietatem proponere, quàm vt coloris definitionẽ adducere : attamen quia ſtatim ſubiungit, *& hæc eſt ipſius natura*, innuere videtur poſſe ꝑ hanc proprietatem definiri colorem, non quidem abſolutè vt color eſt, ſed vt viſum reſpicit, & viſibilis dicitur, ideò ſi ea eſt uocanda definitio, non eſt talis definitio, per quam abſolutè ſumpta coloris natura declaretur, ſed eſt deſcriptio quædam tradita per poſteriora, & pro occaſione ſufficiens ; quum enim non alia ratione ibi de colore agatur, quàm ad declarandam ex ſua operatione facultatem animæ viſiuam, ſatis fuit declarare nomen coloris prout viſum reſpicit, & quatenus viſibilis eſt, non eſt autem alia ratione viſibilis, niſi vt eſt motiuus perſpicui, quod actu perſpicuum ſit, hoc eſt illuminatum, lumen enim eſt actus, & perfectio perſpicui, vt eodem in loco Ariſtoteles docet. At in libro de ſenſu & ſenſilibus volens Ariſtoteles exactiorem nobis notitiã viſionis tradere, intimius naturam coloris ſcrutatus eſt, & ipſum etiam abſolutè ſumptum conſiderauit, ac definiuit, quoniam eius cognitio non parũ confert ad intelligendum cur color viſibilis ſit, & quomodo fiat viſio. Ad illius igitur definitionis intelligentiam dicẽdum eſt breuiter de generatione coloris: & quum duplex eſſe dicatur color, vnus, qui ſolet appellari realis, alter verò, qui vocatur apparens, & ſpiritalis vtriuſque generatio eſt ſeorſum conſideranda, quẽadmodum Ariſtot. quoque in eodem libro ſeparatim vtriuſque coloris generationem declarauit. Quod ad reales colores attinet, ſunt qui dicant, ipſos, & alias omnes qualitates, quæ ſecundæ appellantur, generari ex primis, nempe ex calido, & frigido, & humido, & ſicco; quod nos de coloribus non omninò verum eſſe arbitramur: nam certum eſt cęleſtia corpora eſſe colorata, ſiquidem, lux ipſorum color eſt, & viſum mouet quatenus color, & hoc teſtatur Ariſtot. tum illo 3. cap. libri de ſenſu, & ſenſilibus; tum in 1. capite libelli de coloribus; primæ tamen qualitates nullum in cęleſti corpore locum habent: vnde colligi poſſe videtur, quòd etſi colorata inferioris mundi conſtant ex quatuor elementis, quæ ſunt calida, frigida, humida, & ſicca, non tamen primo ex his qualitatibus colores proueniunt, id eſt, non quatenus elementa ſunt calida, & frigida, & humida, & ſicca, ſed potius alia ratione; quæ eadem in his, & in cęleſtibus locum habeat, ſaltem ſecundum quãdam ſimilitudinem, & analogiã, quum igitur & cęleſtia, & inferiora corpora ꝑſpicuitate ſint prædita, ego puto in his omnib. colorem cõpetere ratione perſpicuitatis: quoniam enim perſpicuum illud eſt, quod propter partium tenuitatem tranſparet, nec viſum terminat, vnde etiam interminatum appellatur, neceſſe eſt ut, ſi perſpicuum incraſſetur, & condenſetur, ita vt deſinat trãſparere, & viſum terminet, nec ſinat vlterius per intimam eius ſubſtantiam porrigi, tunc amiſſa perſpicuitate colorem loco eius recipiat in ſuperficie, quo moueat ac terminet viſum: tale igitur perſpicuum ab Ariſt. vocatur terminatum, idque neceſſe eſt vt ſit coloratum, nam ſua ſuperficie viſum terminare eſt eſſe coloratum, quia terminare viſum non poteſt, niſi per colorem aliquem : color itaque oritur ex ſola condenſatione perſpicui ; quum enim ex condenſatione deſinit eſſe perſpicuum, fit coloratum, & per ſuam ſuperficiem mouet viſum, etenim in ſola ſuperficie retinet perſpicuitatẽ, quam prius habebat in tota ſua ſubſtãtia: & quum ſolũ perſpicuum ſit receptiuum coloris, prius in tota ſubſtantia ſua colores aliorum recipiebat, dum interminatum erat ; poſtea verò factum terminatum habet ſolùm in ſuperficie perſpicuitatem, & colorem propriũ loco perſpicuitatis interminatæ, quam prius habebat in tota ſubſtantia. Condenſatio autẽ, ac terminatio perſpicui fieri videtur duobus modis. Vnus eſt quãdo ſine alicuius alterius corporis admiſtione ipſum ſolum perſpicuum corpus in ſe conſtipatur, neque in aliam naturam mutatur, præterquàm quòd ſit dẽſum, & deſinit eſſe peruium, & incipit terminare viſum: qui modus locũ habet in cęleſtibus corporibus, ex vna enim & eadẽ corporis natura conſtant cęleſtia omnia, nec differunt, niſi per maiorem, vel minorem raritatem, ſeu denſitatem; & quò denſiora ſunt, eo magis colorata ſunt, hoc eſt, magis lucida ;

nullus enim alius eſt cœleſtium color, quàm albedo ſplendens, quæ dicitur lux, & quò denſiora ſunt, eò magis alba, ac lucentia ſunt: ideo pars Cęli rara perſpicua eſt, atque tranſparens; aſtra verò ſunt partes Cęli denſiores, quia non traſparentes, ſed lucidę, & coloratę ſunt, minimè autem omnium aſtrorum denſa Luna eſt; quia minimum habet proprij luminis. Alter modus in ſolis inferioribus corporibus locum habet, & eſt condenſatio perſpicui non per ſolam eius conſtipationem, ſed per admiſtionē opaci; ſic enim fit coloratum, quia deſinit eſſe peruium, ſed alia magis, alia minus, prout plus, vel minus opaci habent in ſua miſtione, vel etiam ratione modi miſtionis, vnde etiam prouenit varietas ſpecierū coloris; quatuor enim elementorum tria ſunt perſpicua, ignis, aer, & aqua, vna autem terra opaca, ideo ex admiſtione terræ deſinunt corpora eſſe perſpicua, & fiunt colorata in ſuperficie varijs coloribus; opponitur enim perſpicuitati opacitas, & hæ varias faciunt miſtiones, proinde & varias colorum generationes. Quum autem tria elementa perſpicua ſint, eſt tamen inter ea diſcrimen: aqua enim quia parum recedit à natura terræ, minus eſt perſpicua, quàm alia duo, & habet aliquid opacitatis; aer verò magis perſpicuus eſt; ſed maximè omnium ignis, ille ſcilicet elementaris, qui tenuiſſimus, & inuiſibilis eſt: cum his igitur admiſta terra per ſuam opacitatem impedimento eſt perſpicuitati; admiſcetur autem duobus modis, vel enim per ſolā compoſitionē ſine vera miſtione, vel cum vera miſtione, quæ eſt mutatio naturarum elementorum in naturam miſti: priore quidem modo ſi elemēta perſpicua condēſentur, fiunt alba, vel parū ab albedine recedunt, aqua enim condenſata alba fit; ſic etiam aer, vt inquit auctor libelli de coloribus, in calce capitis tertij; non condenſantur autem aqua, & aer, niſi eis aliquid denſæ materię admiſceatur, neq; enim aqua congelaretur, niſi eſſet commiſta cum terra: ignis verò propter maiorem tenuitatē, ac perſpicuitatem non modò fit albus, ſi condenſetur, ſed etiam lucidus, & ſplendens; non condenſatur autem niſi ob alicuius terreſtris materiæ admiſtionem, ſic enim fit viſibilis, qui per ſe perſpicuus, & inuiſibilis eſt; flāma enim eſt ignis commiſtus fumo terreſtri, & in eo conſtipatus, ſed propter illius fumi raritatem alba eſt flamma, maximè verò in parte ſuperiore ellychnij ardentis, vbi magis eſt conuerſus fumus in ignem, & à circunſtante aere frigido condēſatus; in parte autem inferiore, quę propè ipſum ellychniū eſt, fumus eſt magis integer, nec dum bene in ignem mutatus, ideo ibi magis turbida eſt flamma, & minus alba, & rarior: in carbone autem, & in ferro ignito in eſt ignis commiſtus materiæ craſſiſſimę abſq; vera miſtione, ideo propter materiæ craſſitiē eſt minus albus. ac minus lucens; habet tamen neceſſariò aliquid lucis, quia ſeruatur ibi integra natura ignis, quē ex illa condēſatione ſplēdentem fieri neceſſe eſt. Quando autē fit vera elementorum miſtio, in qua nō ſeruantur elementorū naturæ, ſed mutantur in naturā miſti, ignis non amplius ſplēdet, quia deſinit eſſe ignis, quare miſtū adipiſcitur colorē non ſplendentem: contingit tamen in aliquibus, vt, licet veram habeant miſtionem, tamen aliquid lucis retineāt ex igni commiſto, cuiuſmodi ſunt oculi quorundā animaliū, & noctilucę, & alia, quorum mentionē facit Ariſt. in contextu 72. lib. 2. de Anima, quæ, quum noctu luceant, videntur in tenebris; in talibus enim parum eſt opaci terreſtris, & plurimū aquæ, cui cōmiſtus ignis, licet deſierit eſſe ignis, aliquid tamen ſui ſplendoris reliquit, quoniā aqua non tantū impedimentum affert luciditati ignis, quantum affert terra, quæ ſine vlla perſpicuitate eſt opaciſſima; non poteſt tamen in talibus eſſe multum lucis, ſed parū, quod offuſcatur à maiori lumine diei, ideo interdiu non videntur. Ex his colligimus, eiuſdem eſſe naturæ lucē, & albedinem, & perſpicuitatem, quum perſpicuū interminatū, ſi condēſetur, fiat album, idque vel ſplendens, vt ignis, vel non ſplendens, vt aer, & aqua propterea neceſſe eſt etiā tenebrā, & nigredinem eſſe eiuſdem naturæ, ita vt id, quod in terminato vocatur tenebra, in terminato dicatur nigrū, ſiquidem albedini nigredo opponitur, & lumini tenebra; vt igitur lumen, & albedo ſunt eiuſdē naturæ, ita oportet tenebram quoque, & nigrū eſſe eiuſdem naturæ: & hoc clarè apud Ariſt. legimus in cap. 3. lib. de ſenſu & ſēſilibus: quemadmodū igitur tenebrę ſunt priuatio luminis, ita dici poteſt nigrū eſſe priuationē quandam albedinis; ita vt ſicuti videri dicuntur tenebrę, quādo nihil videtur, ita etiā nigrum videri tunc dicatur, quando nullus color videtur: & hoc apud Ariſt. apertè legimus in 3. lib. Meteorol. in tract. de Iride, vbi inquit (*Nigrum eſt veluti negatio, ideo enim apparet nigrū, quia deficit viſus*) eiuſdē igitur rationis eſſe videtur viſio nigri in corpore interminato, & viſio tenebrarū in corpore interminato, licet magis videri dicatur nigrum, quàm tenebrę. quia id, quod eſt terminatū, eſt per ſe terminatiuū viſus, & per ſe viſibile. interminatum verò nō eſt per ſe viſibile, quia non eſt terminatiuū viſus. Illud quoque mihi videtur poſſe colligi ex ijs, quę dicta ſunt, vt albedo eſt proprius color triū elementorū perſpicuorum, ſiquidē perſpicuitas per condenſationē migrat in albedinē, ita nigredinem eſſe proprium colorem terræ, cuius propria eſt opacitas, quæ opponitur perſpicuitati: iccircò non aſſentior authori libelli de coloribus, qui dicit omnia elementa eſſe naturaliter alba; quum enim ille met fateatur album & nigrum eſſe colores ſimplices, credendum

dendum eſt vtrunque eſſe proprium ſimpliciũ corporum,& ad probandum poſſumus ita argumentari: Id, quod alicui competit per participationem, debet alicui competere per eſſentiam; at colores extremi, album, & nigrum, & medij omnes ex his conſtantes, competunt miſtis corporibus per participationem elementorum, ergo neceſſe eſt ut colores ſimplices competant elementis eſſentialiter, & per ſe, quum per elementa competant miſtis, & quum ex elementorum commiſtione oriantur in miſtis omnes colores medij; eſt igitur naturale terræ nigrum, ſicut etiam opacum, quum ſit aliis naturale album, & perſpicuum: confirmatur hoc ex opinione Parmenidis a Græcis interpretibus declarata in primo Phyſicæ auſcultationis, contextu 41. dicunt enim Parmenidẽ ſtatuiſſe rerum principia ignem & terrã, quæ aliis nominibus calidum, & frigidum appellauit, & aliis etiam nominibus lucẽ, & tenebras: Parmenides igitur, terræ tribuit tenebras, proinde, & nigredinem, quia eiuſdem naturæ sũt tenebrę, & nigredo, atque etiam opacitas, quã manifeſtum eſt eſſe naturalem terræ: itaque terra pura debet eſſe nigra, quum ſit naturaliter opaca, & cauſa opacitatis omnibus corporibus miſtis; opacitas autem opponatur perſpicuitati, quæ eſt de natura albedinis. Hęc igitur eſt illorum colorum generatio, qui ſolent appellari reales, album enim & nigrum ſunt proprij colores elementorum, & per elementa cõpetunt miſtis, tum ipſimet colores extremi, tum omnes medij, qui ex elementorum reali commiſtione oriuntur in miſtis. Alterum datur colorum genus, qui vocari ſolent apparentes, ſeu ſpiritales, & horum quoque generationem declarat diligenter Ariſtot. in illo 3. cap. libri de Senſu & ſenſilibus: ſicut enim ex tali ſtatuta miſtione albi cum nigro fit rubeus color realis, ita ſine reali miſtione albi cum nigro fiet idem rubeus color, ſi ſolum ſpecies illorũ ſpiritales commiſceantur in medio; hoc autẽ fit, quando per eandem rectam lineam fertur vtriuſque coloris ſpecies ad oculum, vt quum Sol ſit naturaliter albus, ſi eius lumen tranſeat per aerem atrum, & plenum terrea exhalatione, fert ad oculum ſpeciem miſtam, quæ rubeum colorem præ ſe fert: quamuis enim corpora illa non commiſceantur, neque reales ipſorum colores commiſcentur tamen illorum colorum ſpecies in medio, dum per eandem rectam lineam feruntur ad oculum, tanquam color unus medius: isque non ideo dicitur apparens, quia falſa ſit illa apparentia, nam uiſus non decipitur, dum iudicat ſe rubedinem recipere: rubedo enim reuera eſt quæ recipitur, & eſt genita ex commiſtione ſpecierum, quemadmodum diximus: quòd ſi iudicaret ex ea viſione Solem eſse rubeum, vtique deciperetur, quia non eſt in Sole color ille, ſed generatur in aere ex commiſtione luminis Solis cum aere atro, & participe tum opacitatis, tum perſpicuitatis. Sic etiam quando radij Solis percutientes collum palumbæ, reflectuntur ad oculum, adijciunt proprio pennarum reali colori albedinem ſpiritalem, & ita generant colorẽ medium, qui magis ad albedinem vergit, quã ſolus realis illarum pennarum color; ideo ſi qs iudicet, talem eſse reipſa colorem pennarum, decipitur; at ſi iudicet eſse colorem prouenientem ex uero pennarum colore, & albedine luminis, non decipitur, quia talis reuera eſt color. Differt autem realis color a ſpiritali, quia realis pendet omnino a ſubiecto, in quo eſt, & ad eius motum mouetur, ut color vini, & color lactis, & color ſanguinis; at color ſpiritalis pendet ab agente, a quo producitur, nec mouetur ad motum ſubiecti, in quo recipitur, vt color in linteo panno productus à colore vini in phiala exiſtentis; ad motum enim phialæ mouetur, ſed non ad motum panni lintei: in hoc autem exemplo patet colorem ſpiritalem, quando recipitur in corpore aliquo terminato, poſſe in medio ſpeciem ſuam producere, & per ſe videri, ſic enim fit per ſe terminatiuus viſus. Per hæc videtur ſatis eſſe declarata definitio illa coloris ab Ariſtot. tradita in libro de Senſu & ſenſilibus, color eſt extremitas perſpicui terminati; ſumit enim perſpicuum in definitione coloris, tanquam proprium eius ſubiectum, quia vbi eſt color, ibi neceſſe eſt eſſe perſpicuum: perſpicuũ quidem interminatum, quando eſt actu perſpicuum, habet colores aliarum rerũ; ſi verò fiat terminatum, habet colorem proprium in ſuperficie. Ex his colligere poſſumus, non eſſe veram illorum ſententiam, qui dicunt colorẽ generari ex commiſtione perſpicui, & opaci; patet enim Ariſtotelem in definitione coloris non nominare opacum, ſed ſolum perſpicuum quia iam diximus, ex ſola condenſatione perſpicui etiam ſine opaco generari colorem, dum res loco perſpicuitatis ſuſcipit terminationem; admiſtio autem opaci variat quidem colorum ſpecies, at non eſt æquata ratio generationis coloris, ſed ſolum quatenus facit condenſari perſpicuum. Non eſt autem ignorandum definitionem hanc partim dici poſſe coloris abſolutè conſiderati, partim ad viſionem relati, ipſa namque ſecundum ſe nullum reſpectum notat, nam dicere extremitatem perſpicui terminati, non eſt reſpicere viſum; dicitur tamen ea ratione definiri cum reſpectu, quatenus color abſolutè ſumptus non minus in profundo eſſe videtur, quàm in ſuperficie, vt albedo non minus in profunditate ſubſtantiæ lactis, quàm in eius extremitate; attamen non eſt viſibilis, niſi color ſuperficiei; hunc igitur ſolũ definit ibi Ariſtoteles: quum enim ibi in ſenſuum conſideratione verſetur,

ad eum nõn pertinebat definire alium colorem, quàm eum, qui viſibilis eſt; definit ergo colorem viſibilem, ſed definit ipſum ſecundũ ſe, & abſolutè conſideratum, non tamen alio conſilio, quàm gratia viſus; quocirca eſt modo aliquo definitio reſpectiua, & dicere poſſumus notari in ea reſpectũ ad viſum, ſed reſpectum remotum; in illa verò, quæ in ſecundo de Anima traditur, notari reſpectum proximum, ita vt hec ſit definitio coloris viſibilis quatenus eſt viſibilis, illa verò coloris viſibilis, quatenus eſt color. Sed dicere etiam poſſumus (neque erit ab Ariſtot. aliena ſententia) non eſſe actu colorem, niſi illum, qui eſt in ſuperficie; eum verò, qui eſt in profundo, poteſtate tantum eſſe colorem, quatenus enim poteſt fieri ſuperficialis, eatenus poteſt euadere actu color: quum enim eo conſilio à natura conſtitutus color eſſe videatur, vt viſum moueat ad vitam animalium conſeruandam, & in homine ad rerum ſcientiam adipiſcendam, ille ſolus eſt actu color, qui aptus eſt per ſe operam ſuam præſtare, hic autem eſt ille ſolum, qui in ſuperficie eſt; quia etiamſi contingat vt ſit in tenebris, tamẽ aptitudinem per ſe habet mouendi viſum, licet mouere nequeat ob defectum luminis in perſpicuo: niſi enim hoc dicamus, non erit color æquatum obiectum viſus, ſiquidem daretur color, qui ſecundum propriam naturam non eſt viſibilis, nempe is, qui eſt in profundo: neque Ariſtoteles per definitionem prædictã declararet naturam coloris, ſed eam traderet per accidentalia; nam ſi non minus color in profundo eſſet quàm in ſuperficie, eſſet accidẽtale colori eſſe in extremitate. Sed aduerſus hoc oritur dubium, quod tangitur à Ioanne Grammatico in contextu 66. ſecundi libri de anima, videtur enim eſſe color etiam in profundo, imò & actu viſibilis; nã in electro, multiſque lapidibus tranſparentibus ineſt quandoque intrinſecus concretum aliquod animal, vt muſca, vel etiam folium aliquod, idque à nobis cernitur, licet ſit in profundo illius corporis, ſic etiam videmus colorem nummi in fundo aquæ, & colorem ipſius vaſis. Sed hoc à Ioanne optimè ſoluitur; inquit enim, neceſſarium eſſe vt proprius electri color vel ſit intenſior colore animalis incluſi, vel æque, vel minus intenſus: ſi igitur intenſior ſit, aut etiam æquè intenſus, ſolus videbitur, & occultabit colorem animalis incluſi, qui non videbitur: ſi verò intenſior ſit color illius animalis, videbitur quidem, ſed non vt color electri, ſed vt color illius animalis, proinde vt in illius animalis ſuperficie, non vt in profundo electri: quòd enim appareat in profunditate ſubſtantiæ electri, hoc nihil eſt, quia tunc electrum fungitur officio medij perſpicui, cuiuſmodi eſt etiam aer; ſic igitur electrum tanquam perſpicuum medium defert ad oculos colorem exiſtẽtem in ſuperficie illius animalis in eo incluſi; quare nullus color videtur, niſi qui in ſuperficie eſt. Cauſa autem dubitationis, & erroris eſt, quoniã huiuſcemodi lapides ſunt ſimul & colorati & perſpicui, participant enim aliqua opacitate, quæ eos facit eſſe coloratos, ſed non omnino tollit in eis perſpicuitatem: ideo quia fertur viſus per profundum lapidis ob eius perſpicuitatem, credimus viſibilem eſſe etiam illum colorem qui eſt in profundo; non tamen ſic eſt, ſed quatenus coloratus, ac viſibilis eſt lapis, eatenus à nobis videtur ſecundum propriam ipſius ſuperficiem; quatenus verò perſpicuus eſt, transfert ad nos tãquam medium colores aliarum rerum, vt colorem animalis incluſi, vel incluſæ herbæ, ſed non tanquam coloratus: itaque & color exiſtens in ſuperficie animalis incluſi tranſit ad oculos per electrum tanquam perſpicuum medium; & ipſe quoque proprius electri color, qui in ipſius eſt ſuperficie, mouet viſum, & ita cernitur electrum vt coloratum. Patet igitur non eſſe viſibilem alium colorem, niſi illum, qui in ſuperficie eſt, imò & eum ſolum eſſe actu colorem; ſic enim rectè ipſum definiuit Ariſtot. dicens colorem nihil aliud eſſe, quàm extremitatem, hoc eſt, ſuperficiem perſpicui terminati.

De perſpicuo. Cap. III.

HAEC de obiecto dicta ſint: ſequitur vt de medio, quod perſpicuum eſt, dicamus, huius duæ ſunt partes; vna tanquam materia, quæ apta eſt recipere & lumen, & tenebras; altera verò vt forma, eaque eſt lumen: de vtraque igitur dicendum eſt. Quod ad partem materialem attinet, ea nil aliud eſt, quàm corpus aptum recipere in ſua ſubſtantia, & lumen, & aliarum rerum colores; præſtare autem hoc non poteſt, niſi ſit peruium, idque eſt id, quod vocamus perſpicuum ſiue tranſparens; peruiũ autem eſſe non poteſt, niſi habeat ſubſtantiæ tenuitatem, vt per eam poſſit lumen intima penetrare, nam tenuitati opponitur craſſities, ac denſitas, quæ impedimento eſt receptioni luminis, & coloris introrſum, quia facit terminationem, & colorationem in ſuperficie; ideo rectè notat Albertus eſſe quidem neceſſariũ vt perſpicuum materiale habeat ſubſtantiam ratam, id tamen non ſatis eſſe ad faciendam perſpicuitatem, ſed requiri etiam ſubtilitatem ſubſtantiæ; vult enim per hoc denotare perſpicuum non in illa raritate conſiſtere, quæ ſignificat diſtantiam partium, non ſubſtantiæ tenuitatem, & eſt de categoria ſitus, ſed in illa, quæ eſt de genere qualitatis, & ſignificat tenuitatẽ ſubſtantiæ, hæc enim facit perſpicuitatem; vnde etiam perſpicuorum differentia oritur, prout enim alia tenuiorem, alia minus tenuẽ ſubſtantiam habent, maiorem etiam, aut minorẽ

habent

habent perſpicuitatem. Eſt autem animaduertendum, poſſe duobus modis conſiderari perſpicuum; vno modo abſolutè, & ſecũdum propriam naturam; altero modo reſpectu viſus: abſolutè quidem conſideratum non complectitur lumẽ, ſed talem habet naturam, quę eſt apta recipere introrſum, & lumen, & tenebras; quemadmodum etiam prima materia nullam in ſua ſubſtantia formam habet, ſed apta eſt tum formam, tum priuationem recipere: quare vt naturæ primæ materiæ extranea eſt tum forma, tum priuatio, ita naturæ abſolutæ ipſius perſpicui extraneum eſt & lumen, & tenebræ, proinde naturam ſuam abſolutam retinet perſpicuum tam ſub tenebris, quàm ſub lumine: at reſpectu uiſus continet lumen tanquam formam, a qua conſtituitur, & hac ratione non eſt actu perſpicuum, niſi ſit illuminatum, quia non eſt aptũ fungi officio ſuo, niſi cum lumine; eſt enim eius officium moueri à coloribus, & eos recipere, vt ab illis viſus moueatur; lumen igitur tanquam forma conſtituit perſpicuum actu ſumptum hoc ſecundo modo, id eſt, actu receptiuũ colorum: ideò diximus, perſpicuum quatenus eſt mediũ deferens colores ad viſum, à duabus his partibus conſtitui, à corpore tenui tanquam materia, & à lumine tanquam forma; & hoc reſpexit Ariſtot. contextu 69. lib. 2. de Anima, quando lumen ſic definiuit, lumen eſt actus perſpicui quatenus eſt perſpicuum, nam ſecundo modo perſpicuum accepit, nempè reſpectu viſus, non primo modo; quia ſecundum ſe, & abſolutè ſumptum, retinet naturam ſuam, & ſuam tenuitatem etiam ſine lumine, ſed vt eſt mediũ inſeruiens viſui, non eſt actu perſpicuũ niſi per lumen: propriam verò perſpicui naturam priori modo acceptam conſiderauit Ariſtot. in contextu 71. eiuſdem libri, quando dixit eandem eius naturam quandoque cum lumine eſſe quandoque cum tenebris, non eſſe tamen ſecundo modo actu, niſi quando habet lumen. Aliud quoque magni momenti eodẽ in loco notandum eſt; inquit enim Ariſt. perſpicuum eſſe inuiſibile; nec ſolum prædicat hoc de perſpicuo, vt alij arbitrantur, ſed aſſerit hoc cum perſpicuo reciprocari, & idem eſſe inuiſibile, quod perſpicuum; hoc enim ſi intelligatur, veriſſimum eſt, licet ab alijs non animaduerſum: dicimus igitur poſſe duobus modis aliquid appellari inuiſibile: vno modo negatiuè, qua ratione Deus, & omnes ſubſtantię incorporeæ ſunt inuiſibiles, & nullam habent aptitudinem: vt videantur; quare ita acceptum inuiſibile latius patet, quàm perſpicuum: altero modo priuatiuè, nempè quod habet priuationem viſibilitatis, cum aptitudine tamen ad eam adipiſcendam, hoc autem eſt ipſum met perſpicuum; viſibile namque color eſt, perſpicuitas verò eſt de natura coloris, quia eſt eius priuatio in ſubiecto apto colorari, & eſt loco coloris in ſubiecto perſpicuo; ideò ſi perſpicuũ condenſetur, & fiat terminatum, euadit coloratum, & perſpicuitas migrat in colorem: in genere igitur viſibilium perſpicuum eſt, quia perſpicuitas notat priuationem coloris, & viſibilitatis cum aptitudine, quò fit, vt ſolũ perſpicuum ſit receptiuum coloris: quamobrem in genere viſibilium ſolum perſpicuum eſt inuiſibile, & ita omne inuiſibile priuatiuè eſt perſpicuum. Si quis verò obijciat: coloratum valde diſtans inuiſibile eſt, quia propter diſtantiã non poteſt videri, nec tamen eſt perſpicuum; quare in genere viſibilium datur aliquod inuiſibile, quod non eſt perſpicuum: dicẽdum eſt, colorem cum hoc, vel quouis alio impedimẽto poſſe quidem inuiſibilem dici, non tamen per ſe, ſed per accidens: ſiquidem eſt per ſe, & ſecundum propriam naturam viſibilis, licet ei accidat vt ab aliquo videri nequeat; ideò etiãſi conuenienter alicui propinquus, videri tamen ab illo non poſſit propter illius viſus debilitatem, id fit per accidens, quia per hoc non ſtat, quin ſuapte natura ſit viſibilis, & ab aliquo etiam alio videatur, ſi non ab homine, ſaltem à lynce; nullus enim per hoc defectus notatur in coloris viſibilitate, vt conſideranti patet. Dũ igitur loquimur de illo tantum inuiſibili, quod per ſe inuiſibile ſit; hoc duplex eſt; vnum eſt per ſe inuiſibile negatiuè, vt Deus; alterum verò priuatiuè, quia poteſtatem habet recipiẽdi colorem, & viſibilitatem, idque eſt ſolum perſpicuum, vt Ariſt. ibi ſignificat; hoc enim tum ea ratione eſt viſibile poteſtate, quatenus ſi incraſſetur, & condenſetur, fit coloratum, & viſibile; tum etiam quatenus ſeruata in eo perſpicuitate, recipit aliorum colores, non quidem realiter, ſed ſpiritaliter, repugnat enim perſpicuitati color realis, & eam imminuit, aut etiam penitus tollit. Hæc igitur eſt natura perſpicui, quam ibi declarat egregiè Ariſtoteles: perſpicuitas enim notat priuationem realis coloris, qui non ineſt niſi in corpore habente terminationem perſpicuitati oppoſitam; proinde notat etiam poteſtatem tum patiendi à reali colore, & recipiendi ſpeciem eius ſpiritalem ſeruata perſpicuitate, tum etiam recipiendi realem colorem, ſi condenſetur, & fiat ex perſpicuo terminatum.

De luminis, ac lucis diſcrimine. *Cap. IIII.*

DE formali autem perſpicui parte, quæ lumen eſt, maior nos difficultas manet; ſed ne ambiguitate laboremus, intelligẽdum imprimis eſt, quid nomine luminis intelligamus, & quid interſit inter lucem, & lumen: lux propriè dicitur illa, quæ eſt in corpore lucido, vt in Sole, & in alijs aſtris, & in flamma; lumen verò eſt id, quod à luce producitur in perſpicuo,

ita vt in Sole ſit non lumen, ſed lux, in aere autem non lux, ſed lumen: eſt enim lumen imago, & ſpecies lucis; nam à luce corporis lucidi generatur in perſpicuo lumen, quemadmodũ reales rerum colores producunt in perſpicuo ſpeciem ſuam. Sed magnum eſt lucis, ac luminis diſcrimen reſpectu viſus, ad hunc enim varijs modis referuntur, duplex enim eſt viſibile: vnum propriè dicitur viſibile vt viſum terminans, diciturq; viſibile vt quod, cuiuſmodi eſt color, ſub quo lucē contineri manifeſtum eſt; lux enim eſt color, quia viſum terminat, & videtur tanquam albedo quædam: quod apertè aſſeritur ab Ariſtot. in libro de Senſu & ſenſilibus, & in libello de Coloribus, & in calce capitis 4. libri 1. Meteorolog. vbi Solem vocat album, quum ſit lucidus; reſque per ſe manifeſta eſt, videmus enim flammam non eſſe peruiã, ſed denſam, nec transferri per ipſam ad nos aliarum rerum colores, ſed in ipſa terminari viſum; quare continetur ſub obiecto viſus ęquato, quod à viſu iudicatur, & eſt viſibile vt quod, & tanquam ſpecies quædã coloris, vt ſignificauit Ariſtot. in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, quando dixit omne viſibile eſſe colorē; quum enim lucida corpora ſint viſibilia, vt ipſe ibidē confitetur; & vt per ſe manifeſtũ eſt, patet lucem eſſe colorē, imò eſt primũ viſibile, vt poſterius dicemus. Lumen verò, quod à luce producitur in perſpicuo, eſt alio modo viſibile; nõ enim vt quod, ſed vt quo; eſt enim ratio viſibilitatis colorum, ſiquidem non ſunt viſibiles, niſi in lumine, at ipſum per ſe non mouet viſum, nec dicitur videri, niſi per accidens, dum enim rerum colores videmus, ex ea viſione iudicamus perſpicuum medium eſſe illuminatum, quare non videtur lumen per ſe, ſed cognoſcitur per viſionem colorum, eſt igitur viſibile ſolum vt quo, non vt quod, dum conſideratur in perſpicuo interminato: tametſi in corpore terminato receptum fit etiam viſibile vt quod, non tamen quatenus lumen, ſed quatenus ſubiens rationem coloris, ſic enim migrat in colorem; vt lumen à Sole productũ in aere non eſt viſibile, ſed idem in pariete receptum migrat in colorem, & fit obiectũ viſibile vt quod, nam ſimul cum colore corporis recipientis mouet viſum tanquam color vnus ex vtroque conflatus. Nunc igitur dimiſſa luce, quam appellatione coloris comprehendi volumus, quum per ſe viſum moueat, & iudicetur vt quod, de ſolo lumine verba faciemus; hoc enim eſt illud, quod ab Ariſtotele vocatur perfectio, & actus, & forma perſpicui; nam lux non eſt actus perſpicui, niſi cauſaliter, lumen verò formaliter: & hoc reſpexit Ariſtot. in definitione luminis, definiuit enim ipſum vt formam, ſicuti etiam in eiuſdem libri initio definiuerat animam; quum enim forma nil aliud ſit, quàm perfectio, & actus, quo aliquid tale eſt, nil aliud eſt anima, quàm actus, quo corpus viuens eſt viuẽs, & lumen nil aliud eſt, quàm actus, quo perſpicuum eſt perſpicuum; id eſt, qui conſtituit ipſum perſpicuum, & facit eſſe medium actu idoneum vt inſeruiat viſui.

Quod Lumen non ſit corpus. Cap. VII.

LVminis naturam declarare non facile eſt, nec paruum eſt in eo difficultatis indiciũ, quòd de genere quoque ipſius multi Philoſophi dubitarunt, ac varia ſenſerunt: Ariſt. enim cenſuit lumen eſſe accidens, alij tamen fuere, qui putarunt lumen eſſe ſubſtantiam, & alij quidem corporeã, alij incorpoream: ſed in hac diſputatione nobis immorãdum non eſt, quũ & ipſe Ariſtot. validis ac manifeſtis argumentis ſententiam illorum reiecerit, tum in 2. lib. de Anima, tum in lib. de Senſu & ſenſilibus, & prӕterea plures etiam habeamus interpretum hac de re diſputationes, vt Ioannis Grammatici in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, & Latinorum tum ibid. tum in 2. Sentent. diſt. 13. & Thomæ in 1. part. quæſt. 77. artic. 2. ac 3. Nunc igitur ſatis ſit argumenta Ariſtotelis paucis referre, & difficultatem quandam; quæ multos turbare poſſet, de medio tollere. Duobus potiſſimum argumentis probat Ariſt. lumen non eſſe corpus. Vnum ſumitur ex eius ſubita diffuſione per totum Hemiſphęrium: nam ſi eſſet corpus, non poſſet ſubitò ab ortu ad occaſum tranſire, ſed neceſſariò in tempore; corpus enim per ſpatium plenum moueri non poteſt, niſi in tempore, ob medij corporis reſiſtentiam; quum igitur lumen Solis orientis totum illud ſpatium ſubitò, & abſque tempore peragat, non poteſt eſſe corpus. Alterum argumentum eſt: ſi lumen eſſet corpus, fieret corporum penetratio: quum enim nulla penitus ſit perſpicui pars, quæ non ſit luminoſa, ſeruetur autem integra tam luminis, quàm perſpicui corporis natura, neceſſe eſt, vt lumen penetret omnes partes perſpicui; nam hę non cedũt partibus luminis, ſed eas in ſe recipiunt; quare ſi lumen eſſet corpus, penetratio corporum fieret, quæ penitus impoſſibilis eſt: hinc itaque intulit Ariſtoteles, lumen in perſpicuo ineſſe non ad modum corporis, ſed ad modũ formæ qua eadem ratione etiam in contextu 4. eiuſdem libri oſtendit animam non poſſe eſſe corpoream, quia quum omnes penitus viuentis partes ſint animatæ, fieret penetratio corporum. Sed qui plura de hac re videre cupiunt, legant prędictas interpretum diſputationes, in quibus diffusè oſtenditur, lumen nõ eſſe corpus, neque omnino ſubſtantiam: non eſt enim nobis tempus conterendum in recẽſendis aliorum dictis, ſed tollenda eſt difficultas quædam, quæ huic veritati maximè omnium videtur officere, eaque eſt quòd lumen

& mo-

& moueri, & percutere, & reflecti videtur: nã lumen Solis ad nos tranſit, & ſolida corpora percutit; terram enim percutiens, & reſiliens generat in aere calorem, & percutiens ſpeculum ad multa illuminanda reflectitur; quæ omnia indicare videntur lumen eſſe corpus, quum ſolis corporibus competant, accidentibus verò competere nullo modo poſſint. Ad hæc igitur dicimus, eſſe quidem in vſu poſitum, vt hæc per quandam ſimilitudinem lumini attribuantur, & dicamus lumen moueri & percutere, & frangi, & reflecti; ſed reuera nihil tale competere lumini producitur enim lumen à præſentia lucidi corporis in perſpicuo; & quia non eſt corpus, neque habet contrariũ poſitiuum, quod illi reſiſtat, producitur ſubitò in omnibus perſpicui partibus: nec tamen ita producitur, vt habeat eſſe fixum, ac permanens, & recedente lucido, à quo eſt genitum, adhuc in ipſo perſpicuo maneat; ſed recedente lucido perſpicuũ ſtatim deſinit eſſe luminoſum: quare ipſius natura conſiſtit ſolũ in fieri, & tandiu exiſtit in perſpicuo, quamdiu perſeuerat produci à præſentia lucidi: & quia corpora ſolida, ac polita percutiẽs lumẽ, reddit illa apta per receptũ lumen ad alia illuminãda, ideo videtur reflecti, & moueri lumen; non tamen ſic eſt, ſed ab eis illuminatis generatur lumen in aliis: quod idem de colore dicimus, nã color producit in ſpeculo ſpiritalem colorem & ſpeculum ſimiliter colorem producit in aere, nec ob id dicimus colorem moueri & reflecti, quum certum ſit colorẽ eſſe accidens: non eſt igitur credendum, idem numero lumen tranſire ab una aeris parte ad aliam, neque aliquod idem recedere a Sole, & ad aerem progredi, ſed in omnibus perſpicui partibus ſubito, & in temporis momento generatur lumẽ ſiue directè, ſiue per reflexionem id fieri uideatur, non enim illud idem lumen, quod in una parte eſt, ad aliam tranſit, ſed in omnibus, in quibus eſt, generatur continuè, ſiue ab ipſomet lucido corpore immediatè, ſiue ab alio, quod ab illo illuminatum illuminet alia.

Variæ ſententiæ de lumine, an ſit ens reale, an intentionale, & quid ſit intentio. Cap. VI.

ALiud eſt de lumine non leue dubium à Latinis interpretibus maximè exagitatum, an lumen, quum ſit accidens in medio perſpicuo, ſit accidens reale, an intentionale. Thomas in 1. parte Summæ, quæſt. 77 artic. 3. nititur oſtendere lumen in medio non habere eſſe intentionale, ſed reale tantum. Contrà Aegidius in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, probat lumen in medio non habere eſſe reale, ſed ſolum intentionale. Inter has duas extremas ſententias eſt tertia media, quòd lumen in medio habeat ſimul eſſe reale, & intentionale: hanc ſequuti ſunt Scotus, & Ioannes Bacconius, & Durandus in 2. Sentent. diſt. 13. & alij complures; eamque ego veram eſſe exiſtimo, & Auerrois quoque & Alberti ſententiam fuiſſe: imò etiam Caietanus in ſuis Commentarijs in D. Thomã loco prædicto volẽs ipſum tueri ab argumentis Scoti, ita ipſum defendit, vt tranſeat manifeſtè in opinionẽ Scoti; quum tamen neque ad eam trahi, neque modo vllo defendi D. Thomas meo quidẽ iudicio poſſit, quia negat lumen in perſpicuo habere eſſe intentionale, & confundit lumen cũ luce, quum tamen aliud ſit lux, aliud lumen, vt prædiximus, & lux habeat penitus eſſe reale, lumen verò in perſpicuo ſit intentio, & imago lucis, nec aliter, quàm vt color in perſpicuo eſt imago, & intentio coloris realis. Mitto hic conſiderare argumenta, quæ tũ à D. Thoma, tum ab Aegidio adducuntur, quum in hac diſputatione non ſit nobis immorandum, & quum illa apud eos in locis prædictis legere quiſque poſſit: ſed ſolum nitar ipſam rei veritatem breuiter declarare, & paucis argumentis, quæ validiora eſſe videbũtur, comprobare. Ante omnia intelligendum eſt, quid ſit intentio, ſeu ens intentionale. Latini quidem huius vocis etymologiam conſiderantes, dicunt intentionẽ vocari id, per quod tãquam per rationem formalem anima tendit in obiectum cognoſcendum, vnde omnes ſpecies tam ſenſiles, quàm intellectiles, vocantur intentiones: quę etymologiæ conſideratio ſatis craſſa eſt, & quamuis fortaſſe ad rectum ſenſum trahi poſſet, non eſt tamen in ea tempus conterendum. Ego dico intentionẽ nil aliud eſſe quàm attentionem, ac diligẽtiam animæ in alicuius rei conſideratione, quò fit, vt intẽtum etiam ſumamus pro attẽto; hæc eſt verè Latina huius vocis ſignificatio, ſed traducta poſtea à Philoſophis noſtris hæc vox eſt ad omnem animi conceptũ ſignificandum, etiamſi abſque diligentia fiat, & omnem ſpeciem, ſiue ſenſilem, ſiue intellectilem: hæc enim, quatenus eſt ſpecies ſpiritalis reale obiectum repræſentans, dicitur eſſe illius intentio, id eſt imago in anima: hinc orta eſt diſtinctio illa, qua omnes vtuntur, primarum, & ſecundarum intẽtionum: primas enim intentiones vocamus illos omnes conceptus qui rem immediatè repræſentant; vt conceptum lapidis in animo, & ſpeciem coloris in oculo: ſecundas verò intentiones vocamus illos conceptos, qui non rem immediatè, ſed alium priorem conceptum repræſentant; vt conceptus generis dicitur ſecunda intentio, quia repræſentat conceptus animalis, & plantæ, & aliorum eiuſmodi, à quibus immediatè repræſentantur res. Sed poſtea traducta eſt huius vocis ſignificatio etiam extra animam, vt id, quod eſt imago alterius repræſentatiua, etiamſi nõ ſit in anima, dicatur ens intentionale,

tionale, huiuſmodi eſt ſpecies obiecti ſenſilis in medio, ut ſpecies coloris in aere, ſiue etiam in ſolido aliquo corpore recepta, ſicuti ſæpe uidemus a lumine per phialam uino plenã tranſeunte produci ſpeciem, & imaginem coloris uini in panno linteo ſubiecto: illa enim rubedo quæ in uino eſt color realis, & mouetur ad motum uini ſubiecti, eſt in panno linteo color intentionalis, qui non mouetur ad motum ſubiecti panni, ſed ad motum uini, & ad motum luminis, a quo producitur.

Declaratio, & comprobatio veritatis de natura luminis. Cap. VII.

SI uera hæc ſunt, & intentio eſt id, qđ modo diximus, non uideo q̃uo D. Thomas negare poſſit, lumen in medio habere eſſe intentionale; nam producitur a luce lucidi corporis, ut inquit Ariſt. tanquam ab obiecto reali, cuius eſt repręſentatiuum; & uidemus lucem tanquam colorem quendam, quod fieri non poſſet, niſi ſpecies lucis, quæ ipſam repręſentet, ad oculum ferretur, quemadmodum etiã ſpecies coloris realem colorem repręſentat: ergo negare lumen in perſpicuo habere eſſe intentionale, eſt negare rem manifeſtam, quum manifeſtum ſit, ipſum produci à luce, & ita eius intentionem eſſe. Ex altera etiam parte non debuit negare Aegidius lumen in aere habere eſſe reale, quum reales effectus producat, vt D. Thomas argumentatur, patet enim lumen producere calorem, qui eſt effectus realis; patet etiam, lumen vehemens deſtruere temperiem oculi, qui ſimiliter eſt effectus realis: ſed cauſa erroris multorum fuit, quòd putarunt non poſſe aliquid eſſe ſimul intentionem, & rem, quum potius è contrario ſeſe res habeat, & hoc negare ſit pugnantia dicere; nam ſi aliquid eſt intentio alicuius, ergo eſt res aliqua, quomodo enim eſſet intentio, ſi eſſet nihil? ideò optimè inquit Scotus in loco prædicto de ſigno, & re: quando enim diſtinguimus rem à ſigno, non propterea dicimus ſignum non eſſe rem, ſic enim eſſet nihil, proinde ſignum appellari non poſſet: ſed quum rem à ſigno diſtinguimus, nil aliud ſignificare volumus, quàm aliquid eſſe rem tantùm, non ſignum, aliquid verò eſſe & rem & ſignum rei: ſic igitur (inquit) diſtinguuntur res, & intentio, aliquid enim eſt res, & nõ eſt intentio rei, aliquid autem eſt intentio, & res ſimul, quia non poteſt eſſe intentio rei, quin ſit etiam res aliqua, & ita habeat eſſe reale. Huic ſententiæ Scoti ego omnino ſubſcribo; non ſolum enim illas intentiones, quæ extra animam ſunt in medio ſenſus, ſed etiam eas, quæ ſunt in anima, puto eſſe aliquid, & eſſe res: eaque Ariſtotelis ſententia fuit, qui in libro Categoriarum, in capite, de Qualitate, ſcientiã poſuit in genere, Qualitatis, nil autem aliud eſt ſcientia in anima, quàm intentio & imago rei cognitæ, repræſentãs rem, quę extra animam eſt. hæc igitur apud Ariſtotelem eſt ens reale, quum ſit Qualitas. Poſſum etiam ratione id confirmare: nam cognoſcimus etiam cognitionem noſtram tanquam rem aliquam poſitiuam, & conſideramus quid ſit cognitio, quare tali noſtræ cognitioni reſpondet cognitio ipſa tanquam res cognita: ſic etiam diximus, colorem intentionalem incidentem in corpus aliquod ſolidũ, producere adhuc intẽtionem ſuam in perſpicuo, & videri ad modum rei Sed pluribus cauſa erroris fuit, quòd illa, quę ſpiritalia ſunt, ipſi putant eſſe nihil, quum tamẽ ſint res: ſicut enim dantur ſubſtantiæ incorporeę & ſpiritales, quę veriſſimè ſunt ſubſtantiæ; ita dantur etiam accidentia ſpiritalia, quæ veram habent entitatẽ, licet minorem, quàm accidentia materialia, à quibus producuntur: nam (vt ait Durandus in loco prædicto) iſtæ ſpecies habent eſſe debile, quia deficiunt à perfectione propria ſpeciei, & eo magis deficiunt, quò magis diſtant à prima cauſa. Auerroes quoque in duobus poſtremis cap. libri de Senſu & ſenſilibus inquit, formas in anima haberẽ eſſe ſpiritale purum, in materia verò extra animam habere eſſe materiale purum, at in medio habere eſſe medium inter materiale & ſpiritale; quare ſecundum Auerroem negari non poteſt, lumen & colores in medio habere eſſe reale, & magis, quàm in anima ſpeciem; quod etiam hoc argumento confirmari poteſt: id quod habet eſſe, ſecluſa omni operatione animę, habet eſſe reale; at lumen in medio habet eſſe, etiam ſecluſa omni animæ operatione; ergo de ipſo manifeſtius eſt quòd habet eſſe reale, quàm de intentionibus, quæ ſunt in anima: & quod de lumine dicimus, id de colore quoque ob eandem rationẽ dicendum eſſe arbitramur ideò deceptus eſt D. Thomas, negans colorem in medio habere eſſe reale, quod de lumine conceſſit. quamuis enim lumen ſit efficacius ad reales effectus producendos, non ob id negandum eſt, colorem habere eſſe reale, nam rerum quoque materialium multæ ſunt, quæ non ſunt actiuæ, neque per hoc ſtat, quin habeant eſſe reale. Illud verò hac in re maximè annotandum eſt, has ſpecies, ſeu intentiones, quas diximus, & in anima, & extra animam eſſe aliquid reale, & intentionale ſimul, habere hoc duplex eſſe, duabus rationibus, vt rectè notat Ioannes Baconius in ſua quæſtione: nam reſpectu obiecti materialis, quod repræſentant, & cuius dicuntur ſpecies, habent eſſe intentionale: at reſpectu ſubiecti, in quo inhærent, habent eſſe reale, vt lumen in perſpicuo, & ſcientia in anima: quod quidem ex hoc diſcrimine cognoſci poteſt, quia lapis in anima tum ſubſtantia eſt, tum accidens; nam ſecundum ſe formaliter

eſt

eſt accidens de genere qualitatis, & eſt ſubſtãtia per repræſentationem; mouere autem animam dicitur, & cognoſci, non ſecundum ſuũ eſſe formale, ſed ſecundum eſſe repræſentatum: quãdo enim cognoſcimus lapidem, ſubſtantiam cognoſcimus, quæ per illam ſpeciem repræſentatur, non ipſam ſecundum ſe qualitatem illam; dicimus enim videri realem colorem, non ſpeciem ipſam; immò idiotæ homines non concederent vllam coloris ſpeciem in medio productam, quia propriam illam realẽ ſpeciei entitatem ignorant, & nil aliud fatentur, quam realem colorẽ à ſe videri; illum igitur vident per eius ſpeciẽ, quam ignorant, non enim illam cognoſcunt, ſed colorẽ, ſolus enim realis color viſum terminare, ac videri dicitur. Per hoc ſoluitur argumentum quoddã Aegidij, qui inquit: ſi lumen in medio haberet eſſe reale, ſuperpoſitus oculo aer illuminatus impediret ſenſionem, attamen patet lumen tangens oculum facere ſenſionem, ergo non habet eſſe reale. Nos autem dicimus, ſententiam illam Ariſtotelis, ſenſile poſitũ ſupra ſenſum ſenſionẽ non facit, eſſe intelligendam de obiecto reali terminante ſenſionem, non de eius ſpecie, quinimò neceſſe eſt ſpeciem ad contactum vſque organi peruenire, ſi fieri ſenſio debeat; lumen autem in aere eſt, non vt obiectum terminatiuum viſionis, ſed vt ſpecies ipſum repræſentans; & quamuis habeat etiam ſecundum ſe eſſe reale, tamen non eſt viſibile ſecundum ſuum eſſe reale, ſed ſecundum illud, quod ab eo repræſentatur; quare tangens oculum non impedit viſionẽm. Hoc autem eodem argumento, quo abuſus eſt Aegidius, rectè vſus eſt Scotus, dicens: ſi lumen non eſſet intentio, ſed ſolum haberet eſſe reale, ergo ſuper poſitum oculo non faceret viſionem: eſt enim argumentum validum, dum ſtatuimus lumen mouere oculum; quia ſi non mouet vt intentio alterius, ſed vt res ſecundum ſe, ergo eſt obiectum terminatiuum viſionis; tale autem tangens oculum impedit ſenſionem, quoniam inſtrumentum ſenſus debet pati à ſpecie obiecti immediatè, non ab ipſomet obiecto reali.

De inſtrumento Viſus. Cap. VIII.

Sequitur vt de organo dicamus, quod quidẽ breuiſſimè præſtabimus, vt Ariſtotelem potius, quàm Galenum imitemur: Galenus enim tum de viſione, tum de pleriſque alijs rebus ſcribẽs, neſciuit artem medicam diſtinguere à naturali philoſophia; quum enim plurima ad naturalem philoſophum attinentia cõſtituere potius, quàm exquiſite tractare debuiſſet; eorum tamen conſiderationem diligentiſſimam cum medica arte commiſcuit, quod ab alijs quoque Medicis Galeni in ſcribendo artificium optimè edoctis factum frequenter eſſe animaduerti: apud Ariſtotelem verò nihil tale notare aliquis quantumuis liuidus aduerſarius eius poteſt, qui ſemper à rebus alienis abſtinuit, & non modò illa, quæ ad aliã diſciplinam, ſed etiam quæ ad alium eiuſdem diſciplinæ librum pertinent, tractare veritus eſt: quod quidem eſt manifeſtiſſimum in tractatione ab eo facta de Viſu, & de facultate viſiua; diligentem enim oculi, & conſtructionis eius declarationem apud Ariſtot. nullibi legimus, licet oculus ex pluribus humoribus, & pluribus tunicis, alijſque partibus mirabili ſtructura, atque artificio conſtitutus ſit; nihil enim aliud de oculi fabrica ab eo ſcriptũ habemus, niſi eum aqueum eſſe debuiſſe, non quidem aquam purã, ſed exceſſu aqueum: quum enim in 1. cap. 2. libri de Partibus animal. dixerit organa ſenſuum debere eſſe ſimilaria, totus autẽ oculus ſit corpus diſſimilare, Ariſtoteles præcipuam oculi partem reſpexit, quæ eſt humor cryſtallinus, in quo tanquam in vero viſus inſtrumento ſpecies coloris recipitur, & ab anima iudicatur: hunc igitur conſiderare ſatis habuit, & dicere organũ viſus eſſe corpus aqueũ; reliquas oculi partes Medicis conſiderandas reliquit, quum illarum officium non ſit videre, ſed inſeruire cryſtallino, vt in eo fieri viſio poſſit, aliæ namque ad ipſum protegendum, aliæ ad nutriendum, aliæ ad mouẽdum totum oculum pertinent. Nos igitur Ariſtotelem imitati, non totam oculi ſtructuram conſiderabimus, ſed quaſdam tantum partes, quæ ad id, quod in præſentia quærimus, conferre poſſe videbuntur; reliqua apud Galenum legi poterunt in lib. 10. de Vſu partium, & in libro ei adſcripto de Oculis, & apud Auerroem in 1. Collectaneorũ, cap. 17. & in 2. lib. cap. 15. Subſtantiam oculi tribus humoribus conſtare certum eſt, quorum medius, & inter duos reliquos collocatus cryſtallinus eſt, durior alijs, & ſimilis glaciei, ſed lucidiſſimus, non quidem propria luce, ſed lumine extrinſecus recepto; poſt hunc poſitus eſt in parte oculi poſteriore humor vitreus, qui mollior eſt, & ſubſtantiam habet minus conſiſtẽtem, & multò maior eſt cryſtallino; nam vt ego iudicare videns potui, eſt fortaſſe quadruplo, vel etiam quintuplo maior; ſed maximè clarus, & albus, & in hoc manifeſtiſſimũ eſt, deceptum eſſe Galenum, qui in lib. 10. de Vſu partium dixit huius colorem eſſe ſubnigrum, veluti ſi quis parum nigri cũ multo albo commiſcuerit; ergo enim apertiſſimè vidi vitreum hunc humorem nihil habere nigredinis, nec minus cryſtallino album eſſe non tamen ita ſolidum, ſed molliorem, & fluentem, vnde appellatus eſt vitreus, ad ſimilitudinem vitri liquefacti; deceptus etiam in eo eſt Galenus, quod dixit huius humoris officium eſſe, vt ex eo cryſtallinus nutriatur; hoc

enim

enim falſum eſſe oſtendemus loco ſuo. In anteriore autem oculi parte eſt ternus humor vocatus aqueus, ſeu albugineus, qui vnà cum ſpiritu miſſo à cerebro per opticos neruos implet anteriorem pupillæ partem, & cryſtallinũ defendit, prohibetque à contactu corneæ, quæ ſua duritie ipsũ lædere potuiſſet. Tunicas tres habet oculus, quarum extima ob ſuã duritiem σκληρότης dicitur, ſed in anteriori parte oculi vocatur cornea, quę durior quidem eſt, ſed tranſparentior, vt per eam lumen ad humores oculi ingredi poſſit: ſecunda tunica vocatur χοροειδὴς, & colorata eſt colore ſubnigro, & in parte oculi anteriore vocatur vuua, nec totam pupillam operit, ſed in medio pupillæ loco eſt perforata, vt per illud foramen ingredi lumen & colores poſſint: tertia, & intima tunica retina appellata, conſtare videtur ex ipſamet cerebri ſubſtantia, nec totum oculum circundat, ſed deſinit in maximo cryſtallini circulo, vbi degenerare videtur in tenuem illam & luminoſam membranam, araneam telam vocatam, quæ totum cryſtallinum operit, & ſeparat tum in parte anteriore ab aqueo humore, tum in poſteriore à vitreo. De his, ac de alijs ad oculi ſtructuram pertinentibus ſi quis plura videre cupiat, legat Galenũ, & Auerroem in memoratis locis: nunc enim ſatis nobis eſt ſtatuiſſe ſolum cryſtallinum eſſe verũ inſtrumentum viſus, cæteras verò oculi partes eius miniſtras eſſe, quarum aliquas poſteà conſiderabimus, quùm de modo, quo viſio fit, verba faciemus, nempe illas, quæ ad rem facere videbuntur, reliquas verò dimittemus.

An lumen requiratur ad medium, an ad colorem illuminandum, opinio Auempaces, & argumenta. Cap. IX.

HIs declaratis, conſiderandum nobis proponitur id, de quo interpretes Ariſt. maximè controuerſantur, quę ſit luminis neceſſitas in viſione ſecundum Ariſtotelem: quum enim fieri viſio nequeat ſine lumine, quæritur cuius gratia ſit neceſſarium lumen, an ad illuminãdum perſpicuum medium, an ad illuminãdum obiectum colorẽ. Fuit opinio Auempaces, quam conſiderat Auerroes in Commẽtario 67 lib. 2. de Anima, quòd lumen ſit neceſſarium, non propter medium, ſed propter ſolum colorem, vt faciat colorem eſſe actu motiuum perſpicui, quia non eſſet actu motiuus, niſi eſſet illuminatus; quam eandem ſententiam tuetur Auicenna in 6. Natural. Nitebatur Auempace, vt refert Auerroes tali argumento: Lumen, & color ſpecie non differunt, atqui omne recipiens debet carere recepto, ergo perſpicuum debens recipere colorem, debet carere lumine, igitur moueri perſpicuũ eſt illuminari, & illuminari eſt colorari; itaque ſi color ſit illuminatus, eſt actu motiuus perſpicui, & imprimit in eo colorem quatenus ipſum illuminat: ideò dictum illud Ariſtotelis, color eſt motiuus perſpicui, quod eſt actu, ſic ab Auempace intelligebatur, color eſt aptus ducere perſpicuum de poteſtate ad actũ, & reddete actu perſpicuum; hoc enim facit, dum ſimul ipſum illuminat, & colorat: quòd ſi prius illuminatus eſſe aer ſtatuatur, non poterit à colore moueri, quum color ſit de natura luminis, & nihil recipiat ſe. Alia quoque ratione hoc confirmatur, quam eo in loco tangit Albertus: obiectum cuiuſque ſenſus debet reduci ad aliquam communem naturam, ſecus enim non eſſet obiectum vnum, proinde nec ſenſus vnus; patet autem eſſe viſibile & lumen, & colorem; ergo duo hæc vel reducuntur ad vnam tertiam communem naturã, vel vnum ad alterum; primum dici non poteſt, vt manifeſtum eſt, ergo ſecundum: atqui non reducitur lumen ad colorem, quia non definitur lumen per colorem, ſed potius color per lumen, ergo reducitur color ad lumen, & eſt viſibilis ratione luminis; ſic igitur vna eſt natura viſibilis, nempe natura luminis, ad quam reducitur color; ergo ad conſtituẽdum colorem viſibilem eſt neceſſarium lumen. Confirmatur hęc opinio ab Auicenna per experientiam; ſi quis enim ſit in aliquo obſcuriſſimo loco, vbi ſit foramen, videt per foramen illud extremos colores, illi igitur tranſeunt per aerem tenebroſum, quare non requiritur lumen ad medium illuminandum, ſed ſatis eſt ſi colores ipſi in lumine ſint; ſic enim ſunt nobis viſibiles etiam per aerem tenebroſum. Addit etiam Auerroes pro Auempace aliud argumentum acceptum ex verbis Ariſtotelis in contex. 18 lib. 3. de Anima, vbi intellectum agentem comparat lumini, & inquit eſſe neceſſarium propter phantaſmata, vt ea faciat actu intelligibilia, ſicuti lumen facit colores eſſe actu colores, id eſt, actu motiuos perſpicui; aſſerit ergo Ariſtoteles lumen requiri propter colores ad mouendum perſpicuum.

Auerrois, & Alberti ſententia, & argumenta. Cap. X.

EX altera parte Auerroes contrariam ſententiam ſequens inquit, lumen eſſe neceſſarium, non propter colores, ſed propter medium ſolum, & in eam inductus eſſe videtur præcipuè à verbis Ariſtotelis, qui in ſecundo libro de Anima, in capite de Viſu, definiens colorem dixit eſſe motiuum perſpicui illuminati, & definiens lumen dixit eſſe actum perſpicui quatenus eſt perſpicuum, non dixit eſſe actum coloris; cenſuit igitur neceſſarium eſſe lumen propter ſolum medium,

non propter colorem. Addit etiam rationem Auerroes ad hoc comprobandũ: color ſecundum Ariſtotelem eſt per ſe viſibilis in ſecundo modo dicendi per ſe, ergo nõ accipit á lumine viſibilitatẽ, ſed eam habet ex ſua natura; nã ſi à lumine fieret viſibilis, & motiuus perſpicui, nõ eſſet per ſe viſibilis, ſed per aliud. Albertus verò tertiam ſententiam ſequutus eſt, & putauit lumen eſſe neceſſarium propter vtrunque; ita vt neque medium poſſit à colore moueri, niſi ſit illuminatum, neque color poſſit mouere medium, niſi illuminatus: & quia de medio clara eſt ſentẽtia Ariſtotelis, qui dixit lumẽ eſſe actum perſpicui, ipſe de colore declarat hac diſtinctione: color habet duplex eſſe, vnũ materiale, alterum formale: eſſe materiale fit per materiæ mutationem à quatuor primis qualitatibus, quę varios in ſuperficie colores producunt, licet ipſæ qualitates non ſint de eſſentia colorum, & ad tale coloris eſſe non requiritur lumen; eſt enim color etiam in tenebris, non eſt tamen aptus ad mouendum medium: eſſe autem formale habet color à lumine, quatenus lumen iungitur ſuperficiei, & facit colorẽ actu motiuum perſpicui, quia ſine lumine nõ moueret. Sic igitur neceſſarium eſt lumen etiã propter colorem vt motiuum perſpicui, idque videtur ſignificaſſe Ariſtoteles in contextu decimooctauo tertij libri de Anima, quem antea pro Auempace conſiderauimus: ideò id, quod Ariſtoteles dicit, colorem eſſe motiuum perſpicui, interpretans Albertus, inquit eſſe intelligendum de colore ſecundum eſse formale, ſic enim eſt motiuus perſpicui. Ex his igitur patet, rem hanc non carere magna difficultatẽ: ſequitur vt ratione duce quid ſentiendum ſit, inueſtigemus.

Vera ſententia, & eius declaratio, ac comprobatio. Cap. XI.

IN hac controuerſia ego puto lumen eſse neceſsarium, non modo propter medium, & propter colorẽ, vt ſenſit Albertus, ſed etiam propter organum; quod credo non negaſse Albertum, quum apertè ab Ariſtotele profeӡratur, vt mox conſiderabo: Ioannes etiã Gandauenſis in 2. lib. de Anima, dum pro Auerroe demonſtrare nititur lumen non requiri propter colorẽ, ſed propter mediũ, fatetur tamen requiri etiam propter organum. Quum igitur tria hæc, de quibus antea diximus, in viſione conſiderentur, obiectum, medium, & organũ, in his omnibus requiri lumen exiſtimo, ſi viſio fieri debeat; hoc enim facit tum colores eſse actu motiuos perſpicui, & organi, tum oculũ, & medium eſse receptiuum coloris: organum enim ob eandem rationẽ debet eſse illuminatum, ob quam & medium; nam ſi medium colores recipit (vt Ariſtot. dixit) non quatenus aer, nec quatenus aqua, ſed quatenus perſpicuum, non eſt autem actu perſpicuum, niſi per lumen; oculus verò, vt colores recipere poſset, debuit eſse perſpicuus, vt Ariſtoteles docet in libro de Senſu & ſenſilibus, capite ſecundo; neceſsariũ eſt non minus oculo lumen, quàm medio, proinde oculus non recipit colorem, niſi recipiat lumen: huic ſententiæ atteſtatur cryſtallini humoris natura, & conditio, ipſum enim eſſe præcipuum viſus inſtrumentum omnes conſitentur, eſt autem maximè perſpicuus ac ſplendidus, quia eſt de genere illorum perſpicuorum, quæ lumen quidem ex ſe non emittunt, ſed ſi extrinſecus recipiant lumen, ſplendida fiunt; immò aliqui etiam ſunt oculi, qui in tenebris emittunt ex ſe aliquid luminis, vt oculi leonum, & pardorum, & catorum; ſed omnium oculorũ communis conditio eſt, vt eatenus lucidi ſint, quatenus ob externi luminis receptionem fiunt ſplendidi, hoc enim eſt proprium illorum perſpicuorum, quæ aliquam habent denſitatem, & conſiſtentiam, qua retinent receptum lumen, & ex eius conſtipatione redduntur lucida tanquam alieno lumine. Quoniã igitur oculus debuit eſſe perſpicuus perſpicuitate aquea, vt lumẽ recipere, ac retinere, immò & intenſius reddere poſſet, & talem eſſe humorem cryſtallinum manifeſtum eſt, negari non poteſt datam eſſe organo perſpicuitatem, vt per receptionẽ luminis poſſit recipere aliarum rerum colores; eſt enim communis conditio omnium perſpicuorum, vt à lumine fiant actu perſpicua, & quatenus talia ſunt, à coloribus patiantur: igitur quando Ariſt. dixit colorem eſſe motiuum perſpicui, quod eſt actu, & quando dixit lumen eſſe actũ perſpicui quatenus eſt perſpicuum, abſolutè perſpicuum conſiderauit: quare hæc non ſoli medio competere debent, ſed etiam organo, ſi organum quoque perſpicuum eſt. Hoc idem confirmatur ex vſu ſpecillorũ, non enim alia ratione faciunt, vt melius videamus, niſi quia faciunt vt plus luminis recipiant oculi, & ita melius etiam recipiant colores; oculi enim ſeu propter prouectam ætatem, ſeu etiam quandoque propter naturalem temperiem habent ſubſtantiam terreſtriorem, ſiccelcunt enim oculi ſenum, vt ait Ariſtoteles in 5. lib. de Ortu animalium, cap. 1. quo fit, vt minus recipiant luminis, & ob id egeant auxilio ſpecillorum, in quibus ob vitri cauitatem vnitur, & concentratur lumen tanquam in puncto, & ita vnitum, ac validum oculos penetrat, & lucidiores reddit, & aptos ad melius colores recipiendos. Legimus autem hanc ſententiam clarè apud Ariſtotelem in libro de Senſu, & ſenſilibus, cap. 2. vbi dicit (*Videtur autem ſicut exterius non ſine lumine, ita & interius*) & paulò poſt inquit (*Quare neceſſariò eſt perſpicuum, & receptiuum luminis id, quod*

interius

interius oculi eſt) & idem dicit etiam in lib. 2 de Partibus animalium, cap. 13. Itaque ſententia Ariſtotelis eſt, oportere non modò externum, ſed internum quoq; oculi perſpicuum illuminari, ſi fieri viſio debeat; ſic enim vtrunque fit actu perſpicuum, & aptum vt à coloribus patiatur, quale non eſſet ſine lumine. De colore oſtendendum manet, quòd ipſum quoq; illuminari oporteat, ſi debeat eſſe motiuus perſpicui; hoc quidem ſatis per experientiam manifeſtum eſſe videtur: nam ſi totus intermedius aer illuminatus eſſe ſtatuatur, & color ſit in tenebris, non videbitur; contrà verò ſi color ſit illuminatus, videbitur ab oculo in ſpelunca in tenebris exiſtēre & per multum quoque aeris medij tenebroſi: num autem hoc argumento oſtendatur, ſolam coloris illuminationem eſſe neceſſariam, vt putauit Auempace, ita vt abſq; medii illuminatione viſio fieri poſſit, poſtea conſiderabimus: nunc ſat eſt demonſtrare viſionem abſque illuminatione coloris fieri minimè poſſe, quod quidem prædicto argumento apertè oſtenditur: neq; eſt quòd aliquis dicat fieri non poſſe, vt toto medio aere exiſtente luminoſo, color ſolus in tenebris ſit; hoc enim eſſe poſſibile non conſtituo in pręſentia, ſed ex mentali tantum abſtractione argumētum ſumo: dū enim ſtatuimus totū medium eſſe illuminatum, colorem verò eſſe tenebroſum, manifeſtum eſt, viſionem non fieri, dicere autem hoc eſſe impoſſibile, & poſito medio luminoſo eſſe neceſſarium vt color quoque ſit illuminatus, non eſt argumentum ſoluere, ſed eſt fateri neceſſitatem illuminationis coloris, & viſionem fieri non poſſe, ea ſublata. Sed res clarior fiet, ſi cognoſcatur ratio cur ita eſſe oporteat, hæc autem ſumitur à natura coloris, quam antea declarauimus: nam abſolutè ſumptus color oritur ex condenſatione perſpicui, ſed color non ſplendens, de quo in pręſentia loquimur, oritur ex ea perſpicui condenſatione, quæ fit per admiſtionem opaci, cuiuſmodi eſt miſtorum corporum color, qui fit quidem ex commiſtione elementorum quatenus ſunt perſpicua, & opaca, immò etiam lucida; ignis enim eſt lucidus, aer perſpicuus, terra opaca, aqua & de pſpicuitate & opacitate participans; attamē quia elemēta per miſtionem proprias naturas amittunt, ignis quamuis in miſto ſit condenſatus, deſinit eſſe ſplendidus, vel ſi quid ſplendoris ex igni ſeruatur, id exiguum eſt, quale eſt in illis, quæ noctu ſplendent; iure igitur hi omnes colores vocantur offuſcata lumina, ſeu extincta per admiſtionem opaci, quæ facit ne luceant, ſed ſint abſolutè colores. Quoniam autem primum viſibile, & per ſe viſibile eſt lux, quæ eſt color ſplendens, color autem non ſplendens viſibilis eſt per participationem lucis, proinde ſecundariò viſibilis; omne autem ſecundariò tale, eſt tale poteſtate, nec ducitur ad actum, niſi ab eo, quod eſt actu tale; color tanquam ſecundariò viſibilis eſt poteſtate viſibilis ſine ope lucis, ſicut etiam phantaſmata ſunt poteſtate intelligibilia abſque ope intellectus agentis, qui eſt primum intelligibile, vt alio in loco oſtendemus: color igitur non eſt actu viſibilis, niſi talis fiat à lumine, quare vt ſit actu motiuus perſpicui requiritur lumen tanquam ſpecies, & imago lucis, quæ eſt primum viſibile: neque ſatis eſt id, quod aliqui dicunt, colorem conſtare iā ex lucido & opaco, proinde in ſua natura habere lucem, neque externo lumine indigere: hic enim eſt cauillus manifeſtus, color enim deficit à natura lucis, & luminis, & ab his ſpecie differt, licet oriatur ex lucido, & opaco, neque poteſt appellari lux, vel lucidus, niſi cum additione, lux offuſcata, ſeu lux extincta, quæ non amplius ſplendet, nec poteſt amplius fungi officio lucis, quum deſierit eſſe lux, & in colorem non lucentem degenerauerit; eget igitur lumine producto à lucido actuali, ſi debeat mouere perſpicuum, nam actuale lucidum eſt per ſe motiuum, & alia omnia ſunt motiua per illud. Præterea, certum eſt proprium coloris ſubiectum eſſe ipſum perſpicuum, nam in perſpicuo interminato recipiuntur colores ſpiritales, qui ſunt ſpecies colorum realium in perſpicuo autem terminato reales colores recipiuntur, non enim haberent colorem corpora, niſi ex perſpicuo conſtarent; ergo eiuſdem eſt rationis vtrunque perſpicuum: & ſicuti interminatum non poteſt ſpiritalem colorem recipere, niſi ſit illuminatum; ita neque terminatum poteſt habere colorem motiuum perſpicui, niſi iunctum habeat lumen: hoc autem confirmatur, quoniam maius, ac nobilius eſt agere, quàm pati, & plura requiruntur vt aliquid poſſit agere, quàm vt poſſit pati; ergo ſi perſpicuum interminatum requirit lumen vt fiat receptiuum colorum, magis debet perſpicuum terminatum requirere lumen, vt per ſuum colorem poſſit mouere perſpicuum interminatum; ita vt tum interminatum perfici à lumine oporteat, vt à colore pati poſſit, tum color, qui eſt in perſpicuo terminato, debeat perfici à lumine, vt poſſit agere in perſpicuum interminatum. Ex his igitur patet, neceſſarium eſſe lumen & propter medium, & propter organum, vt hæc tanquam perſpicua colores recipere poſſint: & maximè etiam propter colorem, vt poſſit mouere perſpicuum: quia id, quod eſt motiuum per naturam alterius, quod in eo genere eſt primum, non poteſt mouere, niſi ope illius. Alia multa ad plenam huiuſce rei declarationem dicenda eſſent, ſed ne eadem fruſtra repetantur, hæc poſtea in argumentorum ſolutione opportunius conſiderabuntur.

Solutio argumentorum pro Auempace adductorum. Cap. XII.

RElìquum eſt, vt ad maiorem veritatis declarationem conſideremus, quantum roboris habeant argumenta omnia prius adducta, tum pro Auempace, & Auicenna, tum pro Auerroe. Primum erat Auempaces argumentum ab Auerroe relatũ, quod deducebatur ex eo fundamento, lumen & color ſpecie nõ differunt. Ad hoc reſpondens Auerroes nõ ſatis habet id fundamentum negare, ſed etiam efficaciter probat lumen, & colorem differre ſpecie. Primum quidem ſumit argumentũ ab experientia videmus enim in tranſitu nubiũ parietes colorari colore herbarum, quod nõ fieret, niſi prius in aere color ille reciperetur; atqui iam erat prius illuminatus aer, ergo lumen non eſt color, quia ſi eſſet color, non poſſet aer illuminatus recipere alium colorem: ſic etiam lumen Solis tranſiens per vitrum coloratum colorat parietem illo eodẽ colore, quare prius in aere luminoſo color ille recipitur: hoc autẽ Auerrois argumentum probat contra Auempacẽ tum inexiſtens in aere lumen non impedire receptionem colorum, tum differre ſpecie colorem, & lumen; quia obiectum receptibile, licet in ſuo receptiuo receptum vt aduentitium nõ impediat receptionem aliorũ eiuſdem generis, nam prima materia habens formas elementorum recipere animam non prohibetur, tamen non poteſt ita in illo ineſſe, vt ſit ratio recipiendi; quum enim non inficietur Auempace colorem vniuersè ſumptum eſſe adæquatũ receptibile reſpectu perſpicui, imò hoc dicere cogatur, dum ait lumẽ & colorem eſſe idem ſpecie, ideò dum per experientiam oſtendimus aerem illuminatum ita recipere colorem, vt lumen ſit ratio recipiendi, quia nõ reciperet aer colores, niſi eſſet illuminatus, demonſtramus non eſſe idem ſpecie lumen & colorem; quia ſi eſſent idem, ſequeretur aliquid eſſe rationem recipiendi ſeipſum, quod nullo modo eſſe poteſt. Quoniã ergo falſum eſt aſſumptum illud, color, & lumẽ ſunt idem ſpecie, non ſequitur id, quod inde colligebat Auempace, aerem recepturum colores debere carere lumine; imò ex huius conſequentis falſitate clariſſima per experientiam cognoſcitur falſitas illius aſsumpti. Probat etiam Auerroes hoc idem argumento ſumpto à definitionibus: illa enim quæ diuerſas habent definitiones, ſpecie, atque eſsentia differunt; at color definitur eſse extremitas perſpicui terminati, lumen vero actus perſpicui interminati; differunt ergo ſpecie. Ex his ergo infert Auerroes, non oportere illud, quod mouetur à colore, eſſe non luminoſum, ſed oportere eſse non coloratum, quia nihil eſt ratio recipiendi ſe; & in hoc rectè ſenſit, & eius ſolutio meo quidẽ iudicio optima eſt. Auempace verò errauit, putans lumẽ requiri propter ſolum colorem, non propter medium, ideò neque rectè eſt interpretatus definitionem coloris ab Ariſt. traditam; nõ enim dixit Ariſtot. colorem ducere perſpicuum de poteſtate ad actum, & facere actu perſpicuum, ſed dixit eſse motiuũ perſpicui, quod iam ſit actu, eſt igitur prius actu perſpicuum per lumen, poſterius verò vel tẽpore, vel ſaltem natura eſt mobile à colore. Ad ſecundum argumentum ab Alberto adductum reſpondeant Auerroiſtæ, qui negant lumẽ requiri propter colorem: ego enim arbitror totũ eſse concedendum, & aſsero primum viſibile eſse lucem, ideoque omnes nõ lucentes colores fieri viſibiles per lumen, quod eſt imago, ſeu ſpecies lucis, vt prædiximus. Ad tertium, quod Auicenna ſumebat ab experientia, dico probari quidem illo argumento, neceſsarium eſse lumen propter colorem, quia iam cõceſſimus non poſse perſpicuum moueri à colore non illuminato, at non probari ipſum non requiri propter medium, dico enim eam eſse luminis naturam, vt receptũ in ſuperficie corporis terminati ſubeat quodãmodo conditiones lucis, & illuminet perſpicuum medium: quãdo igitur color eſt illuminatus, videtur ab aliquo exiſtẽte in ſpelunca tenebroſa, quia lumen illud colori adiunctum illuminat totũ illum aerẽ ad ipſos vſque oculos videntis: quãquam enim non ita illuminat, vt faciat aliorũ colores videri, tamen tãtum illuminat, quantũ ſatis eſt ad viſionẽ illius coloris, cui iunctũ eſt: ſic etiam illa noctu lucentia, de quibus loquitur Ariſt. in contex. 72. lib. 2 de Anima, vt oculi catorũ, & leonũ, & noctilucæ, & alia huiuſmodi, ideo videntur noctu, quia illuminant aerem ſatis pro ipſorum viſione, licet nõ ſatis pro viſione aliorum circumſtantium colorum: ideò annotandum ſummoperè eſt, Ariſt. in memorato loco ſatis pingui Minerua illa noctu lucẽtia conſiderare: quum enim vera ratio cur noctu videantur, ſit, quia illuminant ſibi aerẽ, tamẽ Ariſt. concedit ea videri in tenebris, & ſine lumine, quoniam non erat ibi eius conſilium exquiſite docere illa, quæ ad viſionem pertinent, ſed quantum ſatis erat ad facultatem viſiuam declarandam: ideò ſatis habuit ibi ſumere, colores ſaltem ſine lumine videri non poſse, quaſi lux non ſit color, id enim fecit, ne lumen cum colore confunderet, ita vt idem eſse crederetur: at in lib. de Senſu & ſenſilibus, vbi exquiſitius de viſione loquitur, apertè dicit lucem videri vt colorem. Ad argumentum igitur Auicennæ dico aerem illum, qui in ſpelunca eſt, eſse quidem tenebroſum ratione aliorum colorum, qui ſunt ibi in tenebris, quia non eſt in eo tantum luminis, quantum ad illos illuſtrandos requireretur, ſed vocari poſse illuminatum ratione illius

tantum

tantum coloris, qui extra ſpeluncã illuſtratus eſſe ſtatuitur, quoniã aer ille ab illo ipſo colore illuminato illuminatur; & quãuis color ille, & lumen illi iunctum moueat tanquam obiectũ vnum, tamen ſecundum naturam prius mouet illuminando, poſterius verò coloris ſpeciẽ imprimendo; quia ſicut natura lucis naturam coloris pręcedit, ita in perſpicuo lumen pręcedit natura ſpeciẽ coloris; nunquam igitur videtur color ſine illuminatione perſpicui, quod inter colorem, & oculos mediũ eſt. Quartum argumentum nobis nõ officit, proinde omnino concedendum eſt; eo enim nil aliud oſtenditur, quàm colorẽ non poſſe mouere niſi ſit illuminatus, & hoc aſſerit apertè Ariſt. in illo contextu 18. libri 3. de Anima. Auerroes tamẽ, qui omnino negat eſſe neceſſariũ lumen propter colorem, nititur hoc argumentũ ſoluere, & inquit comparationẽ illam intellectus agentis cum lumine in viſione non eſſe intelligendam ſecũdum omnia, ſed in hoc ſolum, quòd ſicuti neceſſarium eſt lumen ad viſionẽ, ita neceſſarius eſt intellectus agẽs ad noſtram intellectionem; in eo autem (inquit) ſunt diſſimilia, quòd intellectus agens eſt neceſſarius ad illuminanda phantaſmata, at lumen nõ eſt neceſſarium ad illuminandos colores, ſed ad ſolum medium illuminãdum. Hæc tamen Auerrois ſolutio vana eſt, quoniam Ariſtoteles nõ modò dicit neceſſarium eſſe intellectum agẽtem ad intellectionem, ſicuti lumen ad viſionem, ſed modum etiam exprimit, in quo hanc ſimilitudinem conſiſtere arbitratur: dixerat enim dari intellectum, qui omnia fit, & dari alterũ, qui omnia facit, nam intellectus agens facit de intelligibilibus poteſtate actu intelligibilia, & ita apertè inquit eius officiũ in obiectis phantaſmatibus eſſe cõſtitutum; deinde verò hoc declarans ait (*Vt habitus quidam, quale eſt lumen, facit enim lumen poteſtate exiſtentes colores actu colores*) aſſerit ergo intellectum agentem iungi phantaſmatibus tanquam formã, & habitum, & in hoc dicit ipſum eſſe ſimilem lumini, quia lumen quoq; eſt habitus, & forma, quæ iuncta coloribus, facit eos eſſe actu, qui prius erant poteſtate, qui enim erant poteſtate motiui, fiunt actu motiui: non debet ergo in hoc Ariſtoteles de coloribus, ac de lumine falſum dicere; quia non vtitur eo exemplo tanquam ficto ad rei declarationem, ſed tanquam vero: aſſeueranter enim hoc de colore pronuntiat, & niſi de colore verum ſit, non declaratur illa comparatione, quomodo intellectus agens facit intelligibilia: argumentum igitur eſt validum, & ſolutio Auerrois vana eſt.

Solutio argumentorum Auerrois. Cap. XIII.

EXpendenda manent duo Auerrois argumenta, quibus oſtendere nitebatur lumen non propter colorem, ſed propter ſolum medium requiri, quæ difficilia ſunt, & magnum negotiũ faceſſere videntur. Alterum ſumebatur ex Ariſtotele in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, vbi definiens lumẽ vt ad viſionem conferens, nil aliud dixit, quam eſſe actum perſpicui quatenus eſt perſpicuũ; non dixit eſſe actũ coloris, quo perficiatur color; imò etiam colorẽ definiens, dixit eſſe motiuum perſpicui actu, nulla facta luminis mẽtione; cẽſuit ergo colorẽ eſſe per ſe motiuũ perſpicui abſque ope luminis. Ad hoc argumentum varia dicuntur à ſectatoribus contrariæ opinionis. Quidam dicunt lumẽ propriè iungi perſpicuo non colori: nã perſpicuo iungitur formaliter, quia imbibitur in tota eius ſubſtantia tanquã forma reddens ipſum actu; colori autem iungitur non formaliter, ſed obiectiuè, non enim facit colorẽ eſſe colorẽ, ſiquidem etiam in tenebris eſt color, ſed facit eſſe obiectum motiuum perſpicui: ob id Ariſtoteles lumen in ſolo perſpicuo, non in colore conſiderauit. Sed hæc reſponſio mihi non ſatisfacit, neq; difficultatem tollit: quum enim Ariſtoteles ibi non alio modo colorem conſideret, quam vt viſibilẽ, proinde ſub ratione obiectiua, quum ipſum definiens dicat eſſe motiuum perſpicui; ad conſtituendam autem in colore rationem obiectiuã requiratur lumen, ergo declarans quomodo color ſit motiuus perſpicui, debuit omnino facere luminis mentionem, ſi eſt motiuus per lumen. Præterea negari non poteſt iungi lumen colori formaliter: quamuis enim lumen in colore habeat rationem obiecti motiui reſpectu perſpicui, quia cõſtituit obiectum motiuũ; tamen reſpectu ipſius coloris non habet niſi formæ rationẽ: quicquid enim alicui iunctum cõſtituit ipſum in tali eſſe, id facit vt forma illius quatenus talis, hoc enim eſt officium formæ; lumen autem iunctũ colori conſtituit ipſum in eſſe obiectiuo; ergo eſt forma illius, conſiderati ſecundum illud eſſe obiectiuum; hoc aſſeruit apertè Ariſtoteles, tum de ipſo lumine reſpectu colorum, tum de intellectu agente reſpectu phantaſmatum, quem locum antea conſiderauimus: nulla igitur ratio apparet, cur non debuerit Ariſtoteles dicere lumen eſſe neceſſarium colori, vt color ſit motiuus perſpicui: quare argumentum viget. Rectior eſſe videtur Alberti reſponſio, qui dicit Ariſtotelem ibi ſumere colorem ſecundum eſſe formale, & vt viſibilis eſt, ideoque ſtatuere ipſum iam illuminatum, ſic enim eſt motiuus perſpicui: quam ſententiam videntur ſequentia Ariſtotelis verba ſignificare, ſtatim enim ſubiungit (*Quare non eſt viſibilis ſine lumine*) quæ magis videntur ad colorem referri, quàm ad perſpicuum; de colore namque colligit Ariſtoteles ipſum non eſſe motiuum ſine lumine, & videtur eſſe illatio à poſteriore ad

prius ex eo enim quòd eſt motiuus perſpicui, infert conditionem ei neceſſariam ad mouendū; quaſi dicat, eſt motiuus perſpicui, ergo debet eſſe illuminatus. Attamē quia Ariſtoteles occaſionem inde ſumit loquēdi de lumine, & declarandi eius naturam, & ſtatim ipſum definiens vt ad viſionē relatum, inquit eſſe actum perſpicui quatenus eſt perſpicuum, neq; dicit eſſe actum coloris vt viſibilis, neq; vllam coloris mentionem facit, non videtur hæc Alberti ſolutio, niſi quid aliud ei addamus, difficultatē tollere. Ego igitur dicam, in quo huius argumenti ſolutionem conſtitutam eſſe exiſtimē. Certum eſt, Ariſtot eo in loco per lumen non intelligere lucem ipſam, quæ ineſt in corpore lucido, quū hanc in contex. 69. tetigerit vt cauſam luminis in perſpicuo: nomine igitur luminis nil aliud intellexit, quàm id quod à luce producitur in perſpicuo; hoc autem eſt neceſſarium medio, quod ſupponitur eſſe perſpicuū interminatum, ſed non eſt neceſſarium colori amplè accepto, & prout color eſt; nam color quatenus eſt color, & viſibilis vt quod, amplectitur etiam lucē, & hæc eſt motiua perſpicui abſque externo lumine: at perſpicuum ſemper eget lumine externo, quo illuminetur, vel ab ipſomet obiecto colore, vel ab alio lucido; illuminatur autem à colore, tum quando eſt color lucens, tum quando non eſt quidem lucēs, ſed eſt ab alio illuminatus, vt quando alicuius rei color à Sole illuſtratus cernitur ab aliquo exiſtente in ſpelunca obſcuriſſima, quia color ille illuminatus illuminat ſibi medium, ſicut antè dicebamus: quoniam igitur non omnis color eget illuſtratione externa, ſiquidem lux nullo illuminante indiget, non poſuit Ariſt lumen in definitione coloris: & quoniam in acceptū lumen eſt neceſſarium omni perſpicuo, ſi per ipſum viſio fieri debeat, & ipſi quoque lumini eſt neceſſarium perſpicuum tanquam propriū eius ſubiectum, in quo ſolo recipitur, colori autem adhæret vt lux potius, quàm vt lumen, quia in corpore terminato receptum lumen fit inſtar lucis viſibile vt quod, & fungitur officio lucis, quum illuminet medium; ideò Ariſtoteles lumen definiuit per perſpicuum tanquam per eius ſubiectum, non per colorem; attamen dum ſtatuimus colorem eſſe tenebroſum, ita vt neque ex ſe luceat, neque ab alio illuminetur, manifeſtum eſt, ipſum non eſſe viſibilem, nec motiuum perſpicui: ideò rectè Albertus dicit Ariſtot. in definitione coloris accepiſſe colorem ſecūdum eſſe formale, hoc eſt, lucentem vel ex ſe, vel ab alio; niſi enim eiuſmodi ſit, non eſt motiuus: hoc autem ipſemet Ariſtot. declarat, quando ex definitione coloris colligit ipſum non eſſe motiuum ſine lumine, & ſubiungit omnem cuiuſque rei colorem in lumine viſibilem eſſe, quod eſt inferre conditionem neceſſariam ad viſibilitatem coloris, nec poteſt intelligere niſi cōditionem ipſius coloris; quare acceperat colorem ſecundum eſſe formale, ſecus enim non poſſet inferre non eſſe viſibilem ſine lumine: nec poteſt aliquis dicere, Ariſtotelem id colligere, nō vt conditionem coloris mouentis, ſed ſolius perſpicui patientis; etenim patientis aptitudo eſt quidem neceſſaria mouenti vt moueat, ſed non vt ſit motiuum; ignis enim non vrit, niſi rem aptam vri, attamen eſt per ſe vſtiuus, etiāſi nihil ei adſit, quod vratur; Ariſtot. autem ibi non conſiderat colorem vt actu mouentē, ſed vt motiuum: quia ſi conſideraret vt mouentem, vtique dicere poſſemus, ipſum non poſſe mouere, niſi perſpicuum aptum moueri, hoc eſt, illuminatum; ſed quum conſideret vt motiuum, non eſt ei neceſſaria patientis conditio, quia etiam ſine hac non deſinit mouens eſſe ſecundū ſe motiuum, etiamſi nihil ab eo moueatur; itaque non conſiderata conditione patientis, colligit Ariſtoteles conditionem in colore requiſitam, ſi debeat eſſe motiuus; quare accipit colorem ſecundum eſſe formale, & illatio, quam facit, eſt à poſteriori ad prius, ex eo enim quòd eſt motiuus, infert ipſum eſſe in lumine, tanquam conditionem, per quam eſt motiuus. Solutio igitur argumenti eſt in hoc conſtituta: lumen accipi poteſt duobus modis; vel enim vt communiter amplectitur tam lucem, quàm lumen, hoc eſt, vt eſt viſibile ſeu vt quod, ſeu vt quo; vel ſolū vt viſibile vt quo, & ratio viſibilitatis à colore diſtincta; priore quidē modo eſt neceſſariū & medio, & colori; quia color nō poteſt mouere perſpicuum, niſi luceat vel luce propria, vel lumine accepto ab alio; vt quando lumen Solis in pariete receptū fit viſibile & vt quod, & vt quo, quū & ipſum per ſe viſum moueat, & faciat vt color moueat; ſecundo autem modo acceptum ſoli medio eſt neceſſarium, tale namq; lumen, quod non fit viſibile, niſi vt quo, non datur, niſi in ſolo perſpicuo interminato; Ariſtoteles autem in 2. lib. de Anima, in cap. de Viſu, hoc ſolùm reſpexit, quoniam ad declarandam per ſuam operationem facultatem viſiuam, voluit tria illa diſtinguere, obiectum, medium, & organum; ideo conſiderans lumen colori aduenicns ſubire rationē coloris, & fieri viſibile vt quod, nempe vt colorem quendam, quia omne viſibile eſt color, accepit ipſum tanquam viſibile tantummodo vt quo, & vt actum perſpicui, proinde vt conditionem perſpicui, ne ipſum cum colore confunderet; hoc enim ſatis ei fuit ad declarandam ex ſua operatione facultatem animæ viſiuam: per hoc tamen non ſtat, quin abſolutè ſumptum lumen, ſit neceſſarium colori; nam color ille, qui non eſt lux, non poteſt mouere perſpicuum, niſi ab aliquo lucido illuminetur. Alterum Auerrois argumentum erat: ſi color fieret viſibilis per

lumen, ergo non eſſet per ſe viſibilis, quod aduerſatur Ariſtoteli, & communi omnium opinioni, qui dicunt colorem eſſe per ſe viſibilem iuxta ſecundum modum dicendi per ſe. Ad hoc ego puto negandam eſſe conſequentiam: poteſt enim aliquid alicui competere per ſe, id eſt, eſſentialiter, non tamen abſque auxilio & ope alterius, vt eclipſis competit Lunæ per ſe ſecundo modo per terræ tamen interpoſitionem tanquam cauſam, & hoc idem in pluribus accidentibus notare poſſumus, quæ ſubiectis ſuis inſunt per externas cauſas, tamen inſunt per ſe, & in ſuis definitionibus ſubiecta accipiunt. Præterea Ariſtot. in 2. lib. de Anima dixit, ſenſilia communia eſſe ſenſilia per ſe, quum enim ſenſum moueant per ſpecies proprias, dicuntur per ſe ſentiri; non mouent tamen ſenſum, niſi auxilio ſenſilium propriorum, hoc eſt, niſi eorum ſpecies cum ſpeciebus ſenſilium propriorum coniunctæ ad organum ſenſus deferantur, quia neceſſarium eſt, vt ſenſilia propria prius moueant ſaltem natura: ergo dicendo aliquid alicui per ſe competere, non excludimus omne externum auxilium. Ad huius autem rei veritatem plenè declarandam plurimum confert diſtinctio illa duplicis primitatis, qua Logici vti ſolent in libris Poſterioribus Analyticis: dicunt enim propoſitionem poſſe duobus modis dici primam, & immediatam, vno modo primitate ſubiecti tantum, altero modo primitate cauſæ, quæ habet neceſſariò coniunctam etiam ſubiecti primitatem: quare maior primitas, & immediatio hæc eſt, quàm ratione ſubiecti tantummodo: concluſio enim demonſtrationis eſt prima, & immediata ratione ſubiecti ſolùm, quia ſi ſumitur affectionis ſubiectum primum, nullum eſt ſubiectum prius, cui illa affectio inſit; at ratione cauſæ non eſt immediata, neque prima, quia cauſam mediam habet, per quam demonſtratur: principia verò demonſtrationis ſunt vtroque modo prima, & immediata, vt in libris noſtris de Propoſitionum neceſſitate declarauimus: ſi hæc vera ſunt, igitur competere aliquid alicui per cauſam mediam, non facit quin competat ei per ſe, quum accidentia propria competant ſuis ſubiectis per ſe, tamen per cauſam mediam, & plura etiam per externam; imò apud Ariſtotelem neque alicui competere per aliud ſubiectum medium, cui priori competat, impedit quin competere poſſit per ſe, ſiquidem ſenſilibus communibus per ſe competit vt ſenſilia ſint, ſunt enim ſenſilia per ſe, tamen non ſentiuntur niſi per ſenſilia propria, quibus prioribus ſenſilitas competit: ergo multò magis per ſe ſentiri dicetur illud, quod non per ſubiectum aliquod prius dicatur ſentiri, ſed ſolùm per aliud tanquam per cauſam, & rationem ſenſilitatis; tale autē eſt color reſpectu luminis; dicimus enim colorem eſſe viſibilem per lumen, non tamen vt per ſubiectum prius, id eſt, quod prius ſentiatur. conſtat enim lumen non eſſe per ſe viſibile, dum ſumitur vt à colore diſtinctum, ſed ſolum eſſe rationem viſibilitatis, id enim quod videtur vt quod, eſt color, non lumen; quinimò ipſamet lux, ſi eſt viſibilis vt quod, eſt quatenus color; & ipſummet lumen in corpore terminato iunctum colori fit viſibile vt quod, quatenus ſubit rationem coloris; illud enim quod propriè dicitur videri, & viſum terminare per ſpeciem propriam, eſt color; quare dicendo colorem eſſe viſibilem per lumen, non tollimus, quin color ſit per ſe viſibilis, color enim eſt primum ſubiectum viſibilitatis vt quod, lumen verò prout à colore diſtinctum conſideratur; non eſt per ſe viſibile vt quod, ſed eſt ſolùm ratio viſibilitatis: ſic igitur patet non tantum roboris habere argumenta Auerrois, quantum habere videntur.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI DE VISV.

LIBER SECVNDVS.

De modo, quo fiat viſio, opinio Democriti, & eius confutatio. C A P. I.

OMNIA, quæ hactenus dicta ſunt, ad declarandã Ariſt. de viſione ſententiam pertinuerũt: ſequitur vt aliorũ quoque hac de re opiniones perpendamus, & cũ Ariſt. ſententia conferamus, & eã ab aliorũ obiectionibus vindicare nitamur Certum eſt, ſi debeat fieri viſio, oportere rem viſam cum vidente coniungi, vt etiã Galen. conſiderat in 7. lib. de placitis Hippocr. & Platonis. oportet igitur vel aliquid ab oculo egredi, & ad rẽ viſam trãſire, quæ Platonis, & Galeni opinio fuit; vel aliquid à re viſa procedens, ad oculũ progredi, & in eo recipi, quę fuit Ariſt. opinio à Galeno efficaciter impugnata: videtur etiã ad hunc modũ redigi opinio Democriti, quã refellit Ariſt. in lib. de ſenſu & ſenſilibus, cap. 2. quæ nunc à nobis breuiter conſiderãda eſt. Putauit Democritus viſionẽ fieri per receptionẽ quidem ſpeciei in oculo, non tamẽ in ipſa oculi ſubſtantia introrsũ, ſed in ſuperficie, apparet enim in oculo impreſſa imago alterius tanquã in ſpeculo: quum enim ſuperficies oculi ſit læuis, ac terſa, recipit imagines rerũ præſentiũ: quò fit, vt quiſq; cernat imaginẽ ſuã in oculis alterius: dicebat ergo Democritus, nos ideo videre, qa habemus aliarũ rerũ imagines in ſuperficie oculorũ. Hanc ſententiã impugnat Ariſt. conſiderando quid ſit illa imago, quã in oculis aliorũ intueri ſolemus; ea namq; nihil aliud eſt. quam refractio ſpeciei tanquã in ſpeculo, quoniam ſuperficies oculi inſtar ſpeculi terſa, ac læuis eſt: hãc igitur imaginẽ (inquit Ariſt.) in oculo habere nõ eſt videre, ſed videri ab alio, nõ enim ille videt, qui in oculis habet imaginẽ, ſed alius, qui imaginẽ in oculo alterius intuetur; refracta enim imago in oculo illius reflectitur ad oculũ alterius, qui ita eã videre dicitur, tanquã imaginem ſuã à ſuperficie oculi alterius refractã; quòd ſi refrangi in oculo imaginẽ eſſet eam videri, ab illomet, in cuius oculo refrangitur, ſequeretur (inquit Ariſt.) omnia terſa, ac læuia; in quibus imagines refranguntur, eſſe videntia; igitur etiã ſpeculum videret, ſi hoc modo viſio fieri diceretur. Quamobrẽ dicendum eſt, eã reuera non eſſe receptionẽ ſpeciei in oculo, ſed eſſe ſpeciei refractionẽ à ſuperficie oculi: vera autẽ ſpeciei receptio eſt illa, quæ ab Ariſt. ponitur, qui dicit ſpeciẽ recipi in ipſa oculi ſubſtantia intrinſecus; ea namq; aquea eſt, & perſpicua, & aliquãtum denſa, ita vt recipere ſpeciem coloris, ac retinere poſſit, vt ab inexiſtẽte facultate animę iudicetur, & ita sẽtiri, & cognoſci dicatur: hæc enim eſt Ariſt. opinio, quæ in præcedẽte libro fuit à nobis diligẽter conſiderata, & declarata.

Argumenta Galeni contra ſententiam Ariſtot. Cap. II.

GAlenus verò & in 7. illo de Hippocr. & Platonis decretis & in 10. de vſu partium, & in libro ei adſcripto de oculis, aduerſus hanc Ariſtotel. opinionem acriter inuehitur, & pluribus vtitur argumentis, quorum primum eſt: Si viſio fieret per receptionem ſpeciei in oculo, non poſſet rerum magnitudo videri; quum enim per foramen pupillæ debeant omnia viſibilia in oculum ingredi, idque ſit valde paruum, qui fieri poteſt, vt per illud magnitudo magni montis ingrediatur? Præterea, (inquit Galenus) eadem mon-

tis magnitudo videtur ſimul à pluribus, ergo oporteret eandem tranſire eodem momento ad oculos innumerabiliũ animalium, quod ne excogitabile quidem eſt. Sumit etiam argumentũ ex ea viſione, quæ in ſpeculis fit, & inquit: dicere quidem poteſt Ariſt. colorem refrangi in ſpeculo, & ad videntis oculum reuerti; at magnitudo, & figura quomodo videntur in ſpeculo? dicere namque eas refrangi vanum eſt, quia nõ poſſunt hæ frangi in ſpeculo, & ad oculum retrouerti, quum conſiſtant in quadam concinnitate partium, & integritate totius, quã frangi nec dicere, nec imaginari poſſumus. Vtitur etiam Galenus ipſamet Ariſtot. confeſſione, qui in 3. Meteorolog. dum agit de area, iride, parelijs, & virgis, inquit fieri refractionem viſus, ſeu radiorum viſualium, & ita fatetur viſionem fieri per radiorum emiſſionẽ ab oculo ad rem viſam: & ibi in cap. 3. rationẽ afferens cur Antiphon quidam cernebat ante ſe imaginem ſuam in aere tanquam in ſpeculo, cauſam eſſe inquit, quia ob viſus debilitatẽ viſuales radii in propinquo aere frangebantur, fiebatque illi aer tanquam ſpeculum, à quo radij viſuales ad eum reflectebantur: in his igitur omnibus declarandis (inquit Galenus) Ariſtot. ſua dimiſſa opinione vſus eſt opinione Platonis, quia ſuam tueri non eſt auſus. Notat etiã Galenus Ariſtot ibi dicere, nihil referre, an dicamus viſionem fieri per egreſſum radiorum ab oculo ad rem viſam, an per progreſſum ſpeciei à re viſa ad oculos: quod idem nos legere apud Ariſtot. poſſumus in calce 1. cap. lib. 5. de Generat. animal. quum enim aliqua ad viſum attinentia conſideraſſet, poſtea fatetur nihil referre, an egreſſione radiorum fieri viſionem dicamus, an receptione ſpecierum: inquit ergo Galenus Ariſtot. vidiſſe ſuæ opinionis abſurditatem, & cognouiſſe eam defendi non poſſe, neque illis, quæ apparent, accommodari: ideoque nos hoc cauillo eluſiſſe, dicendo nihil referre, an hoc modo, an illo viſionem fieri dicamus; quippe opinionem mutans, & ad alienam ſententiam confugiens, illaque vtens, nec tamen fateri volens ſe mutare ſententiam. Hæc ſunt, quæ à Galeno aduerſus Ariſtot. adducuntur.

Platonis, & Galeni opinio, & eius declaratio. Cap. III.

SVam autem hac in re ſententiam proferẽs Galenus inquit viſionẽ fieri per radiorum emiſſionem ab oculo ad rem viſam, quæ Platonis in Timæo opinio fuit, & eam declarare multis verbis nititur: ego tamen fateor me illam plenè aſſequi mente nunquam potuiſſe, nullum enim eius ſenſum inuenio, qui non ſit abſurdus, & omnino abſonus rationi: referam igitur quid ex Galeni verbis colligere de eius ſententia potuerim, poſtea ſenſus omnes, qui illi attribui poſſunt, diligenter cõſiderabo. Inquit Galenus primũ totius ſenſus inſtrumẽtum eſſe cerebrum, & ab eo vim ſentiendi cũ alijs partibus communicari per neruos, qui ab ipſamet cerebri ſubſtantia deriuari tanquam propagines quædam videntur, ſed in duriorẽ materiam aliquantum degenerare: neruos autem viſioni inſeruientes, qui optici vocantur, in hoc differre inquit ab alijs omnibus, quòd optici molliſſimi omnium ſunt, & omnium etiã maximi, quippe qui ſoli inter omnes neruos caui, & perforati eſſe debuerunt: quod quidem ampliorem magnitudinem poſtulauit, quia per hos oportet ſpiritus animales à cerebro ad oculos deferri; per alios verò ſenſorios neruos ipſa quidem ſenſibilis facultas ad alia membra trãſmittitur, at non ipſamet animalium ſpirituum ſubſtantia, ſed per ſolos opticos: hinc colligi ait magnam huius ſenſus nobilitatem inter omnes alios, quum in eo tantũ ſtudium natura poſuerit, eique tot, & tantas prærogatiuas largita ſit: de horum autem neruorum tunicis, & quomodo in ingreſſu oculi dilatatæ migrẽt in tres oculorum tunicas, quas antea conſiderauimus, recẽſere prætereo illa, quæ à Galeno dicuntur, quum apud eum diffusè ſcripta legi poſſint in lib. 10. de vſu partiũ; per cauitatem igitur neruorum opticorũ prædictam inquit Galenus magnam ſpirituum animalium copiam à cerebro ad oculos tranſmitti, nec ſolum ad humorem cryſtallinum, quem eſſe præcipuum viſus inſtrumentũ confitetur, ſed etiam ad anteriorem pupillæ partem, ita vt totum illud ſpatium, quod eſt inter corneam, & humorẽ cryſtallinum, plenum ſit non modò humore illo albugineo, ſed etiam ſpiritu animali, qui copioſus illuc à cerebro mittitur: quum ergo à magna ſpirituum animalium copia oculus fiat lucidus, ac ſplendidus, emittitur (inquit) ſplendor ille ab oculo ad externum aerem, & ad res coloratas, & ita fit viſio per extramiſſionem; ad hanc conferre dicit medium pupillæ foramen, per illud enim emittitur ab oculo internus ſpiritus ad aerem externum; & ob hanc eandem cauſam inquit extimam illam pupillæ tunicam, quam vocant coniunctiuam, non operire totam corneam, quia ſi totam operiret, eam ſpiritus perforare, & extramitti non poſſet. Videns autem Galenus magnam illam abſurditatem, quod oportet ab oculo ad cælum vſque emitti ſpiritum ſubitò, quum aſtra momento temporis intueamur; vt hanc euitaret, inquit, non emitti lumen ab oculis ad aerem externum, neque cum eo commiſceri, niſi ille ſit illuminatus, & ita fieri vt aer externus illuminatus ita commiſceatur ſpiritui ab oculis emiſſo, vt euadat tanquam internum nobis, & cognatum membrum ad viſionem idoneum,

iam enim aer externus recepit aliarum rerũ colores, quippe qui aptus natura eſt ad eos recipiẽdos: quũ ergo aer iam in ſe receperit lumẽ, & colorẽ aſtrorum, ſpiritus viſiuus non ad cælum vſq; protenditur, ſed ſolum ad circumſtãtem aerem imbutũ coloribus aſtrorum, & cũ eo commiſtus reddit ipſum ſibi ſimilem, ita vt vnũ fiat corpus ex ambobus, per quod tanquã per inſtrumentum animal videt & aſtrorum, & aliarum rerum colores, tãquam in circumſtante aere iam receptos: & hoc idẽ apud Platonem in Timæo apertè legimus; inquit enim ex igni ab oculis exeunte, & aere externo illuminato ab aliquo lucido corpore, vnũ corpus fieri, quod eſt inſtrumentum viſus; hoc ergo idem aſſerit, & declarat Galenus, & putat pulcherrimã eſſe hanc ordinationem, & colligãtiam omniũ partiũ viſu inſeruientium, quod quum vis viſiua ſit in cerebro radicata, cerebrũ mittit neruos opticos ad oculũ, & per eos trãſmittit ſpiritus animales, & his vt inſtrumentis ad vidẽdum vtitur; ita poſtea oculi quoque ad externum aerem mittunt ſpiritus animales, & ſimiliter externo aere vtuntur tanquã inſtrumento ad videndum, ſicut cerebrũ vtitur neruis opticis; nam commiſti cum aere ſpiritus viſiui conuertunt ipſum in ſuam naturam, & inſtrumentum ad viſionem aptũ conſtituunt; ita vt quemadmodum nerui à cerebro emiſſi ſupplementum faciunt cerebro, ita aer externus ſupplementum oculo faciat: ſed notat efficaciter Galenus, ſe non ita intelligere oculũ vti externo aere tanquam inſtrumento, vt intelligebant Stoici, qui dicebant ita vti, vt manus baculo vtitur ad mouendũ; ſiquidem manus vtitur baculo vt inſtrumento externo, & alieno à ſua natura, cui fit reſiſtentia ab illo, quod mouetur extrà: at ſpiritibus animalibus ad aerem emiſſis commiſtus ipſe aer fit inſtrumentum cognatum, ac veluti internũ, cui nulla fit reſiſtentia. Hoc igitur pacto putauit Galenus ſe magnam illam difficultatem ſuſtuliſſe, quomodo tanta poſſit ſpirituum copia oculo ſuppeditari, vt ad omnia circumſtãtia corpora, & ad Cælum quoque videndum diffundantur: inquit enim non eſſe neceſſarium, vt ſpiritus animalis ad rẽ vſque viſam extendatur, ſed ad aerem ſolum externum, qui cũ illo cõmiſtus eius vices ſubit, & illi ſupplementum facit. Singula quoque elementa ſingulis ſenſibus accõmodans Galenus (quod & Ariſt. facit) aliter tamen, quàm Ariſt. per ſenſus elementa diſtribuit, quum enim Ariſtot. inſtrumentum viſus dicat eſſe aqueum, ipſe igneum eſſe aſſerit, tãquam ſplendidum, & lucidũ propter ſpiritus, quod Plato quoque in Timæo dixit: nam ſi eo modo, quem oppoſuimus, viſio fieri dicatur, oportuit oculũ eſſe igneum, vt lumẽ, & radios ad externum aerẽ emittere poſſet, ſolus enim inter elementa ignis hoc facere aptus eſt.

Sententiæ Galeni de viſione confutatio.
Cap. IIII.

HAec Galeni ſententia, quanquã facillima impugnatu eſt, vt quæ eſt omnino abſona rationi, tamen propter varia, & pugnantia Galeni dicta magnum nobis negotium faceſſit, quum eam plenè intelligere non facile eſſe videatur; quo factum eſt, vt eam plures Medici ad varios ſenſus, vt ipſam tuerentur, extorſerint: nam ſi Galenum præſentẽ haberemus, quem interrogare, & viciſſim reſpondentem audire nobis liceret, magis eius ſententiam aſſequi, & aſſequuti reprehendere, atque impugnare facilius poſſemus: quærendum enim à Galeno eſſet, an ipſam ſpirituum animalium ſubſtantiã egredi ex oculo putet, an ſolum lumen, quod eſt accidẽs; & rurſus an id, quod exijt, ad oculos, iterũ vnà cum coloribus, ac rebus viſis reuertatur, ita vt in ipſis oculis ſentiatur, an potius non remeare amplius ad oculos, ſed in externo aere remanere, & ibi viſionẽ abſolui arbitretur: ſed quũ Galenũ audire hæc declarantẽ non liceat, magnũ ſubire laborem cogimur cuncta hæc ſeparatim confutandi, præſertim quũ ea omnia apud Galenũ legantur, pugnareq; ipſe cũ ſeipſo frequẽter videatur; itaq; aduerſus oẽs ſenſus, tum quos Medici verbis Galeni attribuerint, tum quos attribuere poſſunt, eſt nobis in præſentia diſputandũ in primis quũ Galenus ex viſione magnitudinis aduerſus Ariſt. argumentum ſumat, ex eadẽ nos argumẽto irretragabili falſam eſſe Galeni opinionem oſtendemus: nam ſi viſus, vt ipſe ait, ad rei magnitudinem videndam extrà porrigitur, ergo in qualibet diſtantia eandem debet magnitudinẽ iudicare, vbicunque enim ea ſit, ipſe eam amplectitur vti eſt; attamen non ita euenit, nam propinquum hominẽ videmus, vt maiorem, remotũ verò vt minorẽ, & aſtra iudicamus multo minoris quantitatis, quàm reuera ſint. At ſecundum Ariſt. manifeſtam afferimus huius diſcriminis rationem; nam eadem res, dũ eſt propinqua, obtuſiorem, & ampliorem angulum linearum viſualiũ in oculo facit, dum autem eſt remota, acutiorẽ, & ſtrictiorẽ; ob id propinqua maior videtur, remota verò minor: at ſi per egreſſum radiorum viſio fieret, deberet in qualibet diſtantia quantitas eiuſdem rei eadẽ videri. Præterea quum radij viſuales ab oculo extra mittantur, dicere Galenus debet, an extra oculum fiat rei viſæ iudicatio, an in oculo, vtrum horum ſenſerit, ego quidem neſcio, quia vtrunque aſſeruiſſe videtur, ſed vtrouis dato, oſtendam eius ſententiæ abſurditatem; iudicationem autem conſiderandam accepi, quia ibi eſſe rem viſam oportet, vbi iudicatur, ſiquidem viſio debet eſſe coniunctio facultatis viſiuæ, cum re viſa, ſeu eius mutatio in rem viſam; quare vel in re

viſa recipitur facultas viſiua, vel contra in ipſa facultate, ſeu in organo res viſa recipitur: Gal. quidem in lib. 10. de vſu partium, dum cryſtallini humoris conditiones declarat, inquit ipſum eſſe album, clarum, ac ſplendidũ, quia ſic aptus eſt vt a coloribus immutetur: putat ergo colores in cryſtallino recipi, & ita viſionem fieri per ſpeciei receptionem; immutari namq; eſt pati, & recipere, agens.n. non immutatur, ſed immutat, patiens verò immutatur: ideo quidam Medici ita Gal. ſniam interpretati ſunt, vt Gal. putauerit viſionẽ, & emiſſione, & receptione fieri, nempe lumen ab oculis emitti ad aerem iam luminoſum, & cũ illo aeris lumine cõmiſceri, deinde ſimul iunctum vtrunque lumen vna cum colore ad oculũ remeare, & in eo recipi, ac iudicari: in libro quoque de oculis inqt Gal. cryſtallinum eſſe album, ac ſplendidum, vt citò colores recipiat: & in ſeptimo de Hipp. & Plat. decretis, dicit aerem tũc maximè a coloribus affici, qñ eſt purus, & lucidus; ex quo infert ẽt inſtrumentum viſus lucidum ac perſpicuum eſſe, vt a colorib. alterari poſſit. concedit itaque oculum a colorib. pati, & huius veram cauſam adducit, confirmans ẽt exemplo aeris, quem ideo recipere in ſe colores dicit, quia luminoſus, ac perſpicuus eſt; omne igitur perſpicuum eſt receptiuum colorum, ſubſtantia aũt oculi perſpicua eſt, & luminis receptiua, quare ẽt colorum: iure igitur illi ad hoc confugerũt, ꝙ ẽt ſecundũ Gal. fit receptio coloris in oculo, & einſdem iudicatio. Attamen hoc pugnat cũ alius Gal. dictis, & nulla uidetur horũ eſſe poſſe conciliatio: nam in ſeptimo de placitis, dum aduerſus Ariſtot. argumentatur, hoc ſtatuit ſ. ſenſus, viſus, & aliorum ſenſuum diſcrimen, ꝙ alij ſenſilia ad ſe veniẽtia expectant, viſus verò per aerem medium ad colores videndos porrigitur; negat ergo colores ad oculum remeare, quia ſic quoque viſus ſenſilia ad ſe venientia expectaret: quod ẽt clarius ex aliis Gal. verbis colligitur: nam poſtea inde infert, ſolum Viſũ magnitudinem ſui obiecti vna cum obiecto ipſo comprehendere, quia (vt apertè ibi dicit) fieri non poteſt vt magnitudo rei in paruã oculi pupillã ingrediatur, quo argumento (vt præ diximus) ibi aduerſus Ariſtot. vtitur: qm̃ ergo ſecundũ Gal. ita videtur color, vt videtur etiã magnitudo rei coloratæ, magnitudo aũt ingredi oculum non poteſt, igitur color quoque extra oculum videtur: nam ſi ad oculum remearet, ẽt magnitudo cũ eo remearet, proinde rueret argumentum Gal. aduerſus Ariſt. quod ſumebatur a magnitudine, quam nullo modo in parua pupilla recipi poſſe Gal. exiſtimauit; igitur color quoque extra oculum videtur, ac iudicatur, idq; confiteri eo in loco Gal. cogitur. Hæc igitur omnia Gal. dicta quiſquis perpendens, non fateatur manifeſtam eſſe, & inſolubilem ipſorum inter ſe pugnantiam, vel cęcus, vel proteruus, ac pertinax eſt. Sed oſtendamus vtrouis horũ daro, Gal. defendi non poſſe. Primum quidem, ſi cum illis Medicis dicamus, Gal. reuera putaſſe colorem una cum utroque lumine ad oculum remeare, & in eo recipi, iã receptione viſionem fieri Gal. confitetur: vnde etiam colligimus ſola receptione fieri, non extramiſſione, quia natura non abundat in ſuperuacaneis, neque facit per plura id, quod æquè poteſt abſoluere per pauciora; igitur nõ opus eſt emitti lumen ad externum aerem, vt iterũ ad oculum reuertatur: nam fatetur Gal. aerem perſpicuum, & luminoſum, iam mutatũ eſſe a coloribus, & eos in ſe recepiſſe; fatetur etiam oculum eſſe eiuſmodi, ut queat colores recipere, poterit ergo pati oculus ab aere ita colorato, imò neceſſarium eſt ut patiatur, quia patiẽs aptum ad patiendum, & a nullo impeditum, neceſſe eſt, vt ab agentis contactu patiatur: Illud verò ad quod aliqui confugiunt, dicentes viſionem non intrinſecus in oculo fieri, ſed in contactu & ſuperficie oculi, ita uanum eſt, ut cõfutatione quoque indignum eſſe videatur, ſic enim non in oculo fit uiſio, ſed extra oculũ & extra corneam: quare non defenditur id qđ Gal. dicit, receptionem colorum in cryſtallino fieri, neque ea dicetur remeatio luminis ad oculum, ſed extra oculum manet lumen, niſi pertranſeat iterum corneam, & ad humorem vſque cryſtallinum perueniat, non enim de propinquitate, uel remotione externi luminis q̃ſtio nũc eſt, ſed de emiſſione extra oculum, uel receptione intus in oculo: quare æquè extra oculum eſſe lumen dicitur, ſi ſit in extima tantum ſuperficie corneæ, ac ſi ab oculo remotiſſimum ſit. Itaque ſi uerè ad oculum remeare lumen debet, in ipſa oculi ſubſtantia ipſum recipi oportet, vbi etiam inſita eſt uis iudicatiua: quare emiſſio ſuperuacanea fuit. Si uerò extramitti tantum dicunt lumen, nec remeare, ſed manere extra oculum in aere una cum colore, ibiq́ue fieri uiſionem, in maius abſurdum incidunt, ſic enim non erit animal uidens, ſed aer, ſiquidem nulla in animali uiſio fit, ſed extra animal in aere: dicere aũt colorẽ nõ recipi in oculo fieri tñ in oculo viſionẽ, eſt oĩno abſonũ rationi: qm̃ omnis cognitio eſt coniunctio cognoſcẽtis cum cognitio, & ipſo quoque Gal. confitente neceſſe eſt in uiſione; uel colorem accedere ad oculum, & in eo recipi, uel contra ab oculo porrigi uiſum ad rem uidendam extra oculum: quoniam igitur facultas uiſiua, qua animal uidens dicitur, in animali eſſe debet, non extra, nulla fit uiſio manente colore extra oculum, uel ſolus aer, non animal, ea ratione dicetur uidens. Præterea, experientia docet, emiſſionem luminis a re lucida facere potius ut ea uideatur, quã ut uideat; illa enim quæ lucent, uiſibilia ſunt quatenus lucent, ideo etiam oculi catorum quatenus no

ctu lucent, eatenus viſibiles a nobis eſſe dicuntur, at non videntes; niſi ea ratione, qua ſignificatur illam oculi ſubſtantiam eſſe alijs oculis lucidiorem, proinde aptiorem ad recipiendos, & ad uidendos colores. Hoc ẽt manifeſtè ſenſui repugnat, ab omnibus enim oculis illuminaretur nocturnus aer, ſi lumẽ oẽs oculi emitterent; nulla tamen apparet illuminatio facta ab oculis noſtris noctu. At verò ſi tanta ſit aduerſariorum pertinacia, vt aſſeuerare cõtendãt emitti ab oculis noſtris lumen, negare id ſaltẽ non poſſunt, debile admodum lumen eſſe, cur ergo huic lumini noſtro non euenit id, quod alius omnibus euenire manifeſtum eſt? omnia namque parua lumina a magnis luminib. offuſcantur, idcirco interdiu non lucent, noctu aũt lucent, & videntur, quia tunc a nullo maiori lumine opprimuntur, Gal. tñ de oculorum lumine, quod debiliſſimum eſt, aſſerit contrarium: interdiu enim dum externus aer a Sole illuminatur, inquit emitti ab oculis noſtris lumen, & externo lumini iunctum reddere aerẽ viſus inſtrumentũ idoneũ; quum tñ tunc nullum deberet emitti ab oculis lumen, quum debilia lucida præſente aliquo vehementer lucẽte, lumen non emittant: noctu verò dum a nullo alio lucido illuminatur aer, deberent oculi noſtri lumen emittere, & viſibiles aliis reddi, quia tunc eorũm lumen a nullo maiori lumine offuſcatur; ſic enim videmus debilia lucida noctu eſſe uiſibilia, quæ interdiu uideri nõ poſſunt; attamen Plato, & Gal. dicunt nullũ ab oculis lumen noctu emitti, at certè emitti deberet, ſaltem tantum, quod faceret oculum uiſibilem ab aliis, ſi non uidentem alia: ratio autẽ, quam huiuſce rei Plato in Timæo adducit, inanis eſt, & ab Ariſt. refellitur in libro de ſenſu, & ſenſilibus, cap. 2. Plato enim dicit emiſſum ab oculis lumen noctu extingui a circumfuſis tenebris; hoc autem inquit Ariſt. vanum eſſe, quoniam ignis non extinguitur, niſi humido, aut frigido; hæc enim ſunt contraria poſitiua, quæ extinguere ignem poſſunt, at tenebrę nullam agendi vim habent, quum ſint mera priuatio luminis, & in omnibus alius luminibus experimur etiam debilia lumina a nocturnis tenebris non extingui, quòd ſi concedatur ab humiditate, vel a frigore nocturni aeris ignẽ, ſeu lumen ab oculis emiſſum extingui, cur nõ extinguitur ẽt interdiu, dum pluuia eſt in aere, & dum aer frigidiſſimus eſt, & dũ magna glacies exiſtit, ſi ergo tunc non extinguitur, neq; noctu extingui debet, & quum ab his contrariis, quæ maximè extinguere ignem poſſunt, non extinguatur, vanum eſt dicere ipſum extingui a tenebris, quum tenebræ ſint nihil, ꝓinde agendi uim non habeant. Eſt præterea cõſiderandum, an dicat Gal. aliquid corporeum exire ex oculo, ut ignem, uel ſpiritum animalẽ an lumen, quod eſt accidens: dicere quidẽ aperte uidetur corporeũ aliquod egredi', refert.n. Plat ſententiam, ac uerba in Timæo, qui dicit ignem egredi ex oculis, & cum aere iam luminoſo ita coniungi, ut unum ex ambobus corpus coaleſcat, neceſſe eſt igitur, vt ſecundum Plat. id, quod exit, corporeum ſit, quia non fit tertium corpus ex duobus, niſi illa ſint corpora, ex aere enim & aliquo accidente unum corpus fieri dicere uanum eſſet: Plat. ergo ſententiam quum ad vnguem ſequatur Gal. debet ipſe quoque dicere id, quod egreditur, corporeũ eſſe, idque ipſe alius ſatis claris uerbis aſſerere uidetur, nam in illo 7. lib. de Hipp. & Plat. decretis modum, quo uiſio fit, declarans inquit ſpiritum animalem ad circunfuſum aerem egredi & cum eo commiſceri, & eum ſibi ſimilẽ reddere: inquit etiam noſtram uiſoriam aciẽ ſpiritali ſubſtantia præditam emitti ad externum aerem, & ipſum totum alterare, atque in naturam ſuam mutare, ſpiritum aũt animalẽ apud Gal. conſtat eſſe corporeum, & ipſe etiam aperte dicit eſſe ſubſtantiam ſpiritalem, id eſt tenuem, quare hæc uidetur Gal. fuiſſe ſententia, corporeum eſſe id, quod exit: in libro aũt de oculis rationem aſſerens, cur extima pupillæ tunica, quam coniunctiuam uocant, nõ totã pupillam operiat, inquit, ſi totam operiret, ſpiritus egrediens eam perforare non poſſet, ego quidem non uideo, cur ob eandem rõnẽ non uiderit Gal. ẽt corneam debuiſſe eſſe perforatã, ut ſpiritus egredi poſſit, dura enim eſt, nec poteſt a ſpiritu corporeo ꝑforari, ſed hãc difficultatem ego medicis conſiderandam relinquo, ſatis mihi nunc eſt, ex hac Gal. ratione colligere corporeum eſſe id, quod exit, non ſolum accidens, nam lumen pro accidente acceptum eo tunicæ foramine nõ indiguiſſet, ſed facere natura potuiſſet vt coniunctiua totam pupillam operiret, ſicut etiam cornea totam operit, nam ſatis erat eam facere perſpicuam, & tranſparentem, cuiuſmodi eſſe etiam corneam manifeſtum eſt. Ego igitur credo hanc fuiſſe Gal. ſententiam, ꝙ oculus animalem ſpiritum ad ſe a cerebro miſſum ipſe foras ad aerem mittat, ſic enim maior apparet ratio cur externum aerem cognatum ſibi reddat per cõtinuatam ſpirituum egreſſionem, & commiſtionem cum ipſo aere, ſic enim cum externo aere magis continuatur, & coniungitur oculus per egredientes ſpiritus. Verum hæc ſententia magnis, & inſolubilibus difficultatibus vrgetur: nam ſi corpus eſt, id quod emittitur, cur non pellit, ac mouet aerem loco, quũ duo corpora eũdem locum occupare non poſſint? cur etiam emiſſus ſpiritus non mouetur flante vento? moueri certe deberet, & ita a uento impediri uiſio, quod tamen non contingit. Præterea experiuntur medici, quanta uirium eneruatio, atque imbecillitas fiat ex emiſſione vel conſumptione ſpirituum: patet hoc in ſe-

ctione

ctione venæ, patet maximè in actu Venereo:
quamuis igitur non ad cęlum vſque, ſed ad cir
cumfuſum aerem expādatur emiſſus ſpiritus,
magnam omnino ipſius quantitatem, & copiā
emitti neceſſarium eſt, atque ēt durante viſio
ne continuam emiſſionem fieri: quemadmo-
dum igitur in alijs omnibus modis emiſſionis
ſpirituum cōtingere videmus, vt durante duas
horas continuas effuſione concidāt oēs vires,
vitaq́; ſimul cum ſanguine effundatur, ita in vi
ſione contingere deberet, continua namque
ſpirituum ab oculis effuſione, totum corpus
debilitaretur, ac tandem etiam non magno tē
poris interuallo interiret, hoc tñ nō euenit, nā
ex magna, vel longa inſpectione oculus quidē
ac uis viſiua debilitatur, ſed corpus totum nul-
lam virium imminutionē ſentit. Quòd ſi Gal.
dicat effundi quidē in viſione animalem ſpiri-
tum, at non vitalem, ideoq́; nullam virium de
bilitationem fieri, uaniſſima hęc reſponſio eſt:
qm̄ ſecundum Gal. ſpiritus animales generan
tur continuè in cerebro ex uitalib. eo inceſſan
ter miſſis a corde, quare neceſſe eſt ut anima-
lium ſpirituum conſumptio ſit etiam conſum
ptio vitalium: validum itaque argumentum
eſt, oporteret enim magis periculoſam, ac le-
thalem eſſe continuam duarum horarum in-
ſpectionem, quam immoderatum coitū, qui
ſæpè in vitæ diſcrimen adducere homines ſo-
let. Præterea, experimur per lōgam, & aſſiduā
contemplationem corpus ob animalium ſpiri
tuum conſumptionem debilitari, multò autē
maior eorundem conſumptio in viſione fie-
ret, quare abſque dubio deberent ex longa in-
ſpectione totius corporis vires debilitari, atque
concidere. Neque etiam dicere Gal. poteſt, nō
continuam ſpirituum emiſſionem in uiſione
fieri, ſed ſemel emitti ſtatutam quandam ſpiri-
tus quantitatem ad propinquum aerem, & du
rare viſionē ceſſante emiſſione: etenim fluxi-
lem eſſe ſpiritum illum credendū eſt, nec diu
in aere ſeruari poſſe, neque ēt patet, a quonam
detineatur, ne continue ab oculis exeat: præte
rea fingere quidem, & aſſeuerare hoc pertina-
citer poteſt, dum animal in eodē loco manet
immotum, eandemque rem inceſſanter intue
tur, at qñ ad varias partes, variaque loca progre
ditur animal, in ſingulis locis nouam fieri ſpi-
rituum emiſſionem neceſſe eſt, niſi fortaſſe di
cere audeat, in loci mutatione oculum rece-
ptui canere, & emiſſos iam ſpiritus ad ſe iterū
reuocare, quale figmentum ſi diceret, ego qui
dem non mirarer. Hæc omnia plures Medi-
cos dicere coegerunt, Gal. non putaſſe emitti
ab oculis ſpiritum ipſum animalē, neque cor-
poreum aliquid, ſed ſolum lumen, quod eſt ac
cidens: hi tamen debent Gal. verba, quæ iam
conſideraimus, interpretari, quibus corporeę
ſubſtantię emiſſio manifeſtè ſignificatur. Sed
hoc quoque maximas difficultates coniunctas
habet, quarum una, quę ex natura luminis iā a
nobis declarata deſumitur, inſolubilis eſt, dixi
mus enim lumē non eſſe aliquid exiens a cor
pore lucido, ſed eſſe accidens ſpiritale in per-
ſpicuo productum a præſentia lucidi, lumen
enim Solis in aere exiſtens, neque eſt pars ali-
qua ſubſtantiæ Solis, neque accidens eius ali-
quod, quod a Sole ad aerem tranſmiſſum fue-
rit, non poſset enim accidens migrare de ſubie
cto in ſubiectum, ſed eſt accidens ſpiritale in
aere genitum a luce Solis præſente: hoc ſi ve-
rum eſt, vt certè eſt uerißimum, non poſsunt
Medici, & Gal. ſi hoc intellexerunt, uti nomi-
ne extramiſſionis, quia ſic emitti ab oculis lu-
men nō eſt egredi aliquid ab oculis, ſed eſt pro
duci ab eis lumen in circunſtante aere: quō igi
tur ex hac aeris illuminatione dicere audent a-
nimal fieri videns? ſic enim nulla fit coniun-
ctio uidentis cum re viſa, & nihil ex oculo ad
aerem egreditur, quo dici poſſit oculum fieri
videntem, ſed potius aer, quod lumen illum
recipit, redditur videns: ob id in magnum ēt
abſurdum incidunt, dum dicunt lumen cum
colore ad oculos remeare; quum enim lumen
vt antea diximus, nullo modo moueatur, vt va
num eſt dicere lumen ex oculis egredi, ita eſt
ridiculum dicere lumen ad oculos reuerti. Prę
terea, experimur in omnibus alijs lucidis, quæ
lumen generant in perſpicuo, quodlibet eorū
per hanc illuminationem fieri quidem viſibi-
le, at non uidens. quare emitti ab oculis lumē,
non eſt eos eſse uidentes, ſed potius viſibiles
alijs reddi. Sed poſsumus tandem contra Gal.
argumentari ex ipſiuſmet dictis, quibus verita
tem inuitus confiteri viſus eſt: nam in ſepti-
mo illo de Decretis inquit, cerebrum eſse om
nium ſenſuum primum inſtrm̄, & hoc mune-
re fungi per neruos ad oēs partes miſsos tan-
quam eius propagines, ſic enim ſenſus omnes
ad naturam vnam vniuocam reducere videt̄,
& ad unum operandi modum, qui prouenit
ab una primi inſtr̄i temperie ac facultate, eiuſ-
dem ergo rationis eſse debet omniū ſenſuum
operatio, quare ſi alij ſenſus operantur patien-
do ab obiectis, debet ēt uiſus patiendo operari,
quod ēt inficiari non eſt auſus Gal. nam in lib.
16. de uſu partium, vniuersè de omni ſenſu lo
quens, & ipſam ſenſus naturā conſiderans, di-
xit ſenſum in patiendo conſiſtere, & in 10 ēt
libro particulariter de viſu loquens, dixit orga-
num uiſus debuiſse eſse album, ac ſplendidū,
vt a coloribus pati, & immutari poſſit.

Alia aduerſus Galenum argumentatio ab oculi ſubſtantia. Cap. V.

EX ipſa quoque artificioſiſſima oculi ſtru-
ctura magnum pro Ariſt. contra Gal. ſen-
tentiam argumentum ſumitur: nam ſi abſq;
receptione per ſolam emiſſionē fit viſio, non
poteſt

poteſt autem extramitti lumen, quia accidens non migrat de ſubiecto in ſubiectum, ſed ſolus ſpiritus, certè ad hunc èmittendum ſatis erat ſine oculo neruus opticus, ita vt cerebrum tanquam commune inſtrumentum eo vteretur ad viſionem, deinde etiam aere externo tanquam inſtrumento proximo. Sed aliquas præcipuas oculi partes conſideremus, vt tum ex toto oculo, tum ex eius partibus cognoſcamus, eum ad receptionem luminis, & colorū, non ad vilius rei extramiſſionē directum eſſe a natura: primum quidem cōſiderandum accipio humorē cryſtallinum, quem & Philoſophi, & Medici præcipuū eſſe videndi organum cōcordes fatentur; hunc afferit Gal. ſolidum eſſe, ac durum, & præterea album, & ſplendentem, & perſpicuum, ſed abſque Gal. confeſſione hæc omnia ſunt manifeſta ex anatome, & inſpectione conſtructionis oculi, nam in eius medio tanquam princeps poſitus eſt cryſtallinus, & in parte anteriore habet aqueū humorem, in poſteriore autem vitreum, & ſubſtantiam habet ita ſolidam, vt ſublata etiā aranea tela, qua totus inueſtitur, conſiſtētiam habeat, & figuram ſuam retineat, nec modo vllo fluat, non eiuſmodi ſunt alij duo humores, ex tunicis enim educti non conſiſtunt, ſed fluunt: albus etiam maximè eſt, & ſplendens, ſed quo ſplendore? an tali, vt ex ſe propriam lucem habens illuminet alia? nequaquam, & hoc aſſerere pertinaciſſimi hominis eſſet, & negantis res ſenſui manifeſtas, ſed ſplendens eſt alieno lumine, quod receperit: idque etiam in cryſtallo, & alijs ſolidis perſpicuis cernimus, recepto enim alieno lumine fiunt lucentia, ſed in tenebris omni prorſus lumine deſtituta ſunt; fit aūt ſplendor talis in perſpicuis ſolidis, ac denſis, quia pp perſpicuitatem recipiūt lumen introrſum, & pp denſitatem retinent, atq. vniūt, & intenſius reddunt; factus igitur eſt cryſtallinus aptus ad lumen recipiendum, non ad emittendum, & huius ratio ab eius temperie ſumitur, aqueam enim ſubſtātiam habet, ea aūt eſt aquæ conditio, vt per ſuam perſpicuitatem recipiat lumen, & per ſoliditatem, & craſſitiem retineat, & intenſius eſſe faciat, & adhuc magis ſi condenſetur, & congeletur, vt in cryſtallo euenit: ad emittendum autem lumen aqua ex ſe apta non eſt, nam quantumuis denſata nunquam fit lucida, nec dico cryſtallinum eſſe putam aquam, ſed dico eſſe corpus miſtum, in quo eſt aliquid ignis, & aliorum elementorum, exceſſu tamen aqueum, eſt etiam in aliquibus oculis plus ignis, quam in alijs, quo fit vt noctu aliquid luminis emittant, non tamē ob id exceſſu ignei ſunt, ſed aquei, quia ſemper alijs elementis præualet aqua in miſtione cryſtallini: ſed illud non omnibus oculis cōpetit, quare conſideratione dignum non eſt, non enim in ea emiſſione conſiſtit viſio, ſed ſolum indicatur melior viſio propter maiorē cryſtallini luciditatem, quæ facit, vt colores melius recipiantur. Patet igitur cryſtallini officium non eſſe lumen emittere, ſed lumen & colores recipere; quod etiā ipſius figura cōfirmat, gibboſam enim aliquantū habet vtranq; ſuperficiē, magis tamen interiorē, qua infixus eſt vitreo, exterior enim planior eſt, vt plures recipere radios poſſit: interioris autem ſuperficiei maior gibboſitas eandem cauſam habet, quā & ipſe vitreus humor, in cuius officio aſſignando deceptū fuiſſe Galenum ita manifeſtū eſt, vt nihil eſſe poſſit clarius, & hoc intellecto patebit receptione viſionē fieri, non emiſſione. Inquit Galenus, nullū eſſe aliud vitrei humoris officiū, ſiue vſum, quàm nutrire cryſtallinum, & hac vtitur ratione: cryſtallinus omnino egebat nutritione, nutriri autem ſanguine immediatè non oportebat, quoniam à colore, & craſſitie ſanguinis vitiata fuiſſet luciditas, & albedo cryſtallini; natura igitur voluit vt ſanguine prius nutriretur vitreus, deinde vitreo cryſtallinus aleretur; ideo inquit vitreū eſſe minus albū, ac minus lucidū, & eſſe veluti ſi quis multo albo parum nigri cōmiſcuerit, aliquid enim nigredinis accipit à ſanguine, quo nutritur. Sed hęc Galeni ſentētia aduerſatur ſenſui, & rationi: nam ſenſui patet humorem vitreū cryſtallino minus album nō eſſe, eſt quidē minus ſolidus, ſed nihil penitus nigredinis in eo apparet, quum ſit albiſſimus vt cryſtallinus, nutritur tamen ſanguine, vt Galenus aſſerit: quare vana eſt eius ratio, cur non debeat cryſtallinus ſanguine ali; ſi enim vitrei albedo hac nutritione non vitiatur, pariter neq; cryſtallini albedo vitiabitur; hoc ergo non facit, quin ali ſanguine cryſtallinus poſſit; idq; confirmatur ex alijs quæ alba ſunt, licet ſanguine nutriātur, huiuſmodi enim ſunt nerui, & oſſa: ſemē quoque, & lac alba ſunt, licet ex ſanguine ſint genita, quia mutatur in ea generatione color in colorē conuenientem rei generādæ, vel nutriendæ, quod præſtare ſagaciſſima natura, quando ita expedit, facilè poteſt. Eſt etiam abſonū rationi, quòd tanta moles, quanta eſt humor vitreus, cryſtall ino ad eius nutritionē tradita ſit, nā multò maior eſt cryſtallino vitreus, ac, ſi ſēſui credimus, eſt quadruplo, & fortaſſe quintuplo maior, videmus autē in omnibus alimentū eſſe re nutrienda longè minoris quantitatis, idq; omnino neceſſariū eſt: quia, quum alimētum in principio ſit cōtrarium, & cū re alenda pugnet, ſi maius eſſet, opprimeret eam potius, quàm aleret, tāquàm validius, quoniā in maiori corpore vis maior ineſt; potius igitur natura cryſtallini in naturā vitrei mutaretur, quàm è contrario. Hanc igitur Galeni ſententiam ego protſus reijciendam puto, & aliud eſſe vitrei humoris officium, quam cryſtallinum alere, idque inſpicientibus, ac diligenter conſiderantibus

tibus ita manifeſtũ eſt, vt nihil clarius eſſe poſſit: & hinc validum argumentum ſumitur ad oſtendendum receptione fieri viſionem; quũ enim neceſſarium ſit, vt per cryſtallinum tanquam perſpicuum tranſeat lumen, & color receptus, certè niſi aliquis alius humor in parte poſteriore inter tunicas, & cryſtallinum interceſſiſſet, lumen illud ad tunicas in illa parte perueniſſet, & quum ſoleat lumen a ſolidis corporib. reflecti, fuiſſet iterum reflexum a tunicis ad cryſtallinum una cũ colore tunicarũ, eſt aũt ſecunda tunica colorata colore ſubnigro, ideo imbutus fuiſſet perpetuò cryſtallinus colore illo, quod quidem viſioni maximum impedimentum attuliſſet; nam viſus omnia illius coloris eſſe iudicaſſet, quemadmodum etiã ictericis contingere ſolet: fuit ergo neceſſariũ, ut inter tunicas, & cryſtallinum in poſteriore oculi parte humor vitreus poneretur, isq; magnus & magnæ profunditatis, vt in eius medio poſſet linearum viſualiũ angulus fieri, & inde earum conus exinaniri, neque ad tunicas peruenire, ne ab earum colore cryſtallinus per reflexionem luminis coloraretur: hoc eſt abſq; dubio uitrei humoris officium; nam experientia docet, lumen tranſiens per uitrum aliquod cauum uniri in illa cauitate, & permeans vltra vitrum in quadam certa ab eo diſtantia facere conum, in cuius extremitate intenſiſſimum lumen apparet, ſed minimæ quantitatis inſtar milii, nempe, ſi in illa certa diſtantia ponatur corpus aliquod ſolidum, in quod angulus impingat; nam ſi propinquius uitro corpus illud ponatur, maior eius pars illuminabitur, & eo maior, quo ſit propinquius vitro; at ſi paulatim remoueatur, minuetur continuè, donec ad minimam ſuperficiei illuminatæ quantitatem perueniat, ideo in illa minima quantitate ita eſt vnitum & validum illud lumen, vt etiam accendat, & vrat, quũ ibi deſunt conus, & angulus a concurſu radiorum productus; ideo ſi adhuc magis remoueatur corpus illud, nullũ amplius lumen ab illo uitro ad ipſum peruenit, ſed eſt exinanitum, quia quum ad conum, & ad acumen tendat, non prætergreditur quoddam determinatum punctum: ego igitur in oculorũ ſectione vidi cryſtallinum ab aliis humorib. ſeparatum, cui quum accenſa candelula apponeretur, totus fiebat lucidus, & ſplendens tanquã candelæ luminæ imbutus ob ſuam perſpicuitatem, & trans totam cryſtallini ſubſtantiã meabat lumen, & in poſteriore cryſtallini parte trãſibat in conum, & in acumen non multo poſt intimam cryſtallini gibboſitatem, ita ut acumen illud, & linearum concurſus parum diſtaret a cryſtallino, imo ipſum ferè attingere uideretur; ideo certum eſt, illius coni acumen exinaniri in humore uitreo, qui magnam habet profunditatẽ, ideoque ad poſteriores tunicas peruenire non poſſe. Ad hunc ergo vſum natura humorem vitreũ magnæ quantitatis poſt cryſtallinum collocauit, vt in illo perſpicuo, & incolorato corpore fieret radiorum per cryſtallinum tranſeuntium coniunctio, ne ad poſteriores tunicas peruenirent: & hanc eãdem ob cauſam credendum eſt, factã eſſe a natura maiorem illam in interiore cryſtallini parte gibboſitatẽ, ne procul a cryſtallino radiorum cõiunctio fieret, nam gibboſitas illa maiorem luminis vnionem facit, ita ut in puncto propinquiore radii a cryſtallino prouenientes congrediantur. Hoc igitur ſi eſt vitrei humoris officiũ, neceſſe eſt non emiſſione, ſed receptione viſionem fieri; nam ſi emiſſione fieri ſtatueretur, non opus eſſet humore vitreo congreſſũ radiorum recipiente; quare ſuperuacaneus ille humor eſſet, ſicut & alia multa in oculi ſtructura ſuperuacua eſſent. Quærendum præterea eſt, quõ ad uiſionem, vel ad oculi ſalutem conferat color vueæ, a quo oculum, & vim viſiuam roborari fatetur Gal. hoc enim dicens veritate coactus ſuam ipſe ſniam euertit: nam inquit oculum lædi ab albo, & a luce, contra uerò a colore ſubnigro, & cæruleo roborari, & inde fieri ut oculus fatigatus claudi ſoleat, tanquam ad naturale remedium confugiens, ut ab illo circunſtante tunicæ colore roboretur. Hoc quidem a Gal. veriſſimè dicitur: attamen nulla fieri roboratio poteſt, ſi uiſio per emiſſionem radiorum, non per receptionẽ fiat, vt è cõtrario manifeſta roboratio eſt, ſi per receptionẽ fieri ſtatuatur: albi nanque magna eſt actio in oculũ, ideo exercetur maximè, & fatigatur oculus inſpectione albi, contra uerò nigri vel nulla, vel parua eſt actio, quia nigrũ tanquam priuatio albi eſt; ita ut nigrum uidere ſit nihil videre, ut apertè ait Ariſto. 3. Meteorolog. cap. de iride: quod ſi nigrum in lumine uidemus, id fit, quia illi adiectum lumen remittit illam nigredinem, & conſtituit quendam mediũ colorem motiuum uiſus poſitiuè; colores itaque ad nigredinem vergentes parum agunt in viſum, & parum exercetur viſus in eorum viſione: itaque ſi receptione colorũ fit uiſio, in prõptu eſt ratio cur viſus a colore vuę roboretur; at ſi emiſſione fit, nulla eſſe ratio poteſt: nam ſi ipſa ſpirituum ſubſtantia emittitur, color ille non cohibet ſpiritus ne egrediantur; ſimiliter ſi lumen ſolum emitti dicatur, non prohibet color vuæ ne per foramen emittatur lumen, imo neque per huiuſmodi emiſſionem luminis debilitari oculus põt, qñquidem iam diximus eam propriè emiſſionẽ non eſſe, ſed productionem luminis in externo perſpicuo; lucidum aũt in lucendo, & illuminando alia non fatigatur: quare ſi ita fit uiſio, neque ulla egebat oculus roboratione, neque, ſi indigeret, a colore vuæ ullũ recipere ſui laboris remediũ, aut roborari poſſet. Alias quoque oculi partes conſiderare poſſemus, & ex iis quoque ſenten-

tiam

tiam Ariſt. confirmare; huic enim oēs atteſtantur, & ſuffragantur: ſed has præcipuas conſideraſſe ſatis ſit, reliquas iudicioſis viris, & libero aīo philoſophantib. conſiderandas relinqmus.

Confutatio ſententiæ Galeni de oculo quòd ſit igneus. Cap. VI.

EX his, quæ hactenus dicta ſunt, colligere poſſumus alium Gal. errorem, quem conſiderate, ac demonſtrate, a noſtro inſtituto alienum non erit, ſed potius ad ipſum nō parum conferet; inquit enim Gal. oculum non eſſe aqueum, vt Ariſt. placuit, ſed igneum, vt ex eius luciditate conijci poteſt. Attamen huic ſnīæ diſſectio oculi, & ſenſus ipſe refragatur; nam, vt Ariſt. notat in 2. cap. libri de ſenſu & ſenſilibus, ſecto oculo apparet totam eius ſubſtantiā aqueam eſſe, & id negare proterui admodum hominis eſt: argumentum aūt ab oculi luciditate ſumptum nullam habet efficacitatem, nā quo lucidus oculus ſit, iam diximus, non eſt enim lucidus luce propria, qua in tenebris illuminet aerem, & per ſe viſibilis ſit, ſed lumine aliundè recepto, quemadmodum etiam uitrū & cryſtallus; talem ergo habet luciditatem, quæ aqueum potius eſſe oculum denotet, quā igneum; nam ſi luceret luciditate ignea, luceret in tenebris, quod non de omnib. oculis verum eſt. Alio quoque nititur fundamēto Gal. ad hoc comprobādum, nam plenus oculus eſt ſpiritu animali ad eum tranſmiſſo a cerebro ꝑ neruum opticum, de cuius ſpiritus emiſſione paulò ante diſputauimus: qm̄ igitur ſpiritus animalis igneus eſt, & Plato quoque in Timęo eum uocat ignem, ideo ratione ſpirituū oculus dicendus eſt igneus. Sed hoc quoque leuiſſimum argumentum eſt. Primum quidem quia nos non inficiamur ſpiritum animalem a cerebro ad oculos fluere, ſed non ob id fit vt oculus ſit igneus, etiamſi igneum eſſe ſpiritū concederemus; etenim huiuſmodi appellatio ſumitur ab exceſſu, excedit aūt humor aqueus non ſpiritus, vt per ſe manifeſtum eſt, idque apprimè declaratur ab Ariſt. in lib. 2. de Partib. Animalium, cap. 4. vbi dicit ſubſtantiam oculi eſſe frigidam, & humidam, & eſſe humoris cerebri partem puriſſimam, quę ſecernitur, & ad oculum mittitur: quemadmodum igitur ēt in cerebro inſunt ſpiritus tum in arterijs, tum in ipſiſmet cerebri uētriculis, neque per hoc ſtat, quin ab omnibus cerebrum membrorū omnium frigidiſſimum, & humidiſſimum eſſe dicatur; ita in oculo inſunt ſpiritus animales, ipſa tamen oculi ſubſtantia aquea eſt. Sed pręterea etiamſi ſpiritus animalis in oculo excederet humorem aqueum, non ob id oculus eſſet igneus appellandus, quia ſpiritum animalē vocare igneum uaniſſimum eſt, ut facile eſt vel ex ipſiuſmet Gal. dictis demonſtrare, ſpiritum enim animalem putat Gal. in cerebro generari, uitalem verò in corde, & hunc per arterias ad cerebrum deferri, & ibi a facultate cerebri in animalem conuerti ſpiritus aūt uitalis, ſi bene conſideremus, calidus eſt, & humidus, proinde aereus, non igneus, uitales enim hæ duæ qualitates ſunt calor, & humiditas: quod ēt ex eo patet, quia generatur ex ſanguine tenui, & purificatio in corde, ſanguis aūt tenuis non poteſt uerti niſi in vaporem aereum, qui eſt ſpiritus uitalis: præterea ſpiritus uitalis non eſt ſummè calidus, ergo non eſt igneus, nō eſt enim ignis, niſi ſit ſummè calidus, aſſumptū manifeſtum eſt, quia calor igneus deſtructiuus potius vitæ eſt, quam conſeruatiuus, ut ait Ariſt. in lib. 2. de ortu animalium cap. 3. præterea ſi calor ſpirituum ſummus eſſet, non poſſet intendi, & augeri; augetur tamen, qm̄ accēdūtur ſpiritus in febri, & fiunt calidi ſupra modum naturalē, per ſe igitur ſunt mediocriter calidi, quæ eſt aeris natura. quocirca & ex gradu caloris, & ex humiditate uitales ſpiritus nō igneos, ſed aereos eſſe manifeſtum eſt: minus igitur ſpiritus animales poſſunt ignei appellari, hi nanque ex uitalibus generantur in cerebro per refrigerationem, quia neceſſe eſt, ut in loco frigidiſſimo, atque humidiſſimo, quale cerebrum eſt, obtundatur vitalium ſpirituum calor, & ita ex uitalibus iuxta Gal. ſnīam animales generētur. ſi ergo in corde loco calidiſſimo ſpiritus non ſunt ignei, ſed aerei, multò minus in cerebro dicēdi ſunt ignei, vbi multò minus habent caloris, quàm in corde; imo potius dicendum videtur, eos ad aquæ naturam accedere, & eſſe inſtar vaporis, qui eſt mediū quiddā inter aerem, & aquam, vel ſaltem eſſe aereos compactiores, & minus calidos, nullibi enim ſunt calidiores, quā in corde, quod fons, & radix caloris eſt, & nullibi frigidiores, quàm in cerebro, ſic enim ad cognitionem, & ad contemplationem aptiores ſunt, ſicut alio in loco oſtendimus. Sed ipſemet Gal. in initio lib. 10. de uſu partiū, ueritate coactus confitetur pupillam eſſe plenam ſpiritu aereo, ac ſplendido; quum ergò aereum eſſe affirmet, non eſt oculus a ſpiritu igneus appellandus, neque pōt ex eo ſpiritu ita lucere, ut illuminet alia, quoniam aer non lucet luce propria, quemadmodum nec aqua, ſed ſolum aliena per ſuam perſpicuitatem recepta. Si verò Gal. dicat ſpiritum vitalem aereum eſſe, ſed mutari in animalē igneū hoc manifeſtè repugnat rationi, quoniam hęc mutatio fit in cerebro, quod quum frigidiſſimum ſit, nō pōt vertere aerem in ignem: imo etiamſi ſpiritū uitalē in corde ꝓꝑ magnū calorē vellemus igneū appellare, cogeremur tn̄ animalē uocare aereū, quū in eo ſit plurimū remiſſus, atque imminutus calor. Quòd verò aliqui adducunt verba Ariſt. in poſtremo problemate particulæ 31. dicentis oculum eſſe

igneum,

igneum, id parui momenti eſt: nam conſtat Ariſt. in problematibus populariter loqui, & ſæpè aliorum opiniones ſequi, præſertim quando ad id de quo loquitur, nullum momentum afferunt; quam eandem ob cauſam etiam in 3 Meteorolog. loquens de Iride vſus eſt opinione Platonica de viſione, vt mox in argumentorum ſolutione conſiderabimus. Quoniā igitur in illo problemate quærit, cur non ita differant oculi inter ſe, vt manus inter ſe differre cernūtur, reſpondet id contingere, propterea ꝙ manus eſt corpus miſtum, id eſt, heterogeneum, oculus verò non eſt miſtus, id eſt, non heterogeneus, ſed ſimplex, id eſt, homogeneus, ſiquidem igneus eſt, hoc autē idem dixiſſet ſtatuendo oculum aqueum, ideo non curauit Ariſt. ipſum aqueum potius, quam igneum appellare, dummodo ſimplex, hoc eſt, homogeneus eſſe ſtatueretur; non eſt aūt credibile Ariſt. qui in libro de ſenſu, & ſenſilibus, cap. 2. opinionē Platonis oculum igneum eſſe aſſerētis efficaciter improbauit, ibi ex animi ſententia contrarium affirmare, dicendo eſſe igneum: ideo perſæpè debilia eſſe ſolent argumenta, quæ ex Ariſtot. verbis in alijs locis extra propriam de aliqua re tractationem ſumi ſolent; ipſe enim extra proprium locum de re aliqua loquens, vtitur frequenter opinionibus aliorum tanquam manifeſtioribus, ne propria opinione vtens dubiā redderet propoſitę rei declarationem; ſed id tā nunquam facit, niſi qn̄ ad id, quod ibi propoſuit, declarandum, nihil referat, an propria, an aliena ſententia de aliqua re vtatur.

Nonnullorum conciliatio Platonis, & Galeni cum Ariſtotele, & eius reprobatio. Cap. VII.

COlligere ex his poſſumus quorundam recentiorum errorem, qui putarunt ſe Ariſtot. cum Platone, & Galeno, tum de oculi tēperie, tum de viſione optumè conciliaſſe: primum quidem de oculo per hanc diſtinctionē; oculus duobus modis conſiderari pòteſt, uno modo ſumi poteſt pro illo corpore, quod per anatomen ſenſu conſpicitur, ſic autem aqueus eſt, patet enim cryſtallinum humorem eſſe aqueum, ſecundo modo pro calido innato, quo vt inſtrumento cryſtallinus utitur, nempe pro ſpiritu animali illuc miſſo a cerebro, & hac ratione oculus eſt igneus, ideo Ariſt. vtrunque reſpiciens variè loquutus eſt. Sed vana eſt hæc conſideratio, quoniam Ariſt. in lib. de ſenſu, & ſenſilibus, oculum ſumit animatum, atque perfectum, ſiquidem anima deſtitutum negat eſſe oculum appellandum, ſed illum ſolum, qui facultatem videndi habeat, hic autem non eſt ſine ſpiritibus, & calore innato, eum tamen Ariſt. negat eſſe igneum tum ibi, tum in lib. 5. de ortu animalium, cap. 1. & apertè aſſerit eſſe aqueum, ſcilicet ratione exceſſus, quia aliquā ignis quoque portionem in cryſtallino eſſe qs negare poteſt, ſi cryſtallinus eſt corpus miſtū, & perfectum miſtum? non eſt ergo credendum Ariſt. alibi ex propria ſententia loquentem appellare oculum igneum. Adde, quòd de omnibus corporis partibus hoc dicere poſſemus, ut carnem eſſe terream ratione terræ prę ualētis, qualem eam eſſe ſenſu iudicamus, ſed eſſe igneam ratione caloris innati, quum ergo hoc abſurdum ſit, vanum eſt a ſpiritibus appellare, ſeu iudicare alicuius membri temperaturam. Quod uerò ad uiſionem attinet, dicunt eam poſſe duobus modis conſiderari, vno modo prout eſt uiſio abſolutē, altero modo ut cum alia viſione comparatur, & melior eſſe dicitur, quàm illa: priore igitur modo dicunt ſatis poſſe uiſionem fieri per ſolam colorum receptionē in oculo, quia quum aer externus recipiat ſua perſpicuitate ſpecies colorum, fieri non poteſt quin oculus ut perſpicuus, eaſdē ſpecies recipiat, & receptas iudicet, & ita videat, vt igitur fiat abſolutè uiſio, non eſt opus emiſſione radiorum, ſed ſufficit colorum receptio in oculo à contiguo aere illuminato: & hoc reſpicit Ariſt. quando improbat Plat. ſententiam de extramiſſione, loquitur enim tūc abſolutè de uiſione, non de meliore viſione, & hoc idem a Gal. & a Plat. conceſſum fuiſſe aſſerunt. Si verò conſideremus, quō fiat melior viſio, melior certè fit per extramiſſionem, non quidem ſpirituū, id enim impoſſibile eſſe confitentur, ſed radiorum, & luminis, quod eſt accidens, emittuntur enim ab oculo radij, ſicut etiam a ſole, non quidem ad rem vſque viſam, quod ēt Gal. notauit ſed ad circunſtantem aerē illuminatum, in quo iam receptus eſt rei videndæ color: quare lumen cum colore in aerę exiſtens, obuiam fit lumini emiſſo ab oculo, & ſimul commiſtum utrunque lumen remeat cum colore ad òculum, & in eo recipitur, ac iudicatur, eaque optima viſio eſt, nec fit extra oculum, ſed in oculo: & hanc dicunt non modo Plat. & Gal. ſnīam fuiſſe, ſed etiam Ariſtot. cuius verba citant in partic. 31. problematum varijs in locis, vbi concedit extramiſſionē, quia de meliore viſione loquitur; & in quinto de ortu animalium, cap. 1. vbi dicit corneam oportuiſſe non eſſe nigram, quia debet eſſe tranſlucida, nigrum enim non tranſlucet, quare etiā laternæ, ſi ex nigra cute conficiantur, non trāſlucent. vult igitur Ariſt. ita extramitti lumen ab oculis, ut ex laterna lumen foras emittitur, comparat enim oculum cum laterna. Sed hanc ſententiam ueritati repugnantiſſimam eſſe, ſatis patet ex præcedente noſtra aduerſus Gal. diſputatione: iam enim oſtendimus nec ipſam ſpirituum ſubſtantiam poſſe extramitti, quod ipſi quoque concedunt, nec lumen tāquam accidens, quod idem ex oculo ad externum aerem egrediatur, propterea ꝙ accidens

nō migrat de ſubiecto in ſubiectum, ſed generatur in perſpicuo lumē a corpore lucido: quapropter omnia, quæ ab his dñr de egreſſu luminis ab oculo, & de eiuſdem regreſſu ad oculū, vaniſſima ſunt, qm̃ eiuſmodi motus lumini attribui nulla ratione pōt. Vana igitur eſt illa, qua utuntur duplicis viſionis diſtinctio; ſiquidem nihil reuera ab oculo emittitur, dum lumen emitti ſtatuimus, qm̃ illuminare non eſt emittere aliquid, vt antea oſtenſum eſt. Sed p̄terea reprobatur eorum ſententia per dictum illud Ariſt. 2. Topicorum, capite 4. vt ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis: nam ſi viſio ſimpliciter in receptione conſiſtit, & receptio eſt ratio, qua ſimpliciter viſio fit, oportet meliorem viſionem in meliori receptione conſiſtere, non in extramiſſione: imo Topica hæc regula in præſentia euadit demonſtratiua; nam ſi ratio viſionis abſolutè conſiderata nón in emiſſione conſiſtit, ſed in receptione, iam eſſentialis eſt viſioni receptio ſpeciei, accidentalis verò extramiſſio luminis, quum ſine hac fieri viſio poſſit, non ſine receptione, ex eodem igitur ſonte haurienda eſt comparatio viſionis cum uiſione, qua vna melior dicatur, & altera deterior, ex quo abſolutè ſumitur ipſa viſionis natura; itaque melior viſio in meliori receptione conſtituenda eſt, ſi abſolutè ſumpta viſio in receptione conſiſtit; & huic ſentētiæ atteſtatur experientia, nam ſenes deterius uident, quam iuuenes, non propter animæ imbecillitatem, ſed propter impuritatem organi: nam, ut inquit Ariſt. in particula 65. primi lib. de Anima, facultas animæ iudicatiua, & anima ipſa per ſenium non debilitatur, ſed ſolum organum corporeum; nam oculus in ſene factus eſt terreſtris, ac minus perſpicuus, proinde minus aptus ad lumen, & ad colores recipiendos, officium enim organi eſt recipere, & officium animæ eſt iudicare, ideo inquit ibi Ariſt. ſi ſenex acciperet oculum iuuenis, ita uideret, ut iuuenis. in ſenibus igitur & in iuuenibus patet meliorem, ac deteriorem viſionē in nullo alio cōſiſtere, quam in meliore, ac deteriore luminis receptione. Ipſa igitur ſecundum ſe horum ſententia abſurda eſt, ſed adhuc abſurdius eſt eam Ariſt. attribuere, qui vbique ſententiam hanc de extramiſſione refellit, & ab ea abhorret, multo autem magis abhorreret ab hoc diſcrimine uiſionis, & melioris viſionis, quum ſit rationi repugnantiſſimū: quòd autem in Problematibus vtatur ſententia Platonis de radiorum extramiſſione, hoc nihil eſt, eadem enim vtitur etiam in 3. Meteorologicorū in tractatione de Iride. Sed de hoc poſtea in ſolutione argumentorum dicemus, quando autem ibi nominat meliorem viſionem, certum eſt eum non ita loqui, quia comparet extramiſſionem cum receptione abſq; emiſſione, nam ridiculum eſt hoc dicere, ſed vnum & eundem uiſionis modum conſiderat, qui varietur ſecundum magis, & minus, id que ibi ita manifeſtum eſt, ut de hoc diſputare uanum ſit. Quod verò dicunt de comparatione cum laterna, quæ habetur in primo cap. libri quinti de ortu animalium, id nullius roboris eſt, quoniam Ariſto. ibi comparat oculum cum laterna ratione ſolius tranſparentiæ corneæ, ſed non ratione modi, per corneā enim tranſire lumen oportet, ſicuti per laternam, non tamen eodem modo, quia per corneam tranſit ingrediendo, per laternam verò egrediendo, quare non eſt in omnibus accipienda illa ſimilitudo, & res per ſe manifeſta eſt.

Solutio argumentorum Galeni. Cap. VIII.

TAndem ſupereſt ut ad argumenta a Galeno adducta reſpondeamus; quorum primum, quod Galenus, & Medici tanti faciunt, a magnitudinis viſione acceptum, nullius penitus momenti eſt, poſſumus enim primò illud hunc in modum retorquere: in phantaſia, quę paruo ſpatio in capite hominis concluditur, recipitur montis magnitudo; imaginamur enim magnitudinem montis quanta reuera eſt, qui ergo fieri poteſt, vt magna mōtis moles in paruo hominis capite contineatur? vel, ſi in phātaſia hoc non impoſſibile eſſe Galenus iudicat, cur in oculo impoſſibile eſſe iudicat? Dicimus igitur, ſi oculus recipere ipſammet montis magnitudinem materialem diceretur, vtique per foramen tam paruum, quantum pupillæ eſt, eam ingredi minimè poſſe; ſed quum non ipſa realis magnitudo, ſed eius imago, & ſpecies, quæ ſpiritalis eſt, recipiatur, id ſinę vlla abſurditate fieri, nā imago magnitudinis eſt quidem magnitudo, & quanta per repræſentationem, quia magnitudinem repręſentat, ipſa tamen ſecundum ſe formaliter accepta non eſt quanta, ſed eſt indiuiſibilis, & recipitur indiuiſibiliter; neque per hoc ſtat quin p eā cognoſcatur rei magnitudo modo ampla mō anguſta, p obtuſitate, vel acumine anguli uiſualis in oculo, ſicut antea diximus: hoc ſignificauit Ariſt. ipſe in cont. 121. lib. 2. de Anima, quando dixit omnes ſenſus eſſe receptiuos ſpecierum ſine materia, nam quantitas naturam primæ materiæ inſequitur, vt aliàs in libro de materia oſtendimus, ideo extra materiam nihil poteſt eſſe quantum: ſpecies igitur quantitatis ſine ſua materia non eſt quantitas, licet quantitatis repræſentātiua ſit, ſed eſt indiuiſibilis, & tum in oculo, tum in medio indiuiſibiliter recepta, quia in quolibet puncto medij terminatur angulus coni, quo magnitudo illa videri poteſt: confirmatur hoc ex cōſideratione colorum, nam per eundem aerem medium, ſimul eodem momento tranſeūt contrarij colores, qui tamen in ipſo aere non commiſcentur,

tur, neque unus alterum uitiat, quia ſunt ſpiritales, & ſine materia, nam poſſunt in eodẽ aerẽ duo homines eſſe, quorum vnus videat rem aliquam nigram, alter verò aliam rem albam, ita vt per eundem aerem ſimul tranſeant duæ illæ ſpecies abſque vlla ſua læſione, vel commiſtione; quare argumentum leuiſſimum eſt, vt patet ex conſideratione phãtaſmatum in imaginatiua, quemadmodum modò dicebamus; eadem enim vtrobique ratio eſt; vel enim ſimiliter in oculo ſpecies quantitatis montis recipi poteſt, vt in phantaſia recipitur, vel, ſi in oculo recipi non poteſt, ſimiliter dicendum eſt non poſſe recipi in phantaſia. Secundum Galeni argumẽtum erat, quomodo poteſt eadem numero magnitudo eodem temporis momento ad oculos diuerſorum tranſire, & ſimul in iis omnib. recipi? hoc quoque conuertere cõtra ipſum poſſumus hoc modo: quomodo poteſt eadem numero magnitudo recipi ſimul in phantaſia diuerſorum hominum? recipitur tamen, quia multi eodem temporis momento eandem rei magnitudinem imaginantur, & eadem eſt ratio vtrobique; nam ſi in ſenſu id fieri non poteſt, in phantaſia quoque non põt fieri; at ſi in phantaſia poteſt, vanum eſt negare id in ſenſu fieri poſſe. Dicimus igitur magnitudinem rei materialem, neque ad multorum hominum, neque ad vllius alicuius oculos poſſe tranſire, quoniam accidens idem numero non migrat de ſubiecto in ſubiectum, ſed multiplicare tamen ſpeciem ſuam, atque ad totum circumſtans perſpicuum diffundere poteſt, ita vt recipiatur eodem momento in oculis multorum hominum, itaque de obiecto materiali totum Galeni argumentũ concedimus, at de obiecti ſpecie ſpiritali nullius momenti eſt, quia non eſt abſurdum id, quod Galenus abſurdum eſſe arbitratur, quod oſtendo per ea, quæ ab ipſomet Galeno dicuntur: concedit ipſe præter uiſum alios ſenſus per receptionem operari, nonne igitur idem numero ſonus recipitur ſimul in auribus plurimorum hominũ? cur ergo non, & idem numero color & eadem numero magnitudo põt eodẽ momento recipi in oculis diuerſorum? etenim non ipſa materialis magnitudo, neque materialis color ad oculos tranſit, ſed ſpecies ſpiritalis, quæ undique diffuſa per aerẽ adeſt in quolibet aeris puncto, & in quolibet æquè uiſibilis eſt: patet igitur nil eſſe uanius his Gal. argumentis. Tertium eius argumentum ſumebat a uiſione magnitudinis, & figuræ in ſpeculo, res enim quæ retrò, uel trans parietem ſunt, videre recta non poſſumus, in oblato tñ ſpeculo refractas videmus; ſed colorem quidem in ſpeculo frangi, & ad oculos reflecti dicere poſſumus, at figuram, & magnitudinem refrangi in ſpeculo ne imaginari quidem poſſumus, cõſiſtit enim figura in quadam partium harmonia, quam per talem refractionem tolli, ac deſtrui neceſſe eſt, quo igitur poteſt integra uideri, ſi in ſpeculo fracta ad oculos reflectitur? ego uerò de hoc magis dubito iuxta Gal. ſniam, quã ſecundũ Ariſt. opinionem, quo enim radij ab oculo exeuntes frangi in ſpeculo poſſunt, & reflecti ad rem uidendam, quæ trans parietẽ eſt poſita? cur enim non in quolibet alio corpore quod non ſit ſpeculũ, franguntur ſimiliter radij viſuales, & ad rem videndã reflectuntur? oporteret ẽt ſecundũ hanc opinionẽ rẽ illã uideri ut in eo loco exiſtẽtem, in quo reuera eſt, nõ ut in ſpeculo; nã ſi uiſus a ſpeculo refractus ad eam uſque porrigitur, ita deberet in loco ſuo uideri, ut in eo eſſe crederetur, & huius apparẽtiæ nulla aſſerri ratio poteſt, cur res uideatur in ſpeculo eſſe, non ubi reuera eſt: at ſecundum opinionem Ariſt. facile eſt huius rõnem aſſignare, dicimus enim ſpeciẽ rei uiſibilis ad ſpeculum uſque protendi, & in eo frangi, ideo que uideri eſſe in ſpeculo, dũ enim aſſerimus, obiectum ad uiſum deferri, res clara eſt, & omni dubio caret, ſed dum dicimus rem uiſibilẽ in loco ſuo immotam manere, & uiſum ad illam progredi, inſolubili difficultate nos vrgeri neceſſe eſt. Solutio igitur argumenti huius ex eodem fonte ſumenda eſt, ex quo aliæ quoque acceptæ ſunt, frangi enim ipſa quidem materialis figura non poteſt, quin partium concinnitas, in qua conſiſtit, deſtruatur, ſed eius ſpecies, quæ ſpiritalis, & indiuidua eſt, refrangi ſine figuræ deſtructione poteſt, imago enim, quã figuram, & quæ magnitudinem repræſentat, in ſpeculum terſum incidens reflectitur ad oculum, & ei figuram, ac magnitudinem illius rei repræſentat, euenit tamen, ut propter obiecti a ſpeculo diſtantiam maiorem, vel minorẽ non eadem eiuſdem rei magnitudo iudicetur quia quando remotior eſt, per acutiorem angulum inſpicitur, quando autem propinquior, per obtuſiorem, & huius quoque varietatis nullã afferre rationem Galenus poteſt: euenit etiam ut propter ſuperficiem ſpeculi inæqualem quãtitas uel maior, uel minor appareat, & figura etiam uitiata, & deturpata repræſentetur, ideo que tum de magnitudine, tum de figura prauũ iudicium a uiſu fiat, nõ eſt enim inconueniẽs ſi dicamus, ſenſum quandoque in rebus iudicandis decipi ob aliquam perturbationem medij, in quo ſpecies uitietur, præſertim uerò in iudicandis ſenſibus cõmunibus, in his enim magis euenire poteſt, ut ſenſus decipiatur, quã in iudicandis propriis, ob id non decipimur in iudicando colore in ſpeculo, decipimur tamen in iudicanda magnitudine, uel figura ob prauã ſpeculi conſtitutionem, quæ eſt uitiatio quædam, ſeu deturpatio medij: & hoc quoque manifeſtè refragatur opinioni Galeni, nam ſecundum eã deberemus uidere, ac iudicare, & magnitudinem, & figuram uti reuera eſt, non deturpatam,

turpatam, ſeu uitiatam, proinde nunquàm decipi, nam ſi radij viſuales in ſpeculum incidentes ad rem videndam reflectuntur, eam attingere deberent vt reuera eſt. Ad poſtremum Galeni argumentum ſumptum ex Ariſt. teſtimonio in 3. Meteorolog. dico Galenum abuti confeſſione Ariſt. quoniam Ariſto. conſueuit vti aliorum opinionibus de aliqua re ad aliud aliquid declarandum, quando ſunt vulgatiores, & notiores, & ad id declarandum nihil refert hac uel illa opinione vti; præſertim vero quando de illa re nondum aliquid docuit ſecundum propriam opinionem, ut in 2. Poſter. Analyt. docere uolens ea, quæ ad demonſtrationem pertinent, vtitur falſis aliorum opinionibus de rebus naturalibus, quas exempli gratia adducit: inquit enim cauſam cur lumen tranſeat per laternam, eſſe, quia uitrum illud, vel cornu laternæ eſt perforatum, & ita per poros ampliores lumen, quod tenuius eſt, pertrāſit; attamen ipſe cenſuit eam non eſſe cauſam tranſitus luminis, neque illa corpora eſſe perforata, ſed cauſam eſſe, quia ſunt perſpicua, & tranſparentia: at quia utroque modo cauſa materialis adducitur, & nullum momentum ad declarandam demonſtrationem facit hac potius opinione vti, quàm illa, quę aliorum Philoſophorum fuit, & illa etiam vulgatior erat, ſatis habuit Ariſt. exempli gratia uti opinione aliorum: ſic etiam in eodem libro accipit exēpli gratia tonitru eſſe ſonum factum ab extinctione ignis, quoniam ibi nihil refert hanc potius, quàm aliam veriorem cauſam adducere, quum ille non ſit idoneus locus, in quo id declaretur. In tertio igitur lib. Meteorol. Ariſt. modum, quo uiſio fit, nondum declarauerat; ideo ad Iridem, & alia declarāda vti maluit opinione Plato. de viſione, quæ vulgatior erat, & quam ſequi vulgares etiam homines uidētur, quàm opinione propria, licet veriore, propterea, ꝙ ad illa, quæ ibi tractantur, declaranda, nihil referebat hoc potius modo, quàm illo fieri uiſionem dicere: non eſt ergo uerum id, quod Galenus ait, Ariſt. vti aliorum ſententia de viſione, quòd eam ueriorem eſſe cognouerit, ſed quia uidit eam eſſe propria ſua opinione vulgatiorem, & quia utro modo dicamus, nihil referebat ad Iridem declarandam, ſed hoc ipſemet Ariſt. clarè in ea parte nos admonet; ſubiūgit enim nihil intereſſe, an emiſſione, an receptione viſionem fieri dicamus; hoc enim non variat eam doctrinam, quæ ibi de Iride traditur; ideo ſi eo in loco Auerroem legamus, uidebimus eum illa omnia declarare iuxta Ariſt. ſententiam de uiſione, non iuxta opinionem Platonis, licet Ariſt. hac ut euidentiore uti maluerit. Sed aliud præterea artificiū ibi in Ariſtot. notare poſſumus, quod Galenus non animaduertit, & quo ipſe in libris ſuis uti neſciuit, nam ſi in Iride declaranda uſus eſſet propria ſua ſententia de uiſione, dicere aliquis potuiſſet infirmam eam doctrinam eſſe, vt q̄ infirmis fundamētis nitatur, nimirum opinione Ariſt. de viſione, proinde non ſimiliter uera fore ea, quæ ibi de Iride dicuntur, ſi aliorum de uiſione ſententiam ſequamur; ſic igitur negato viſionis modo, qui ab Ariſt. ponitur, omnia illa, quæ ibi de Iride, ac de aliis dicuntur in dubium eſſent reuocata: Ariſt. igitur cum artificio voluit ad Iridem declarandam vti aliorum ſententia de viſione, difficultatem aliquā in Iride, aliiſq; rebus, quæ ibi tractantur, poneret: ſed voluit etiam nos admonere, vtcunque viſio fieri dicatur, nihil referre ad Iridem declarandam, quia vtcunque dicatur fieri, eadem de Iride ſententia immutata, atque illæſa manet. Idem notare apud Ariſto. poſſumus in c. 1. lib. 5. de Animalium ortu, vbi docet cur aliqui acutè cernant, ſed non procul, contra aliqui procul, ſed non acutè; deinde ſubiungit nihil referre an emiſſione, an receptione fieri viſio dicatur, nam vſus quidem erat propria opinione, ſed notare poſtea voluit idem eſſe etiā ſecundum Platonis ſententiam de viſione, vt firmior ratio ab ipſo adducta uideretur, quæ ſimiliter iuxta omnium opinionem locum haberet. Admirari autem in hoc debemus ingenium Ariſt. qui omnia locis ſuis tractauit; & ſi quid vnquam extra proprium locum conſiderauit, ſatis habuit pingui Minerua, ac leuiter illud tangere, neque voluit tractationes commiſcere, neque alienas, atque intempeſtiuas alicubi inſtituere. Num autem Galen. hoc artificio ſuos libros ſcripſerit, dubium eſt; nam præter alia multa, quæ ab eo intempeſtiuè tractata notari poſſent, hoc unum uolo in præſentia conſiderare: citat ipſe perſæpè libros a ſe ſcriptos de demonſtratione, & in iis ſe de ſenſibus diligentiſſimè loquutū eſſe aſſerit, ideóque de illis, quę ad ſenſus pertinent nos ad libros remittit, quod legere frequenter poſſumus in ſeptimo libro de placitis Hippocratis, & Platonis; num autem in Logica conueniēs ſit exquiſitè de ſenſibus agere, & an tale aliquid fecerit vnquam Ariſtot. aliis conſiderandum relinquo.

FINIS LIBRI SECVNDI.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

In Tertium de Anima, Ariſt. librum Commentarij.

Liber Tertius.

TEXTVS I.

De parte autem animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit (ſiue ſeparabili exiſtente, ſiue non ſeparabili ſecundum magnitudinem; ſed ſecundum rationem) conſiderandum eſt, quam habeat differẽtiam, & quomodo tandem fiat ipſum intelligere.

PRIMVS contextus eſt veluti proœmium huius partis, quæ eſt de humano intellectu; quia in eo nihil Ariſtoteles docet de intellectu, ſed ſolum proponit, quæ de ipſo intellectu tractanda ſunt in hac parte Diuiditur textus ſecundum aliquos in tres partes, ſcd̃m alios verò in duas. In prima parte proponit rẽ conſiderandam in hoc tractatu, & dicit ſe locuturum *De particula animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit*. In ſecunda proponit quæſita, ſeu theoremata, quæ tractare vult de hac particula animæ; hæc aũt ſecundum aliquos tria ſunt. Primum eſt, an ea particula animæ ſit ſeparabilis, an inſeparabilis, Secundum, *quam habeat differentiam.* Tertiũ, *quomodo fiat intelligere.* Quare ſecundum hoc textus habet duas partes tãtum, ſed ſecunda diuiditur in tres particulas ratione harum trium quæſtionu m, quę de intellectu diſcutiendæ proponuntur. Alij verò dicunt, duas tantum quæſtiones proponi de particula animæ examinandas, vnam *quam habeat differentiam*, alteram, *quomodo fiat intelligere*, illa autem verba, *ſiue ſeparabili exiſtente, &c.* dñt non eſſe quæſtionem, quam Ariſtot. de hac particula animæ diſcutiendam proponat, ſed habere alium quendam ſenſum, & veluti per parentheſim eſſe interpoſita, ut poſtea ſuo loco conſiderabimus. Sic autem textus tres partes habebit, quarum hęc erit media, tertia verò illa in qua duæ illæ de anima rationali quæſtiones proponuntur. Vtri melius ſentiant, poſtea videbimus. Nunc declaremus ſenſum Primæ partis, & videamus quid intelligat Ariſtoteles, quãdo dicit: *De particula autem animæ, qua & cognoſcit anima, & ſapit.* In primis non eſt dubitandum, Ariſtotelem pro particula animæ hic illud idẽ intelligere, quod intellexit in tex. 155. nomine exiſtimationis, ibi. n. diſtinxit intellectũ latè acceptũ in phantaſiã, & exiſtimationẽ, & dixit ſe prius de phantaſia, poſtea de exiſtimatione locuturum; Cũ igitur in ultimis verbis præcedẽtis textus concluſerit ſe locutũ fuiſſe de phantaſia, & nunc ſubiungat: *De particula autem animæ*, certum eſt, hanc particulam animæ eſſe illam, quam ſupra uocauerat exiſtimationem. Sed ad diſtinctiorem horũ verborũ intelligentiã, tria declarare oportet. Primũ, quid intelligat ꝑ particulã aĩæ; Secundũ, quid intelligat per animam, quam uidetur contra diſtinguere a particula animæ, dum dicit, *qua cognoſcit anima* (videndum. n. eſt, quid ſibi uelit hic modus loquendi, aĩa cognoſcit per particulam animæ.) Tertium, quid ſignificent illa

duo verba, *cognoſcit, & ſapit*. Referam in primis expoſitionem Simplicij, non quod ubique velim conſiderare ipſius Chymæras, ſed ut auditores aliquam habeant cognitionem ſententiæ Simplicij de intellectu humano, quam ego puto alieniſſimam eſſe a mente Ariſtotelis, propterea hic diſtincte referam ipſam Simplicij ſententiam, vt eius expoſitio horum uerborum intelligatur, alijs autem in locis, uel nil amplius de ipſa dicam uel breuiſſime, ac breuiſſime eã tangam, ſi operæprecium eſſe cognouero.

Ponit Simplicius quatuor rerum gradus; primum intellectum diuinum, idest Deum ipſũ, quem uocat intellectum non participatum, quia a nulla re participetur; ſecundo loco ponit intellectum, quem uocat participatum, quia participatur ab anima, & continet ac perficit ipſam; tertio ponit animam; quarto demum naturam. Animam igitur rationalem ponit eſſe mediam inter ſecundum, & quartum gradũ, ideſt inter intellectum participatum, & naturam, propterea quod ſimilitudinẽ partim habet cum natura, partim cum intellectu, quo fit ut ſortita etiam ſit nomen intellectus, non quod uere ſit intellectus, ſed propter ſimilitudinem, quam habet cum intellectu ipſam perficiente, & dicebat eam eſſe æternam, & immortalem, & habere vim mouendi ſeipſam, quia vim habet excitandi ſe ad operationem, quæ omnia Platonica potius ſunt, quam Ariſtotelica, ideo non eſt in eis tempus conterendum. Hanc animam rationalem dicit Simplicius habere tres ſtatus; habet primo ſtatũ perfectiſſimum, ſecundum quem in ſe manet, & non progreditur in corpus, & eſt ſimilis intellectui, ideoque vocatur intellectus, & eius operatio eſt idem cum ſua ſubſtantia; habet deinde ſtatum imperfectiſſimum, ſecundũ quẽ progreditur in corpus, & nihil aliud ſcit, ſed eſt pura potentia ad omnia intelligibilia; hoc autem Simplicius non ita intelligit, ut anima rationalis ſecundum unam partem in ſe maneat, & ſecundum aliam progrediatur, ſed vt ſecundum ſe totam in ſe maneat, & ſecundum ſe totam progrediatur, hæc eadem vt in ſe manens uocatur intellectus agens, ut autem progreſſa uocatur intellectus poſſibilis quia eſt impura potentia, & quatenus in ſe manet agit in ſeipſam, vt progreſſam, vt ſe ducat ad perfectionem, & de potentia intelligendi ad actum, dum autem ita incipit perfici, & acquirere habitum ſcientiæ rerum, dicitur intellectus in habitu, & hic eſt ſtatus medius, ſecũdum quem eſt in uia acquirendi ſuam perfectionem per acquiſitionem habituum. Sententia igitur Simplicij eſt quod intellectus poſſibilis, & intellectus in habitu, & intellectus agens non diſtinguantur inter ſe ſecundum ſubſtantiam, ſed eadem ſit ipſorum ſubſtantia, & eſſentia differant autem ſola ratione videlicet, vt eadem anima rationalis in ſe manet, & progreditur in corpus, & progreſſa a ſe manente perficitur. Interpretans igitur hunc locum Simplicius dicit Ariſtotelem per particulam animæ, non intelligere aliquid ſuperius anima, videlicet neque intellectum imparticipatum, neque participatum, ſed ſolum intelligere tertium gradum rerum, animam rationalem acceptam ſecundum omnes illos tres ſtatus, videlicet vt eſt poſſibilis, & vt in habitu, & ut agens. Cum autem Ariſtoteles dicit: *qua cognoſcit anima*, dicit Simplicius intelligere per animam, aggregatum omnium animarum in homine, inquit enim animam rationalem progreſſam in corpus, vniri alijs animabus mortalibus, quas ipſe uocat ſecundas vitas, nempè vegetalem, & ſenſitiuam, quare cũ homo ſit quid vnum, hæ quoque tres animæ faciunt vnum aggregatum, quod hic ab Ariſtotele vocatur anima ad differentiam particulę animę, quæ eſt ſola pars ſuprema huius animæ, nempe pars rationalis; ſenſus ergo verborum Ariſtotelis eſt, de particula animæ rationali, ꝑ quã anima tota contemplatur, & ſapit, tota enim anima dicitur contemplari, non tamen per ſe totam, ſed ſolum per partem intellectiuam.

Verbum autem, *cognoſcit*, & verbum, *ſapit*, dicit Simplicius ſignificare duas illas intellectus noſtri operationes, ſecundum quas vocatur intellectus contemplatiuus, & intellectus practicus de quibus utriſque loquitur Ariſtoteles in ſequenti parte, quare uerbum, *cognoſcit*, ſignificat intellectum contemplatiuum, *ſapit*, autem ſignificat intellectum practicum, nam verbum Græcum eſt, *φρονεῖ*, quod potius vertendum eſt, prudens eſt, ſeu prudenter agit, quàm ſapit, & hanc duorum uerborum expoſitionem multi ſequuntur, vt per hæc duo verba denotet Ariſtoteles duas operationes proprias animæ noſtræ rationalis, quæ hic vocatur ab Ariſtotele particula animæ, ſecundum quam anima tota dicitur cognoſcere, & ſapere. Hæc eſt expoſitio huius primæ partis allata a Simplicio, in qua notare poſſumus Simplicium eſſe eius opinionis, nempè, quòd tres illæ partes animæ, vegetatiua, ſenſitiua, & intellectiua, ſint tres formæ eſſentialiter diſtinctæ, non tres tantum potentiæ uniusmet formæ, nam dicit animam rationalem in corpus humanum progreſſam iungi alijs ſecundis animabus, ſeu ſecundis uitis, atquomodo diceretur illis iungi, ſi una eſſet ipſarum omnium ſubſtantia? ſunt igitur apud Simpliciũ tres animæ in homine.

Reprehenditur a recentioribus Simplicius non modo in his omnibus, quæ de eius ſententia retulimus, ſed in alijs quoque multis, quę ab ipſo hic diffusè dicuntur de natura, & de conditionibus animæ rationalis, quorum nos nullam mentionem facere uolumus, cum ad

huius loci interpretationem nũ attineant, propterea etiam recentiorum diſputationem cõtra illa miſſa facere decreuimus, vt ab hoc loco alieniſſimam. Quædam ſolum in hac expoſitione conſiderabimus, quæ ad huius loci intelligentiam conferre arbitramur. Carpitur primum Simplicius, quòd dicat Ariſtotelem per particulam animæ ſignificare animam rationalem ſecundum illos tres ſtatus, & in hoc, ego puto Simplicium iure reprehendi, & falſam eſſe eius opinionem, quia Ariſtoteles his verbis non poteſt complecti intellectum agentem, ſi non eſt pars animæ humanæ, vt putauit Alexander, quo fit, ut Ariſtoteles de ipſo in hoc libro agat ſecundariò non primariò, & conſequenter non ſit ipſius mentio facienda in hoc primo textu, qui inſtar proœmij eſt, in proœmijs enim non proponuntur tractanda, niſi illa, quæ primaria intentione ſunt conſideranda, vt aliàs notauimus in primo textu octaui libri Phyſicorum, vbi Ariſtoteles non proponit de æterno motore agendum, ſed ſolum de æterno motu, quia ſcopus non eſt agere de motore, ſed ſolum de motu æterno, agitur tamen de motore propter motum, quia effectus non poteſt cognoſci ſine cognitione ſuæ cauſæ, & ita tractatio de primo motore eſt pars tractationis de motu, quia de eo agitur propter motum æternũ. Ita hic intentio Ariſtotelis hæc vna eſt, agere de anima intellectiua humana, & de eius operationibus, ſed quia non poteſt operari ſine auxilio agentis externi, ſicuti oculus non poteſt videre colores ſine auxilio externi illuminantis, ideo agere oportuit de intellectu agente non per ſe, ſed propter intellectũ humanum, qui abſque illius ope non poteſt intelligere. Tota igitur tractatio eſt de intellectu humano, etiam illa, quæ fiet de intellectu agente, cum non propter ſe fiat, ſed propter intellectum humanum. Tota igitur difficultas in hoc poſita eſt, an intellectus agens ſit pars animę humanæ, ut Simplicius, & Themiſtius & Auerroes, & Latini voluerunt; an non ſit, vt voluit Alexander, nam ſi eſt pars animæ humanæ, abſque dubio hic comprehenditur ſub appellatione particulæ animæ, qua de re inferius noſtram ſcribemus opinionem, ſicut etiã fecimus in noſtro libro de intellectu agente. Hic uolo unica ratione contra Simplicium, & alios omnes aduerſarios uti, quæ ex eorum placitis deſumitur. Nomen animæ, vt omnes confitentur, reſpicit corpus, non enim dicitur anima, niſi corporis, ideo illi, qui dicunt intellectum eſſe immaterialem, & abſtractum, dicunt ipſum ſecundum ſe vocari intellectum, vt autem in corpore eſt, vocari animam, & hac ratione tractari ab Ariſtotele in his libris, non ut eſt ſine corpore. Definiuit enim animam eſſe actum corporis, ergo intellectus vt in ſe manens, cum non reſpiciat corpus, non poteſt vocari anima, ſaltem prout nomen animæ ſumitur ab Ariſtotele in his libris, quare non poteſt comprehendi intellectus agens ſub his verbis: *particula animæ*, quia ſiue ſit Deus, ſiue ſit aliquid humanum, non eſt forma corporis, & eſt potius intellectus, quàm anima, vnde fit, vt dum de poſſibili intellectu loquimur, vocamus ipſum ſæpè animam intellectiuam, ſeu animam rationalem, & animam humanam, ſed non ſic de agente, nemo enim ipſum appellauit vnquam animam agentem, ſed intellectum agentem, ſed omnes penitus ipſi attribuunt nomen intellectus, nũquam nomen animæ. Ego igitur puto, per particulam, animæ, Ariſtotelem nõ ſignificare niſi intellectum humanum tum ut poſſibilem, tũ vt in habitu, eadem enim eſt ſubſtantia, quę modo poſſibilis vocatur, modo in habitu, ſed non intellectum agentem. Confirmatur, quia hæc particula animæ, eſt illa, quam in 155. vocauit exiſtimationem, at nomine exiſtimationis nõ comprehenditur intellectus agens; hic enim nunquam vocaretur exiſtimatio, & in textu quinto patet Ariſtotelem hoc nomen tribuere intellectui poſſibili, vt eius proprium, & quo ipſum poſſibilem intellectum denotare vult tanquam per propriam conditionem.

Reprehenditur etiam Simplicius a recentioribus in expoſitione illius dictionis, *anima*, prout ab Ariſtotele ſumitur, ut cõtradiſtincta a particula animæ. Dicebat enim Simplicius, Ariſtotelem nomine animæ intellexiſſe totũ aggregatum omnium animarum in homine, per particulam verò animæ animam rationalem, quæ eſt pars illius aggregati. Hi verò cũ teneant cum Latinis, unicam eſſe animam in homine, quæ dicatur rationalis, & ſit prædita omnibus potentijs animæ ſenſitiuæ, & vegetalis, nituntur euertere Simplicij ſententiam, & oſtendere, quòd Ariſtoteles nomine animæ, hic intelligit ipſam ſubſtantiam animæ rationalis, per particulam autem animæ intelligit potentiam ipſam intellectiuam, de qua locutus eſt in hoc tertio libro, nam intellectus, qui in hoc libro conſiderandus eſt, non ſignificat formam ſubſtantialem, & ſubſtantiam ipſam animæ, ſed ſolum quandã ſupremam huius animę potentiam, ſeu aptitudinem, ſeu pręparationem ad intelligendum res omnes, & ita ſecundum eos Ariſtoteles non inueſtigabit naturam animæ intellectiuæ, ſed ſolum potentiæ intellectiuæ, quam vocabit nomine intellectus, quam ſententiam dicunt eſſe Alexandri, quemadmodum etiam Auerroes multis in locis, præſertim in Comment. 5. huius tertij eam Alexandro aſcribit, & confutat. Vr̄ itaq; planiſſima eſſe ſcd̄m eos horum uerborum interpretatio, vt Ariſt. dicat, ſe acturum eſſe de illa potẽtia aĩæ, qua contẽplatur, & ſapit, nẽpe de potẽtia intellectiua, reuera. n. ꝓprius eſt hic loquẽdi

modus, quia per hanc potentiam animam intelligit. Ad hanc expoſitionem comprobandam, & ſententiam Simplicij confutandam ipſi plurimis argumentis vtuntur, & longam faciunt diſputationem de pluralitate animarū in eodem ſuppoſito, de qua reſcripſimus nos libro noſtro de facultatibus animæ. Alia eſt tamen prædictorum verborum expoſitio, quę eſt Themiſtij, videlicet, videlicet quòd ſit quidam modus loquendi, quo Ariſtoteles non ipſi animæ, tribuat, quòd cognoſcat, & ſapiat, ſed ipſi compoſito animato, vt homini; & ſenſus verborum ſit. De particula animæ, qua homo cognoſcit, & ſapit. Ita exponit Themiſtius, hanc ego puto eſſe mentem Ariſtotelis hic, qui vbique in his libris prohibet, ne ipſi animę tribuamus operationem aliquam, ſed ſemper corpori per animam, vt corpus ipſum animatum dicamus eſſe illud, quod operatur, animā verò id quo operatur. Ideo in tex. vigeſimoquarto ſecundi libri dicit Ariſtoteles, anima eſt id, quo primo viuimus, ſentimus, mouemur, & intelligimus; & Clarius in ſexageſimo quarto primi dicit, melius eſſe, vt non dicamus animam miſereri, diſcere, cogitare, ſed hominem anima; & ſubdit, qui dicit animam iraſci, dicit animam texere, vel ædificare. Ideo ſi id Ariſtoteles hoc nobis præceptum dedit, nō eſt credendum, quòd hic ſibi aduerſetur, & propriè loquendo dicat animam cognoſcere, & ſapere, ſed quando tum hic, tum alibi attribuit animæ aliquam operationem, debemus loco animæ intelligere ipſum corpus animatum, vt ſit modus quidam loquendi, ſicuti etiam dicere ſolet Ariſtoteles ſcientiam de natura, ideſt ſcientiam de rebus naturalibus. Sic enim Ariſtotelem interpretatur Auerroës in primo tex. primi libri de cęlo. Hanc ego puto optimā & planiſſimā oīum eſſe huius loci interpretationē. Quòd attinet ad verba illa, & cognoſcit, & ſapit, multi ſequuntur Simplicium, ꝙ Ariſt. per cognoſcit, ſignificet contemplatiuum, & p ſapit actionem, ſic enim etiam Themiſtius exponit, ſed aliqui etiam deſerunt Simplicium; & iure, quia hæc non eſt mens verborū Ariſt. quia licet φρονεῖ, pertineat propriè ad vitam actiuam, tñ γινώσκειν, non poteſt propriè ſignificare vitā cōtemplatiuā, ſed ſignificat quid cōe intellectui, & ſenſui, vt Ariſt. ſuperius dixit in tex. 150. huius tertij libri. Ideo nō potuit Ariſt. his verbis reſpexiſſe differentiam contemplationis, & actionis, neque has voluit exprimere, ſed ſolum hoc reſpexit, vt exprimeret differentiam aliquam, qua intellectum à ſenſu ſepararet. Oēs. n. potētię ſenſitiuæ de quib. egit Ariſt. ſuperius, ſunt cognoſcitiuæ, ſed his non conuenit ſapere, ideſt prudenter agere, ſeu prudentē eſſe. Eſt ēt conſiderāda duplicatiua coniūctio, qñ Ariſt. dicit: *Et cognoſcit, & ſapit*, quę facit talem verborū ſenſum, de particula animę, quæ non ſolum cognoſcit, vt ſenſus, ſed et ſapit, quod quidem ſenſui non competit. Itaque verbum *cognoſcit*, ponitur vt cōe intellectui, & ſenſui, verbū aūt *ſapit*, vt propriū intellectus, ad ſignificandū ſe agere velle de alia quadā noua animę parte. Aliqui aūt ſunt, qui licet rectè dicant Ariſtot. dicere *ſapit*, ad diſtinguendum intellectum a ſenſu, non rectè tamen dicunt, quod, *cognoſcit*, ponatur ad diſtinguendum intellectū a potentia motiua; quia cum Ariſtoteles de hac nondum locutus ſit, neque huius conditiones docuerit, non potuit hanc reſpexiſſe, ſed id ſolum reſpexit, vt diximus, vt afferret conditionem intellectus, quæ eſt ei communis cū ſenſu; ut poſtea aliam conditionem adduceret qua intellectus diſtinguitur à ſenſu. Notandum autē, quòd poterat Ariſtoteles alias quoque conditiones afferre, quibus differt intellectus a ſenſu, tanquam eius proprijs nō minus, quam ſapere, ſed ſatis habuit hanc vnam nominare, quæ notiſſima nobis eſt, tanquam pertinens ad uitam actiuam, aliæ nanque conditiones propriæ ipſius intellectus, de quibus Ariſt. in ſequenti parte mentionem faciet, ſunt nobis magis ignotæ, & abſconditæ.

Siue ſeparabili exiſtente, ſiue non ſeparabili ſecundum magnitudinem, ſed ſecundum rationem. Hæc eſt ſecunda pars huius contextus, quæ duas habet expoſitiones longè diuerſas, nam Simplicius, Ioannes Grammaticus, & Plutarchus putarunt, Ariſt. his verbis proponere quoddam quæſitum de hac particula animæ inueſtigandum, vt ſenſus ſit. Conſiderandum eſt de hac animæ particula, an ſit ſeparabilis, an inſeparabilis. Sed licèt in hoc conueniant, tamen diſcrepant in ipſorum verborum interpretatione; Simplicius enim dicit, intellectum humanum diuidi in tres illos ſtatus, poſſibilem, in habitu, & agentem, ita tamen vt horum trium non tres ſint ſubſtantiæ, ſed vna, & differentia ſit tantum in modo eſſendi, & in diuerſo ſtatu eiuſdem ſubſtantiæ; ideo per *magnitudinem*, ipſe exponit ſubſtantiam ipſam intellectus, & vult quæſtionem Ariſt. eſſe, an illi tres ſtatus ſignificent differentiam ſecundum ſubſtantiā ipſius intellectus, an potius non diuidatur ſecundum ſubſtantiam in tres, ſed ſolum in tres diſtinctos ſecundum rationem, non ſecundū ſubſtantiam. Ioannes Grammaticus per *magnitudinem*, intelligit corpus, & dicit, quæſtionem proponi ab Ariſtotele, an intellectus ſit ſeparabilis a corpore re ipſa, an non re, ſed ſolum cogitatione, quod idē eſt, ac ſi dicamus, an ſit mortalis, an immortalis. Plutarchus verò per *magnitudinem*, intellexit ſubſtantiam animæ, ut etiam Simplicius, ſed in alio ſenſu, non enim intellexit ſeparationem in tres illos ſtatus, ſed ab aliis animæ partibus, ut Ariſtotelis quæſtio ſit, an intellectus ſit ſeparatus a parte ſenſitiua, & a parte nutritiua;

ſecundum

ſecundum ſubſtantiam necne, ideſt an ſit ſubſtantia diſtincta ab aliis partibus animę, an potius ſit eadem earum omnium ſubſtantia, quæ diſtinguatur ſolum ſecundum rationem, ſicut illi dicunt, qui ponunt in homine unam tantum animæ ſubſtantiam, diſtinctam tamē per varias potentias, hæc enim etiam Plutarchi ſententia fuit, vt hic de ipſo apud Ioannē Grammaticum legere poſſumus. Sed reuera hi omnes peccant errore communi, qui putant, Ariſtotelem his verbis proponere theorema diſcutiendum de anima, cum tamen è contrario Ariſtoteles proponat quoddā, quod dimittere vult, ſicuti bene Themiſtius, & Auerroes, & S. Thomas expoſuerunt, qui dicūt, Ariſtotelem his verbis Platonem reſpicere, qui ponebat tres animæ partes loco, & ſubiecto diſtinctas, concupiſcibilem in hepate, iraſcibilem in corde, & cognoſcitiuam in cerebro. Ideo Ariſtotelis, qui non vult in hoc libro hoc conſiderare, an intellectus habeat propriam partem, & proprium locum in corpore diſtinctum a locis aliarum animæ partium, dicit hic: *Siue ſeparabili exiſtente, ſiue inſeparabili*; non dicit eſſe conſiderandum, an ſit ſeparabilis necne, ſed talis eſt modus loquendi, vt potius ſignificet talem ſenſum. Quicquid ſit de ea difficultate, an ſit ſeparatus loco ab aliis partibus animæ, de ea non diſputabo, quærendū ſolum erit, *Quam habeat differentiam, &c.* quare reſpiciendo modum loquendi, apertiſſimum eſt, Ariſtotelem proponere aliquid dimittendum, non aliquid tractandum de intellectu, & hæc verba claudenda ſunt per parentheſim, vt poſtea duo tantum tractanda proponantur, vnum, quam habeat differentiam; alterum, quo modo fiat intelligere. Quod autem Ariſtoteles hic intelligat ſeparabilem, & inſeparabilē reſpiciendo dictam Platonis ſententiam, cognoſcere poſſumus in aliis locis in his libris de anima, vbi utitur eiſdem verbis, & manifeſtè Platonem reſpicit, nam in textu quadrageſimo huius tertij proponens agendum de potentia motiua iiſdem vtitur verbis, quærit enim, an ſit ſeparabilis ratione tantum, an magnitudine, at certum eſt, Ariſtotelem ibi non intelligere ſeparabilem eo modo, quo hic Græci illi dicunt, quia ille ſenſus potentiæ motrici aptari minimè poteſt, non enim poſſumus intelligere, an ſit æterna, an mortalis, neque an ſit diuiſibilis in diuerſos ſtatus, vt apud Simplicium anima intellectiua; ſed ea verba ab omnibus intelliguntur propter Platonem dicta, quare etiam hic eundem ſenſum habere credendum eſt. Similiter in textu decimono no ſecundi libri propoſuit Ariſtoteles duas quæſtiones. Vna fuit, an quælibet dictarum potentiarum animæ ſit anima, an pars animę. Altera fuit, ſi eſt pars animæ, an ſit ſeparabilis ratione ſolum, an etiam loco, nam Plato, & ſecundum eſſentias diuerſas, & etiam ſecundum diuerſa loca in corpore, quibus ſingulæ inſidebant, eas a ſe inuicem ſeparabat. Ariſtoteles verò ibi in textu vigeſimo, & vigeſimo ſecundo probat, eas non eſſe ſeparatas loco, quia omnes totum corpus informant, & occupant, quare accipit alterum membrum, videlicet, quòd ſola ratione, & mente ſeparatæ ſint à ſeinuicem hæ partes animæ, non re, quare ſimul ſunt. Poſſumus igitur videre, eundem eſſe Ariſtotelis ſenſum hic, & ibi, & quòd hic dicit: *magnitudine*, eſſe id, quod ibi dixit, loco; ſunt enim ſecundum magnitudinem ſeparatæ, ſi occupent diuerſa corporis loca, vt Plato vult. Sed dubium hic occurrit ſatis opportunum, quare hic Ariſtoteles non proponit hoc quærendum de humano intellectu, ſed potius vt dimittendum? nonne ad plenā humani intellectus cognitionem requiritur etiam, vt ſciamus, an ſit diſtinctus loco ab aliis partibus animæ, nec ne? Aliqui ad hoc reſpondent, Ariſtotelem nolle hic hanc quæſtionem diſcutere, quia non pertinet ad libros de anima, ſed ad libros de partibus animalium, is enim eſt idoneus locus cognoſcendi, an in vna animalis parte ſit una animæ pars, & alia in alia, an omnes vbique; ideo dicunt, hanc quæſtionem diſſolui ab Ariſtotele in quarto capite tertij libri de partibus animalium, vbi loquitur de corde, & oſtendit omnes ſimul animæ potentias in corde radicari, quo fit, ut non ſint ſeparatæ per diuerſas corporis partes. Hæc reſponſio mihi placere non poteſt, quia neque verum eſt, quod Ariſtoteles ibi hanc quæſtionem diſcutiat, neque eſt rationi conſonum, quòd quæſtio hæc tractetur in libris de partibus, ſed pertinet ad libros de Anima. Quòd eo in loco quæſtio hæc non ſoluatur, patet legentibus caput illud, ibi enim neque nominātur hæ potentiæ animæ, vt diuerſæ, neque ullum uerbum apud Ariſtotelem ibi habemus de his, neque de ſententia Platonis, ad quem, nihil eſt in eo capite, quòd referri poſſit, neque ibi hæc uerba leguntur, ſeparabilis ratione; uel ſeparabilis loco. Quod autem ad libros de partibus hæc conſideratio non pertineat, manifeſtum eſt, quia libri illi præcedunt libros de anima, quare ibi nullam adhuc habemus partium animæ notitiam, cum ibi formam ignoremus, & in ſola animalium materia verſemur, materia enim ſunt ipſæ animalium partes, quarum Ariſtoteles cauſas finales ibi quærit, videlicet officia, & operationes ſingulorū, idque ibi ſufficit ad ipſarum partium cognionem. Itaque ſi hæc partium officia cum partibus animæ confundamus, & ex libris de partibus ſolutionem huius litis deſumere uelimus, an partes animæ ſint loco diſtinctæ, vt Plato voluit, an ſolum ratione, vt Ariſtot. potius ſententiam Platonis inde colligemus, q̄ Ariſtotel.

quoniam officia partium diuerſarum diuerſa ſunt, & quod uni membro dicatum eſt, alteri non conuenit, quare diſtincta diuerſis locis officia cernuntur. Igitur ſi ex iis libris argumentum transferamus ad partes animæ, potius iudicabimus, eas eſſe loco diſtinctas, ſicut officia quàm ratione tantum.

Ex ipſa quoque terminorum conſideratione res clara eſt, nam declarare, an partes animæ ſint ſeparatæ loco in animali, ad eum librum pertinent, qui & de partibus animæ tractet, & notas ſupponat partes ipſius animalis, non ad illũ, in quo adhuc ignorantur partes animæ, pertinet igitur ad librum de anima, qui ſupponit intellectos fuiſſe libros de partibus animalium. Ego dicendum puto, quòd Ariſtoteles reiicit nunc iſtam conſiderationẽ, quia rei veritas, quantum ſufficit, iam declarata eſt in ſecundo libro de anima, a textu decimonono vſque ad vigeſimumtertiũ, in textu enim decimonono manifeſtum eſt, quòd Ariſtoteles eam proponit ut ibi ſoluendam, & ſtatim ſubiungit, non eſſe difficile oſtendere, in quibuſdam animę partibus, quòd non ſunt loco ſeparatæ idque ſtatim incipit oſtendere in contextu vigeſimo, deinde in contextu vigeſimo ſecundo manifeſtè profert ſententiam ſuam, quòd loco non ſunt a ſe inuicem ſeparatæ, & hoc dicit eſſe clarum de omnibus partibus animæ, præterquam de intellectu ſpeculatiuo, de quo dicit dubium eſſe, & nihil ad huc manifeſtũ eſſe, quia videtur genus quoddam aliud animæ eſſe, & ab aliis inſeparabile, vt perpetuum a corruptibili. Vbi aduertendum eſt, quòd quamuis Ariſtoteles ibi loquatur de ſeparatione partium animæ accepta pro ipſarũ diſtinctione ſecundum locum in corpore, tamen de intellectu ſpeculatiuo non dubitat, qa videatur ſeparabilis hoc modo, ideſt, quòd uideatur in corpore in propria parte, & in proprio loco ſeorſum ab aliis animæ partib. quia iam de omnibus partibus, quæ ſint actus corporis, intelligi uoluit, quòd in eodem animali non ſunt loco ſeparatæ, ſed dubitat de alia eius ſeparabilitate, videlicet a corpore, quia videtur eſſe immortalis, & perpetuus, pertinet tamen ad propoſitum conſideratio huius ſeparabilitatis, vel inſeparabilitatis, quia hanc altera, de qua ibi reuera ſermo eſt, inſequitur, nam ſi ſit immortalis, & à corpore ſeparabilis, eſt etiam ſecundum ſubſtantiam ſeparabilis, ab aliis animæ partibus. Sed ob ea, quæ ibi dicuntur ab Ariſtotele de intellectu ſpeculatiuo, poſſet aliquis dubitare aduerſus Ariſtotelem in præſenti loco, nam ſi ibi ſub dubio reliquit ſeparabilitatem intellectus ſpeculatiui, non debuit hic dimittere ſolutionem huius difficultatis, pertinet enim omnino ad libros de anima, & in ſecundo libro non fuit ſoluta, & proprius eius locus eſt tertius liber, in quo agitur dẽ intellectu, quare in hoc libro ſolui debuit, cur ergo Ariſtoteles in præſentia hanc propoſuit vt reiiciendam? ſciendum eſt, aliud eſſe loqui de humano intellectu, aliud eſſe loqui de intellectu ſpeculatiuo. Humanus enim intellectus eſt ille, qui conſtituit quartum gradum vitæ, cuius paſſim meminit Ariſtoteles in ſecundo libro, quem vocat modo intellectiuum, modo cogitatiuum, modo opinatiuũ, vt in ſecũdo libro uidere eſt, & hic intellectus eſt ille, qui primum dicitur poſſibilis, póſtea in habitu. Intellectus autem ſpeculatiuus non eſt ſolus intellectus humanus. ſed cum interuentu intellectus extrinſecus accedẽtis, qui eſt intellectus agens, hic enim non eſt humanus, ſed diuinus, ſpeculatio enim eſt ſuprema, et omnium aliarum nobiliſſima operatio noſtri intellectus, ad quam ſolus ipſe non ſufficit, ſed eget auxilio intellectus agentis, vt in hoc libro Ariſtoteles declaraturus eſt. Ideò cũ dicimus intellectum ſpeculatiuum, dicimus quidem intellectum humanum, ſed cum interuentu diuini, cuius merito ſpeculatio eſt operatio præſeferens magnam excellentiam, a diuinitatem. Ideo quando Ariſtoteles ſimpliciter locutus eſt de intellectu humano, tanquam de quarto gradu vitæ, de hoc nunquam dubitauit, ſed quando dubitauit, dubitauit de ſpeculatiuo, propter interuentum agentis, vt in illo textu uigeſimoprimo ſecundi libri, & in vndecimo, & trigeſimoſecundo eiuſdem. Huius autem veritatis argumentum firmiſſimum ſumitur ex Ariſtotele in Textu vigeſimoſecũdo illius libri, poſtquam enim in Vigeſimoprimo dixerat, dubium eſſe de intellectu ſpeculatiuo, an ſit ſeparabilis, necne, ſubiungit in uigeſimoſecundo, quòd de reliquis animæ partibus nullum dubium eſt, quòd non ſunt ſeparatę loco, vt quidam dicunt, id eſt Plato, ſed ſola ratione, & aliquas harum recenſens nominat opinatiuum, quod apud Ariſtotelem ſemper ſignificat quartum gradum vitæ, quẽ etiam vocat intellectiuum, & de quo agit in hoc tertio libro, & quem ſignificauit hoc in loco per particulam animæ. Manifeſtum eſt hoc legentibus totam primam partem ſecundi libri, nam numerans Ariſtoteles quatuor gradus vitæ in textu tertiodecimo, quartum gradum vocat intellectum, in decimooctauo eundem vocat cogitatiuum, διανοητικὸν, deinde in uigeſimoſecundo vocat opinatiuum; in uigeſiſeptimo iterum vocat διανοητικὸν, deinde in vigeſimonono ſimul vocat & διανοητικὸν, & νοῦν ſed clarius patet hoc in poſtrema parte, ſecundi libri, ea videlicet, quæ eſt de imaginatiua à textu centeſimoquinquageſimo quinto, vſque ad centeſimum ſexageſimum ſecũdum vbi diſtinguit exiſtimationem ab imaginatione, & ſub exiſtimatione ponit opinionẽ, ſcientiam, & intellectũ; in principio autem

tertij ſecundum Auerrois diuiſionem incipit loqui de exiſtimatione, igitur exiſtimatio eſt intellectus humanus propriè acceptus; ſub quo continetur opinio, quare opinatiuum nõ potuit in illo textu vigeſimoſecundo ſecundi libri ſignificare, niſi quartum gradum vitæ, qui etiam dicitur intellectiuus, & dianoeticus. Nec poſſunt alij dicere, Ariſtotelem intelligere imaginatiuam humanam, quia Ariſtoteles in illo vltimo tractatu ſecũdi libri cum magna diligentia diſtinguit opinionem ab imaginatione, nec vnquam apud Ariſtotelem inueniemus, quòd ſub imaginatione ponat opinionẽ. Sed clara res eſt ex conſideratione ipſius opinionis, opinio enim non ſolum enunciatiua eſt, ſed etiam diſcurſiua, nam ſyllogiſmus Topicus opinionem generat, non ſcientiam, at & diſcurrere, & affirmare, & negare eſt propriũ intellectus, vt Ariſtoteles docebit in hoc tertio libro, nam neque ſenſus, neque imaginatiua, neque vlla alia potentia cognoſcitiua, affirmare, aut negare poteſt; quare patet opinionem eſſe operationem intellectus propriè accepti non imaginatiuum. Ad propoſitum igitur redeundo, patet Ariſtotelem in Textu vigeſimoſecundo ſecundi libri clarè dixiſſe, quòd gradus intellectiuus non eſt ſeparabilis loco ab alijs partibus animæ, quare quæſtio eſt ſoluta, & iure hic dimittitur ab Ariſtotele. Quod ſi quis dicat, nonne ſaltem ſoluere deberet quæſtionem de intellectu ſpeculatiuo, cum iam de hoc rem dubiam eſſe dixerit? reſpondeo ſatis fore diſtinctionem intellectus humani ab intellectu agente, quam faciet Ariſtoteles in hoc tertio, poſtquam enim intellectum ſpeculatiuum in hos duos reſoluerimus, humanum, & diuinum, nulla dubitatio remanebit; nam intellectus agens non eſt intellectus humanus, neque pars animæ humanæ, & eſt omnino ſeparatus à materia, vt aſſeret hic Ariſtoteles, quare non eſt dubium, quòd eſt ſeparatus ab alijs partibus animæ, & ab homine ipſo. Hoc autem ſecluſo non remanet de intellectu ſpeculatiuo niſi intellectus noſter paſſiuus, de quo, iam diximus, ſolutam eſſe quæſtionem ab Ariſtotele in textu decimonono vſque ad vigeſimumtertium ſecundi libri, igitur dubitatio de intellectu noſtro iam eſt ſoluta, ſuper agentem autem non cadet, proinde rectè facit Ariſtoteles, eam in præſentia reijciens, & ſenſus verborum eſt. Quicquid ſit de illa difficultate propter ſententiam Platonis, de qua aliàs ſententiam meam protuli, nec de ea amplius locuturus ſum, declarandum propono de hac particula animæ quam habeat differentiam, & quomodo fiat intelligere.

Conſiderandum, quam habeat differentiam, & quomodo fiat intelligere. In hac tertia parte Ariſtoteles duo theoremata proponit diſcutienda de hac animę particula. Vnum eſt; *Quam habeat differentiam.* Alterum, *Quomodo fiat intelligere.* Primum theorema ab Auerroe, & à Ioanne Grammatico ita exponitur, vt Ariſtoteles proponat declarandam differentiam, quã habeat intellectus à ſenſu, & ab alijs virtutibus cognoſcitiuis, quam expoſitionem Simplicius confutat hac ratione. Quia iam prius declaratum eſt, intellectum differre ab alijs potentijs animæ, nam in ſuperiori parte docuit Ariſtoteles differentiam inter ſentire, & intelligere, deinde etiam inter exiſtimationem pro intellectu ſumptam, & imaginatiuam, ac ſenſum. Ideo ipſe aliter exponit, & inquit, cum ſatis declarata ſit ab Ariſtotele differentia, qua differt anima rationalis ab alijs animæ partibus, hic Ariſtoteles proponit ſolum declarandam eam differentiam, quam anima rationalis habet in ſeipſa, videlicet quatenus diuiſibilis eſt in tres illos ſtatus, & dicitur poſſibilis, in habitu, & agens, & ita intelligit Simplicius differentias intellectus diuiſiuas, non conſtitutiuas. Hæc Simplicij ſententia accipienda non eſt, quia iam oſtendimus, quòd Ariſtoteles ſub particula illa animæ, de qua agendum proponit; non poteſt complecti intellectum agentẽ. Præterea hæc ſtatuum diuerſitas eſt accidentalis ipſi intellectu, vt etiam Simplicius ipſe non negat, ideo non eſt conueniens, vt Ariſtoteles proponat de intellectu declarãdam hanc differentiam, quæ ipſi accidentalis eſt, ſed rationi conſonum eſt, quòd proponat Simpliciter declarandam humani intellectus naturam ſine aliqua coarctatione ad hunc, vel illum ſtatum, hæc enim tractatio eſt verè ſcientialis, non illa, quam imaginatur Simplicius. Præterea, ſi Ariſtoteles hoc voluiſſet, dicere debuiſſet differentias in numero plurali, quia differentiæ diuiſiuæ ſemper ſunt plures, nunquam vna. Obiectio quoque, quam facit Simplicius contra alteram illam expoſitionem, debilis eſt: nam poſſumus ſeparare hominem ab equo tam per illa, quæ ſunt propria hominis, quàm per illa, quæ ſunt propria equi; potuit ergo Ariſtoteles diſtinxiſſe exiſtimationem ab alijs facultatibus cognoſcitiuis per conditiones iam declaratas aliarum animæ partium, ſed non per conditiones proprias ipſius exiſtimationis, quæ adhuc cognita non eſt. Poteſt igitur Ariſtoteles ſignificare differentiam inter intellectum, & alias animæ partes declarandam ex proprijs conditionibus ipſius intellectus quæ in ſequentibus conſiderandæ ſunt. Nec propterea ego omnino probo illam Auerrois, & Ioannis expoſitionem, debet enim Ariſtoteles ſimpliciter, & ſine vlla coarctatione declarare naturam intellectus, nec ſe reſtringere ad ipſum diſtinguendum ab hac re, vel ab illa, nam cognita eius natura conſequitur poſtea, vt ſciamus ipſum diſtinguere ab omnibus alijs rebus.

bus. Idcirco arbitror ego vniuerſaliter, & ſimpliciter verba hæc eſſe intelligenda, vt nomen differentiæ non ſumatur ſolum pro diſcrimine, quo ab alijs potentijs diſſidet intellectus, ſed abſolutè pro natura, & eſſentia intellectus, & pro differentia ſubſtantiali ipſum conſtituente, hæc enim ſolet communiter ab omnibus vocari differentia propter id, quod eam conſequitur, videlicet, vt ea cognita, res per eã diſtinguatur ab alijs. Sed ſumitur tamen differentia etiã abſolutè ſine hoc reſpectu ad alia, videlicet, pro differentia conſtituente, vt hic ſumitur ab Ariſtotele: *Et quomodo fiat intelligere.* Alterum hic theorema ab Ariſtotele tractandum proponitur de intellectu, quòd omnes concordes ita interpretantur; Dixerat in textu tertio primi libri Ariſtoteles, ſe de anima locuturum, duo velle conſiderare, ſubſtantiam animæ, & operationes, ſeu accidentia eã conſequentia, iure igitur hoc in loco de intellectu hæc duo proponit, quænam ſit ipſius natura, & ſubſtantialis differentia, & quomodo fiat intellectio, quę eſt eius propria operatio. Ideo diſtinguentes totum tractatum de intellectu, dicunt, Ariſtotelem ab hoc loco vſque ad Textum vigeſimum agere de natura ipſius intellectus, deinde in vigeſimoprimo aggredi tractationem de eius operationibus. Sed hæc communis ſententia mihi non probatur; primum quidem, non ita intelligi dictum Ariſtotelis in illo textu tertio primi libri, vt dicat in his libris de anima agendum eſſe tum de eſſentia animæ, tum de operationibus, ſed vt de eſſentia animæ agat in libris de anima, deinde de eius operationibus, atque accidentibus cõſequentibus loquatur in ſequentibus libris, qui vocantur parui naturales, hoc enim Ariſtoteles clarè teſtatur in principio libri de ſenſu, & ſenſilibus, qui omnium paruorum naturalium primus eſt, ideo libri de anima dicati ſunt ab Ariſtotele declarando principio formali corporum animatorum, videlicet animæ ipſi, & eius eſſentiæ, & naturæ, ſed cum hæc non poſſint declarari ſine aliqua conſideratione operationum animæ, ob rationem, quam mox tangemus, ideo videtur Ariſtoteles in his libris loqui etiam de operationibus animæ. Non eſt tamen verum, quia de ijs agit propter naturã animæ cognoſcendum, non propter ſeipſas; ideo videmus in paruis naturalibus Ariſtotelẽ fusè locutum eſſe de pluribus operationibus, licet de eiſdem etiam in libris de anima egerit, quoniam in libris de anima leuiter conſideratæ fuerant, quantum ſufficiens erat pro ipſa animæ natura cognoſcenda, ſed ſimpliciter loquendo, ea cognitio non erat ſufficiens, aliquæ tamen fuerunt operationes animæ, de quibus Ariſtoteles in libris de anima coactus fuit propter cognitionem animæ ita fusè, & diligenter loqui, vt poſtea non opus fuerit de eiſdem accuratius loqui in paruis naturalibus, cuiuſmodi ſunt operationes intellectus: nam ad cognoſcendam intellectus naturam neceſſarium fuit diligentiſſimè eas declarare in libris de anima, per hoc tamen non ſtat, quin libri de anima ſint vocandi de anima tantum, non de operationibus animæ, non eſt enim ſumẽda libri appellatio ab ijs, quæ propter aliud tractantur, ſed ab eo, quod primariò, & propter ſe tractatur, quòd quidem vnum eſt ipſa animæ natura, & eſſentia. Hoc probatur per duorum locorum apud Ariſtotelem conſiderationem. Alter eſt textus centeſimusquadrageſimus nonus, ſecundi libri, in quo Ariſtoteles colligit ſe egiſſe de principio, quo animal eſt ſenſitiuum, ideſt de anima ipſa ſenſitiua, quę eſt forma, qua animal eſt animal, nihil dicit de operationibus, licet omnia fermè vſque ad eum locum dicta fuerint de operationibus animæ ſenſitiuæ. Ratio autem huius fuit, quia Ariſtoteles de ijs, non propter ſeipſas egerat, ſed vt per eas nos duceret ad cognoſcendam ipſius animæ ſenſitiuæ naturam. Alter locus eſt textus trigeſimuſtertius ſecundi libri, vbi Ariſtoteles dicit, ab operationibus eſſe procedendum ad cognitionem potentiarum animæ, intelligens nomine potẽtiarum ipſas ſubſtãtias, & partes animæ, vt ſupra declarauimus, ſed videtur his verbis ſibi aduerſari Ariſtoteles, qui & in principio eiuſdem trigeſimitertij textus, & in textu tertio primi libri dicit contrarium ordinem eſſe ſeruandum, videlicet, vt prius eſſentia animæ cognoſcatur, poſtea operationes, quæ ab ea fluunt, qui ordo eſt rationi conſentaneus, quia operationes conſequentes formam, non poſſunt cognoſci, niſi per ipſius formæ cognitionem. Et hunc ordinem ſeruaſſe videtur Ariſtoteles, nam in principio ſecundi libri incipiens loqui de anima ſecundum mentem propriam, non incipit à paſſionibus, & operationibus animæ, ſed ab ipſa animę definitione, quomodo igitur dicit in illo trigeſimotertio textu ab operationibus ad potentias eſſe procedendum? At certè non ſibi aduerſatur Ariſtoteles, quia in textu tertio primi libri reſpicit ordinẽ doctrinæ, qui poſtulat, vt prius de ipſa animæ ſubſtantia agatur, poſtea de operationibus, & accidentibus, vt reuera facit Ariſtoteles de his tractans poſtea in paruis naturalibus, ideo tractatio illa ab illis accidentibus nominatur, vt patet ex eorum librorum inſcriptionibus. At in Textu trigeſimotertio reſpicit Ariſtoteles non ordinem, ſed viam doctrinæ ad cognoſcendam animæ naturam & ſingularum animæ partium, de quibus iam tractandum propoſuerat, nam erat neceſſaria cognitio operationum animę ad cognoſcendam naturam ſingularum animæ partium, ideo tota hæc tractatio nõ vocatur de operationibus, ſed de anima, & de ſola anima inſcribitur, quia

de ope-

de operationibus agitur non propter ſe, ſed propter animæ cognitionem. Ex his patet, omnes inniti falſo fundamento, dum dicunt Ariſtotelem in illo textu tertio primi libri propoſuiſſe declarandam ſubſtantiam animæ, & accidentia eam conſequentia, & ambo in his libris de anima, nam in his libris ſcopus non eſt, niſi agere de anima, & declarare eius naturam. Præterea, in ſequentibus videbimus, non eſſe verum, quòd Ariſtoteles vſque ad textum vigeſimum loquatur de ipſa animæ ſubſtantia; deinde in vigeſimoprimo loqui incipiat de operationibus, & oſtendere, quomodo fiat intelligere, reuera enim non ſolum in illo vigeſimoprimo, ſed in tota hac parte Ariſtoteles loquitur de operatione intellectus, & ante textum vigeſimumprimum docet, quomodo fiat intelligere. Immò videbimus in ſecundo contextu, quòd Ariſtoteles tractationem de intellectu incipit ſtatim à conſideratione ipſius intelligere. Vt igitur nos mentem Ariſtoteles intelligamus in his verbis, notare debemus id, quod antea diximus; animam in his libris non conſiderari vt ſubiectum, ſed vt principium, & eſſe quidem intentionem Ariſtotelis, ſed non eſſe ſubiectum propriè ſumptum: Animam autem tractari vt principium ſignificat, eam tractari, & declarari per reſpectum, & relationem ad ea, quorum eſt principium, quia nomen principij eſt reſpectiuum ad principiata; Eſt autem anima principium tum corporis animati vt forma, tum operationum vt efficiens, non potuit ergo declarari natura animæ, niſi reſpectu corporis, & reſpectu operationum. Vtrunque abſoluit Ariſtoteles in his libris, nam in principio ſecundi libri declarauit naturam animæ ampliſſimè ſumptæ per relationem ad corpus, & dixit, animam eſſe actum primum corporis naturalis organici, ideſt eſſe formam, qua corpus naturale organicum tale eſt, & conſtituit. Ecce igitur declarationem animæ per relationem ad corpus animatum, cuius eſt principium formale, & actus primus. Tangitur etiam in ea definitione altera habitudo, quæ eſt ad operationem, nam verba illa, potentia vitam habentis, ſignificant, potentis operari, quæ deinde mutantur ab Ariſtotele in dictionem, organici, quæ habet eandem vim, quia organa reſpiciunt operationes. Poſtea verò Ariſtoteles ab hac vniuerſali animæ conſideratione tranſiens ad cõſiderandas ſigillatim ſingulas animæ partes, non conſiderat amplius reſpectum ad corpus, ſed ſolum ad operationes, propterea quod de ſingulis nihil dicẽdum manebat, reſpectu corporis præter id, quod communiter de omni anima dixerat, ideo nobis reliquit applicãdam ſingulis animæ partibus illã communiſſimam omnis animæ definitionem; ſicut enim anima eſt actus primus corporis naturalis organici, ita anima vegetalis eſt actus primus viuentis, & anima ſenſitiua eſt actus primus animalis, & intellectiua eſt actus primus hominis, ideſt forma, qua homo eſt homo, ideo Ariſtoteles in textu trigeſimotertio ſecundi libri tranſiens ad particularem tractationẽ ſingularum animæ partium, proponit eas declarandas per ſolum reſpectum ad operationes, vt ex hoc cognoſcamus, proprias ſingularum partium naturas. Hæc enim habitudo ad operationem leuiter tacta fuerat in definitione animæ, quoniam non datur vna animæ operatio communis, quæ conſiderari potuerit, ſed varijs modis diuerſæ partes animæ producunt ſuas operationes. Hoc ſignificauit Ariſtoteles in contextu trigeſimotertio ſecundi libri, quando propoſuit eſſe progrediendum ab obiectis ad operationes, ab his ad potentias, ſic enim propoſuit conſiderandas partes animæ reſpectu operationum, nam operationes exercentur à potentijs circa propria obiecta. Huiuſmodi eſt tractatio tota de anima vegetali, huiuſmodi tota tractatio de ſenſu; huiuſmodi etiam erit tota ſequens tractatio de intellectu, eius enim naturam Ariſtoteles non declarabit alio modo, quàm per reſpectum ad ipſius operationẽ, quæ dicitur intelligere. Hinc eſt, quòd Ariſtoteles in hac particulari tractatione de partibus animæ, ſæpè eas vocat potentias, & confundit nomen potẽtiæ cum nomine partis, quia potẽtia reſpicit operationem, vt manifeſtum eſt; at reſpectu corporis anima non diceretur potentia, ſed potius actus, & perfectio. Hoc igitur eſt conſilium Ariſtotelis in hac tractatione de intellectu nemini cognitum, & nos per hoc ſoluemus multas difficultates, quas alij ſoluere nequeunt, & omnia Ariſtotelis verba facillimè interpretabimur. Hoc fundamento cognito facilè nobis erit, hæc verba Ariſtotelis interpretari. Proponebatur Ariſtoteli intellectus conſiderandus per relationem ad operationem, hoc eſt ad proprium obiectum, circa quod operatur, neceſſe enim eſt, vt inter animam & eius obiectum ſit quædam certa proportio, qua fiat, vt ex alterius actione in alterũ operatio fiat; duo igitur in ipſo debuit conſiderare, primum debuit ſecundum ſe conſiderare ipſam intellectus naturam vt ſeiunctam ab operatione, & ab obiectis intelligibilibus cum reſpectu tamen ad ea, & oſtendere, quomodo ad illa ſe habeat, quam ad illa habeat rationem, ideò docebit ipſius nullam aliam eſſe naturam, quam hanc, quia eſt in potentia ad omnia intelligibilia, debens enim omnia recipere, debet nullius naturam in ſe includere. Hoc proponit Ariſtoteles conſiderandũ quando dicit: *Quam habeat differentiam*, ideſt quam habeat naturã reſpectu intelligibilium. Huic autem quæſtioni ſatisfaciet in textu quinto dicens, nullã aliam eſſe eius naturam, niſi hanc;

quòd

quòd poſſibilis eſt. Hoc non diceret Ariſtoteles de intellectu reſpectu corporis, nam reſpectu corporis eſt forma nobiliſſima, ſed reſpectu operationis, quæ fit per receptionem ſpiritualem obiectorum intelligibilium, nihil eſt actu ſecundum ſe, ſed in pura potentia ad ea omnia recipienda. Hoc cognito alterum declarandum relinquebatur, quomodo intellectus ab hac pura potentia tranſeat ad actum, & exeat in actualem operationem. Prius enim oportuit eius naturam ſecundum ſe conſiderare, abſtractam ab actuali operatione, deinde oſtendere, quomodo ducatur de potentia operandi ad actum, ſic enim plenè cognita erit ipſius intellectus natura per relationem ad operationem. Hoc autem ſecundum proponitur ab Ariſtotele, quando dicit: *Et quomodo fiat intelligere*, & hæc eſt vera interpretatio verborum Ariſtotelis in præſenti loco. Per hæc volo, vt intelligatur diuiſio huius tractatus de intellectu, quam nolui facere in principio libri, quia hoc fundamento non intellecto non poterat hæc diuiſio intelligi. Diuiditur tractatus de intellectu in tres partes, prima eſt à primo textu vſque ad octauum, in qua Ariſtoteles declarat naturam, & eſſentiam intellectus humani reſpectu operationis, dum ſecundum ſe ab omni operatione abſtractus accipitur. In ſecunda, quæ à textu nono vſque ad finem vigeſimi extenditur, Ariſtoteles declarat ſecundum, videlicet, quomodo intellectus, cum ſit in pura potentia, ducatur è potentia ad actum, & ſic ibi diſcemus, quomodo fiat intelligere. In hac parte continetur tractatus de intellectu agente, cuius beneficio intellectus noſter fit è potentia intelligente actu intelligens, nec poterat cognoſci, quomodo fiat intelligere, niſi cognito officio intellectus agentis. Tertia pars incipit à Textu vigeſimoprimo, & extenditur vſque ad finem huius tractatus de intellectu, videlicet ad Textum trigeſimumſextum, in hac dicunt alij, Ariſtotelem docere, quomodo fiat intelligere, ſed decipiuntur, vt ex ipſa tractatione apertè dignoſcemus, in ea enim Ariſtoteles hoc non docet, ſed ſolum diſtinguit diuerſos modos intellectionum, qui oriuntur ex diuerſitate obiectorum mouentium intellectum, quare tranſit ibi Ariſtoteles ab vniuerſali ad particularia. Prius enim docuerat, quomodo fiat intellectio vniuerſaliter ſumpta, videlicet ante Textum vigeſimumprimum, poſtea in illo Textu incipit conſiderare diuerſitatem operationum ipſius intellectus, ſed nō modum, quo fit intellectio; aliud enim eſt hunc vniuerſaliter conſiderare, aliud eſt ipſum in ſpecies diuidere. Niſi dicamus, quòd in ea quoque tertia parte agitur de modo, quo fit intelligere, quatenus diſtinguuntur varij modi, quibus intellectus varias edit operationes. Poſſumus etiam ſingulas harum trium partium in alias partes diuidere, ſed hanc diſtinctiorem diuiſionem ad opportuniorem locum remittendam cēſui, ad euitandam confuſionem. Aduertendum eſt in Latino codice, ita legi hæc verba: *Et quomodo tandem fiat intelligere*, ſed delenda eſt illa dictio: *Tandem*, quia in illa dictione πῶς ποτε illud ποτὲ ſuperfluit, & nihil ſignificat, niſi efficacitatem quandam ſermoni adiectam, vt apud nos dictio *Nam* adiecta interrogationi cum dicimus, quiſnam eſt? ſed etiam ſi eſſet ſeparata non poſſet ſignificare tantum, ſed potius aliquando, vt traducebat Marcus Antonius Ianua, qui ſequens Chymeras Simplicij, dicebat Ariſtotelem dicere aliquando, ad ſignificādum, ſe velle loqui de operatione intellectus progreſſi, quæ interpolata eſt, aliquando enim intelligit, ad differentiam eiuſdem intellectus in ſe manentis, cuius intellectio perpetua, & in deficiens eſt, & idem, cum eius ſubſtantia. Sed hæc omnia ſunt fabulæ, & dictio illa ποτὲ hic nihil ſignificat, vt diximus; nec Ariſtoteles cum aliqua coarctatione de intellectu agendum proponit, ſed ſimpliciter, & abſolutè vult eius naturam conſiderare, qua in re Simplicius quoque deceptus eſt.

TEXTVS II.

Si igitur eſt ipſum intelligere ſicut ſentire, aut pati, aliquid vtique erit ab ipſo intelligibili, aut aliquid aliud tale.

AGGREDITVR Ariſtoteles tractationem de intellectu humano, quam in primo contextu propoſuerat. Sed ante omnia altercantur expoſitores, cum duo de intellectu declaranda propoſuerat, abatro ipſo ordiatur. Auerroes dicere videtur, quòd incipiat à poſtremo, & hic declarare incipiat, quomodo fiat intelligere, cui expoſitioni fauent verba Ariſtotelis ſumentis conſiderandum ipſum intelligere. Alij verò dicunt, Ariſtotelem auſpicari à primo Theoremate declarando, videlicet quam habeat differentiam. Quæ ſententia verior eſt, quamuis enim nominet hic intelligere, & conſideret ſimilitudinem quandam, quā habet cum ipſo ſentire, non propterea declarat modum, quomodo fiat intelligere, ſed vult ex ipſa operatione intellectus ita confuſè cognita, & eius ſimilitudine cum ſenſu nos ducere ad cognoſcendam naturam intellectus humani, vt videbimus in progreſſu horum cōtextuum vſque ad textum quintum, in quo

Ariſto-

Ariſtoteles colliget ex dictis, quęnam ſit ipſius intellectus eſſentia, & natura, ad quam quomodo Ariſtoteles nos ducat, poſtea conſiderabimus. Hoc quidem certum eſt, quòd Ariſtoteles inquirit eſſentiam intellectus per reſpectum ad operationem, ideo non eſt mirum, ſi hic nominet ipſum intelligere, immò ſemper hoc nominabit, ſed hoc Auerroes non animaduertit. Sed dubium magnum hic multorum animos torquet, videtur enim Ariſtoteles non ſeruare eam methodum, quam in Textu trigeſimotertio ſecundi libri dixit, in omnibus partibus animæ ſeruandam eſſe; Dixit enim, eſſe primo loco dicendũ de ſingulorum obiectis, deinde ab his tranſeundum ad operationes, & tandem ab operationibus ad potentias animæ cognoſcẽdas, quod præceptum in omnibus alijs potentijs animę executus eſt. Agens enim de anima vegetali, exortus eſt, ab alimẽto; agens de viſu, incepit à colore; agens de auditu, incepit a ſono, & ſic de alijs ſenſibus. Cur ergo hic ſimiliter non incipit ab intelligibili tanquam obiecto intellectus, ſed ab operatione, quæ eſt intelligere? & augent difficultatem exempla adducta ab Ariſtotele in illo textu trigeſimotertio ſecundi libri, nam inter nominat intellectiuum; & intelligere, & intelligibile, tanquam potentiam, & operationem, & obiectum, quare cenſuit in ipſa quoque tractatione de potentia intellectiua ſeruãdam eſſe eandem methodum, & auſpicãdum ab obiecto. Omnes in hac reſponſione conſentiunt. Ratio cur Ariſtoteles dixerit eſſe progrediendum ab obiectis ad operationes, & ab his ad potentias, nulla fuit alia, quàm hęc, quia ſemper fuit progrediendum à notioribus nobis, & à facilioribus, cum igitur in intellectu hæc ratio fallat (ſiquidem obiectum eſt difficillimum cognitu, & obſcuriſſimum) neceſſe fuit, præceptum quoque Ariſtotelis in intellectu locum non habere. Satis eſt, ſi Ariſtoteles illud ſeruet in pluribus potentijs animæ, immò in omnibus excepta ſola intellectiua, in qua non potuit exordiri ab obiecto tanquam ignotiſſimo, ſed exorſus eſt ab ipſa operatione tanquam notiore, à qua ſatis habuit nos manuducere ad naturam intellectus cognoſcendam, non enim iuſſit auſpicandũ eſſe ab obiectis, quia ſint obiecta, ſed quia notiora, ideo vbi hæc conditio ceſſat, quòd ſint notiora, ceſſat etiam præceptum Ariſtotelis, quod ab his ordiendum ſit. Nec obſtat, quòd ibi inter exẽpla nominet intellectiuum, nam exempli gratia ipſum nominat, quia non erat locus idoneus, in quo exciperetur, & reuera propter ſolam potentiam vegetalem, & ſenſitiuam, de quibus proximè locuturus erat, illud præceptum protulit. In declarando autem quomodo obiectum intellectus ſit difficillimum cognitu non conſentiunt. Simplicius dicit obiectum intellectus noſtri eſſe ideas, ſeu rationes ideales, quæ ſimul cum intellectu progrediuntur in corpus, & obſcurantur, nec recipi in intellectu phantaſmata, nec aliquid à phantaſmatibus productum, phãtaſmata enim ſolum excitant intellectum, qui ex hac phantaſmatum oblatione expergiſcitur, & ita detegitur in eo ratio idealis, quæ offuſcata prius erat, hãc igitur intellectus intelligit. Eſt autem cognitu difficillima, quia non eſt res ſenſu perceptibilis, ſed prorſus immaterialis, & ipſi intellectui naturaliter inſita, immò idem cum ſubſtantia ipſius. Hanc Simplicij ſententiam, non eſt, quòd in pręſentia confutemus, dabitur opportunior occaſio eam expendendi, videlicet in libro de ſpeciebus intelligibilibus. Alij dicunt, obiectum intellectus eſſe difficile cognitu, quia non eſt quid corporeum, & ſenſile, qualia ſunt obiecta omnium aliarum potentiarũ animæ, ſed eſt ipſum phantaſma, quod eſt in anima, idque illuſtratum lumine intellectus agentis, & ita mouens intellectum noſtrum poſſibilem, ideo tum quia nõ eſt corporeum, tum quia non eſt obiectum intellectus noſtri niſi cum interuentu intellectus agentis, qui maximè ignotus eſt, difficillima cognitu eſt. Hæc eſt communis reſponſio, quam ego alias ſecutus ſum, ſed nunc diligentius conſiderando, in ſententiam penitus contrariam deuenire coactus ſum, videlicet, quòd Ariſtoteles de obiectio intellectus noſtri hic non loquatur, quin ipſum ſupponit tãqnam notiſſimum ſaltem cognitione conſuſa, quæ nunc ſufficit pro indaganda intellectus natura. aliæ nanque potentiæ obiectum habent certum quoddam genus entis, non entia omnia, ideo non potuit ſermo haberi de ipſorum operationibus, niſi prius propria ſingularum obiecta ab alijs rebus diſtinguerentur, nõ enim potuit cognoſci operatio animæ vegetalis, niſi ante omnia cognoſceretur alimentum, nec potuit cognoſci viſina, niſi cognitus eſſet color, non enim ab odore mouetur viſus, ſed à colore; obiectum autẽ intellectus non eſt hæc res, vel illa, ſed omnes, idque Ariſtoteles vt per ſe notum ſumet mox in textu quarto. Quoniam igitur nulla fuit opus diſtinctione obiecti intellectus ab alijs entibus, ſiquidem omne ens eſt intelligibile, non oportuit Ariſtotelem aliquã præmittere tractationem de obiecto, hæc enim nulla alia eſſe poterat, quàm de ente ampliſſimè accepto; quod quidem eſt per ſe notiſſimum, ideo nullam videbimus tractationem de hoc obiecto in toto tractatu de intellectu. Quòd ſi aliquando videtur Ariſtoteles de obiecto intellectus loqui in hac parte, ea non eſt tractatio de obiecto intellectus ſimpliciter ſumpto, ſed de varietate obiectorum, quæ varijs modis mouent intellectum, alio enim modo intelliguntur res mathematicæ, alio naturales, ideo hæc tracta-

tio

tio pertinebit ad declarandam obiectorum diuerſitatem, facientem etiam in operatione diuerſitatem, ſed non ad ipſum obiectum intellectus ſimpliciter declarandum, quia hoc (vt diximus) nulla indiguit declaratione. Hoc autem ex hiſmet textibus comprobari poteſt, in quibus Ariſtoteles loquens de operatione, ſimul loquitur de obiecto, & ipſum nominat. In hoc enim textu colligit, quòd intelligere eſt pati ab intelligibili, nominat ergo intelligibile, quod eſt obiectum intellectus, ſic in textu tertio dicet, vt ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, ita intellectus ad intelligibilia; deinde in quarto ſumit, quòd intellectus intelligit omnia entia, ſupponit ergo vt notum, quòd omnia entia ſunt obiectum intellectus, nō enim poſſet nominare intelligibilia niſi ſupponeret nobis notum, quænam ſint intelligibilia, ſunt enim re vera entia omnia Patet igitur, quòd Ariſtoteles non omnino peruertit præceptum ſuum in Textu trigeſimotertio ſecundi libri traditum. Ad indagandam enim naturam intellectus progreditur ab operatione, & ab obiecto ſimul, quando enim obiectum indiguit ſeorſum declarari ante ſermonem de operatione, Ariſtoteles ipſum declarauit, vt patet in aliis potentijs animæ, vbi verò non indiguit, quia tanta habetur eius notitia, quanta ſufficit ad indagandam animę intellectiuę naturam, Ariſtoteles ſimul incępit ab obiecto, & ab operatione, re vera enim non poterat auſpicari ab operatione ſine mentione obiecti, hoc enim ne excogitabile quidem eſſet, mentionem autem obiecti facere nō potuiſſet, ſi fuiſſet ignotum, niſi prius ipſum declaraſſet. Vidit ergo eſſe notum, ideo ſeparatim de eo nihil dixit, neque poterat in quinto textu colligere intellectus naturam, ſi obiectum, circa quod operatur, neque per ſe notum fuiſſet, neque declaratum, vt cuique bene philoſophanti manifeſtū eſt. Quòd verò dicunt obiectum intellectus eſſe phantaſma illuſtratum ab intellectu agente, in errorem manifeſtum labuntur, à phantaſmate enim ſumpto repræſentatiuè tranſeunt ad phantaſma formaliter acceptum, phantaſma quidem mouet intellectum, non tamen ſecundum ſuum eſſe formale, ſed ſecundum eſſe repræſentatum, & vt ſtans pro re, quam repræſentat, vt phātaſma equi imprimit in intellectu ſpeciem equi, nō ſpeciem phantaſmatis, cū igitur de obiecto intellectus loquimur, non debemus ſpectare ipſum phantaſma formaliter acceptum, ſed rem, quæ à phantaſmate repræſentatur intellectui, hæc enim dicitur intelligi, non phantaſma. Ideo Latini rectè loquuntur, dum de obiecto intellectus noſtri controuerſantur; alij nanque dicunt, ens, quatenus eſt ens, eſſe obiectum intellectus, alij quidditatem, ſeu quidditatem naturalem, ſic enim res ipſas reſpiciunt à phantaſmatibus repræſentatas, non phantaſmata ipſa repræſentantia, & non pro ſe ſumpta, ſed pro rebus ipſis, quorum ſunt phantaſmata. Nec propterea negamus, phātaſma mouere intellectum, immò hoc aſſerimus, ſed ſolum dicimus, quòd non mouet pro ſuo eſſe formali, ſed pro eſſe repræſentato. Dum igitur loquimur de obiecto intellectus, debemus res ipſas reſpicere, quare notiſſimum eſt, quidnam ſit obiectum intellectus, ſunt enim entia omnia, phantaſmatum autem conſideratio pertinet ad declarationem modi, quo res ab intellectu intelliguntur. non ad declarationem ipſius obiecti, quia non poſſumus cognoſcere modum, quo res mouent intellectum, & ab eo intelliguntur, niſi cognoſcamus, quòd res mouent ſenſus, & ſenſus mouent phantaſiam, & phantaſia mouet intellectum. Ideo hac de re loquitur Ariſtoteles poſtea, quādo declarabit modum, quo fit intelligere. Debemus igitur dicere, quòd ratio, quæ hic ab omnibus adducitur ad oſtendendum, quòd ignotiſſimum eſt obiectum intellectus, re vera hoc non oſtendet, ſed ſolùm ſignificat occultiſſimum, & cognitu difficillimum eſſe modum, quo ſit intellectio, quoniam & intellectus agens, & phantaſma ſunt res inſenſiles, & abſconditæ. Ad rem igitur redeuntes dicimus, Ariſtotelem in his textibus ex operatione intellectus circa obiecta intelligibilia velle notificare quędam ipſius intellectus attributa, prout reſpicit operationē, per quæ nobis tandem declaret ipſius intellectus naturam, & in hoc ſecundo contextu oſtendit primum hoc attributum, quòd intelligere eſt pati, proinde intellectus in intelligendo patitur. Hoc quomodo conferat ad intellectus naturam declarandam, poſtea ſuo loco videbimus, nunc ſatis eſt, ſi intelligatur, quomodo oſtendat Ariſtoteles, quòd intelligere eſt pati. Probat hoc Ariſtoteles faciens in hoc textu hanc conſequentiam ſi intelligere eſt ſicut ſentire, ergo intelligere eſt pati ab obiecto intelligibili, vel aliquid aliud tale. In qua conſequentia tria nobis conſiderāda proponuntur, antecedens, conſequēs, & vis ipſius conſequentis. Quòd ad antecedētis attinet, aliqui volunt, ipſum eſſe merè conditionale, alìqui categoricum, vt accipiatur ſi, pro quia, aliqui, etiam dicunt, eſſe re vera conditionale, ſed vim habens categorici, quia quòd Ariſtoteles ſub conditione profert, eſt ſimpliciter, & abſolutè verum, & per ſe notum, videlicet, quòd intelligere eſt ſicut ſentire. Prima poſitio eſt Simplicij, qui dicit Ariſtotelem hic non abſolutè loqui de omni intelligere, neque abſolutè eſſentiam humani intellectus inueſtigare, ſed vt contracti ad primum ſtatum, qui eſt imperfectionis, videlicet vt progreſſi, ideo vult ſenſum verborum eſſe hunc ſi ſumatur illud intelligere, quod eſt ſicut ſentire, illud intelligere

gere eſt pati, nam intelligere intellectus prægreſſi eſt ſicut ſentire, ideo eſt pati; at intelligere intellectus in ſe manentis non eſt vt ſentire, ideo non eſt pati, de hoc hic Ariſtoteles non loquitur. Videns enim Simplicius ea, quę in his textibus dicuntur ab Ariſtotele de natura intellectus, re vera non præſeferre illam excellentiam, & diuinitatem, quam Simplicius ipſe noſtro intellectui tribuit, ideo ad hoc confugit, quòd Ariſtoteles non loquitur abſolutè de intellectu noſtro, ſed vt accepto ſolum in ſtatu progreſſionis, & imperfectionis. Sed nõ eſt operepreciũ, vt has Simplicij fabulas in omnibus textibus confutemus, ſatis erit in Textu quinto oſtẽdere, quòd Ariſtoteles declarat naturam intellectus noſtri ſimpliciter ſumpti, & ſecundum omnes ſtatus, quod quidem eo in loco facillimè demõſtrabimus. Nos igitur dicimus, antecedens Ariſtotelis eſſe categoricum, & accipi, ſi pro quia, vel ſaltem eſſe conditionale habens vim categorici, nam parum refert, vtro duorum modorum dicamus, quia ſufficit, ſi, dicamus hoc antecedẽs etiam ſimpliciter prolatum verum eſſe, intelligere eſt ſicut ſentire, vt apparebit cũ eius ſenſum declarauerimus. Senſus igitur huius antecedẽtis eſt hic, ſi eſt verum, vt eſt veriſſimum, quòd intelligere, ideſt omne noſtrum intelligere eſt ſicut ſentire. Quòd ſi Ariſtoteles voluiſſet hoc eſſe merè conditionale, ſicut Simplicius voluit, debuiſſet vti modo ſubiunctiuo ſic, ſi intelligere ſit, vt ſentire; attamen vſus eſt indicatiuo. Sed cũ per hoc antecedens innuat Ariſtoteles ſimilitudinem quandam intellectus cum ſenſu, & eam nõ exprimat, vidẽdum eſt, quam ſimilitudinem intelligat, cum certũ ſit, eos non in omnibus ſimiles eſſe; Ioannes Grammaticus, Simplicius, & Auerroes, parũ diuerſam afferunt expoſitionem. Ioãnes dicit, Ariſtotelem ſignificare, quòd intellectus eſt in potentia, ſicuti ſenſus, quæ expoſitio admittenda non eſt, quia ex hoc antecedente, quòd intelligere eſt ſicut ſentire, Ariſtoteles poſtea plura conſequentia colliget. Inter cætera colliget hoc in Textu tertio, quòd eſt potentia tale, ergo Ariſtoteles colligit idem ex ſeipſo, intellectus eſt potentia ſicuti ſenſus, ergo eſt potentia tale, quę eſſet ſententia abſurda. Simplicius, & Auerroes dicunt, ſimilitudinem hanc in eo conſiſtere, quòd vterque recipit, & patitur, ſed ob eandem rationem, hæc quoque expoſitio refutanda eſt, quia Ariſtoteles ex hoc aſſumpto colligit in hoc met contextu, quòd intelligere eſt pati, deinde in tertio textu ſtatim ſequente colligit, quòd eſt ſuſceptiuus ſpecierum, ex eo igitur, quòd patitur, & recipit, ſicuti ſenſus, colligent, quòd patitur, & recipit, quod dicere non debemus. Aliud quoddam hic ab Auerroe dicitur, quod admittere nõ debemus. Inquit Auerroes, mentem Ariſtotelis hic eſſe, oſtendere, quòd intellectus eſt virtus paſſiua non eo prorſus modo, quo ſenſus, nam ſenſus eſt virtus paſſiua, tum quia recipit ſpecies, tum quia eſt virtus in corpore, ideſt forma materialis, proinde tranſmutabilis, & corruptibilis; at intellectus eſt quidem ſimilis ſenſui in eo quod recipit ſpecies, & hoc modo eſt virtus paſſiua, ſed non eſt virtus in corpore vt ſenſus, ſed eſt immaterialis, & incorruptibilis, quare eſt virtus paſſiua vt recipiens, ſed non eſt virtus paſſiua vt materialis, & hoc oſtendere eſt Ariſtotelis intentio hoc in loco. Sed decipitur Auerroes, quia nunquã in ſequentibus apud Ariſtotelẽ inueniemus hanc declarationẽ ſimilitudinis, & diſſimilitudinis intellectus cum ſenſu, qui ſit paſſiuus vt recipiens, ſed nõ vt materialis. Immò nihil inueniemus, quod ad hunc ſenſũ trahi poſſit, & ratio fuit à nobis tacta ſuperius. Satis enim fuit Ariſtoteli, ſemel de omni anima dixiſſe, quòd eſt actus primus corporis naturalis organici, hic verò non amplius conſiderat Intellectiuam animam reſpectu corporis, quare neque dicit eſſe formã abſtractam, neque eſſe formam materialem, ſed ſolum eam conſiderabit reſpectu operationis, quare ſententia Auerrois eſt alieniſſima à cõſilio Ariſtotelis in toto hoc tractatu de anima intellectiua. Quòd attinet ad declarationem huius ſimilitudinis, quam innuit Ariſtoteles inter ſenſum, & intellectum, ego accipio expoſitionem Themiſtij, qui dicit Ariſtotelem ſignificare, quòd intellectus eſt ſimilis ſenſui in duobus, quòd vterque eſt virtus cognoſcitiua, & quòd vtriuſque cognitio eſt noua, & interpolata, nam aliquã rem ſentimus, poſtquã eã nõn ſentiebamus. Sic quodcũque intelligimus, id prius non intelligebamus, ideo oĩs noſtra cognitio ſiue ſenſitiua, ſiue intellectiua noua eſt, & tã in ſenſu, quã in intellectu ex nõ cognoſcẽtibus ſimus cognoſcentes. In hoc igitur intelligere eſt ſicut sẽtire, & vtrunq; eſt nobis per ſe notiſſimũ, cũ vtrunq; in nobis experiamur, ideo Ariſt. ſine vlla probatione hoc accepit, ꝙ intelligere eſt ſicut sẽtire, & in ſecũdo libro in textu quinquageſimoprimo, & ſequẽtibus; de sẽſu, accepit cõtra Empedoclẽ, ꝙ sẽſus non sẽper ſentit, ſed modo eſt actu, modo potẽtia, quare de vtroq; ſumit vt per ſe notũ, quòd priuſquã ſint actu cognoſcentes, ſunt potentia cognoſcẽtes. Quòd autẽ vterque ſit cognoſcitiuus, eſt oĩbus manifeſtiſſimũ, & Ariſtot. hoc accepit in Textu cẽteſimoquinquageſimo ſecũdi libri, & in primo quoq; textu huius tertij, diximus Ariſtotelẽ ſignificaſſe per verbũ illud, cognoſcit ſimilitudinẽ hanc manifeſtã intellectus cũ ſenſu; ꝙ vterq; eſt facultas cognoſcitiua Hic eſt sẽſus huius antecedentis, qđ Ariſtoteles profert de Intellectu ſimpliciter, & de intelligere ſimpliciter sũpto non magis pro vno ſtatu; quàm pro alio. Sed tamen ſimul ſtat

quod loquatur de intellectione, quæ fit in humano corpore, quia non cognouit Ariſtoteles alium ſtatum intellectus noſtri, neque aliam operationem, quàm in humano corpore. Ideo dicit, quòd omne intelligere eſt ſicut ſentire, nam etiam articulus hoc ſignificat, cum dicit Ariſtoteles τὸ νοεῖν, ſiquidem eandem vim habet, quam dictio vniuerſalis, vt aliàs in Logica docuimus. Expendendum eſt etiam verbum νοεῖν, quo hic Ariſtoteles vtitur, hoc enim (vt Simplicius quoque confitetur) ſignificat præſtantiſſimam intellectus noſtri operationem, quare non eſt verum id, quod Simplicius dicit, Ariſtotelem hic loqui de operatione intellectus in ſtatu imperfectionis, & progreſſionis ſuæ conſtituti, non ſimpliciter in omni ſtatu, nam ſi hoc verum eſſet, debebat Ariſtoteles dicere διανοεῖσθαι, ſecũdum Simplicium, qui vult, verbum hoc ſignificare operationem intellectus progreſſi, ſed νοεῖν ſignificare operationem intellectus in ſe manentis. Sequitur declarandum conſequens, cuius duæ ſunt partes, quas ſeparatim declarare oportet. Vna eſt: *Aut pati quoddam erit ab intelligibili.* Altera eſt: *Aut aliquid aliud tale.* Quod ad primum attinet, clarum eſt, quomodo dicat Ariſtoteles, intelligere eſſe pati, & intellectum in intelligendo pati, videlicet eadem paſſione, qua docuit etiam ſenſum pati in Textu quinquageſimoſeptimo, & quinquageſimooctauo ſecundi libri, vbi diſtinctionem paſſionis fecit in corruptiuam, & perfectiuam, & oſtendit, ſentire eſſe pati perfectiuè, non corruptiuè, qualem paſſionem intellectui hic quoque tribuit. Eſt autem paſſio corruptiua, in qua aliquid amittitur, quia tranſitus fit à contrario poſitiuo ad contrarium poſitiuum, vt calefactio. Perfectiua verò, qua nihil amittitur, quia tranſitus fit de pura priuatione ad habitum, & ſic de priuatiuo, cui nihil eſt annexum poſitiuum; huiuſmodi paſſio eſt ſenſatio, & intellectio, eſt enim tranſitus de non cognoſcere ad cognoſcere. Ideo dicit Ariſtoteles: *Pati quoddam*, ſignificans non eſſe pati quomodocunque acceptum, ſed certum quoddam genus paſſionis, quæ dicitur paſſio perfectiua, ſed clarior fiet ſenſus huius conſequentis, ſi ipſa vis conſequentiæ declaretur.

Conſequentia Ariſtotelis valida eſt. Intellectio eſt cognitio, quæ fit, poſtquam non erat, ergo intelligere eſt pati, nam omnis potentia contradictionis, eſt potentia paſſiua, vt oſtẽdit Auerroes fusè ſecundo Phyſicorũ, textu quadrageſimooctauo, vbi dicit, quòd etiam potentia actiua, quæ æquè poteſt oppoſita, eſt modo quodam paſſiua, talis nanque potentia nunquam exiret in actum per ſeipſam, ſed eget aliquo agente extrinſeco actuante, ipſa enim per ſe æquè ad vtrũque apta eſt, nec magis ad hoc vergeret, quàm ad illud. Quoniam igitur ex non intelligentibus ſumus intelligentes, certum eſt, quòd intellectui noſtro competit, & intelligere, & non intelligere, ergo ſi debet intelligere, requiritur aliud externum mouens, à quo fiat intelligens, nam ſi ipſe per ſe abſque vllius motione id aſſequi aptus eſſet, temper intelligeret. Hoc ab Ariſtotele abundè declaratur de ſenſu, in ſecundo libro, à textu quinquageſimoprimo vſque ad ſexageſimum ſecundum, propterea Ariſtoteles hic ſatis habet de intellectu hoc declarare per ſimilitudinem, quam habet cum ſenſu. Poterat quidem abſque vlla ſenſus mentione vti eodem argumento de intellectu, & oſtendere, quòd intellectus in intelligendo patitur, eo quòd ex non intelligente fit intelligens, ſed breuitatis gratia remittit nos ad ea, quæ dixit ibi de ſenſu, & ſatis habuit ita argumentari. Intelligere eſt ſicut ſentire, ergo ob eandem rationem, qua aliàs oſtenſum eſt, ſentire eſſe pati, intelligere quoque eſt pati ab obiecto intelligibili; ab eadem enim cauſa neceſſe eſt eundem effectum prouenire, ideo, ſicuti oſtenſum eſt, ſentire eſſe pati, & perfectiuè pati, ita hic oſtenditur intelligere eſſe pati perfectiuè, quia eadem ratio viget, & quæ ibi dicta ſunt de ſenſu, poſſunt aptari etiam intellectui. Sed videtur hæc conſequentia Ariſtotelis contra ſe inſtantias multas habere, ſimiliter enim poſſemus dicere, ignis per admotionem combuſtibilis fit ex non vrente vrens, ergo vrere eſt pati, & quando aperimus feneſtram, ſol ex non illuminante cubiculum fit illuminans, ergo illuminare eſt pati, vtrunque tamen falſum eſt, quia & vrere, & illuminare eſt agere, non pati. Ad hoc dicendum eſt, non eſſe ſimilem rationem; nam quando ignis ex non vrente fit vrens, & ſol ex non illuminante illuminans, nulla fit mutatio in ipſo igne, vel in ſole, ſed tota in patiente fit, vt in re combuſta, & in loco illuminato; Ariſtoteles hic in ſenſu, & in intellectu ſupponit mutationem quandam fieri ad perfectionem, hoc enim ſumit vt per ſe notum, quia perficitur & ſenſus, & intellectus per actum ſecundum, ergo in eis fit mutatio, & alteratio in ipſis recipitur; vnde ſequitur, quòd tam intelligere, quàm ſentire, ſit pati ab obiecto, quod intelligi, vel ſentiri dicitur. Actio enim, & paſſio in patiente recipitur, non in agente, id igitur, quod recipitur patitur, obiectum autem nõ mutatur, neque vllam alterationem in ſe recipit, neque perfectionem vllam acquirit. ſimili itaque ratione ignis vrens non patitur, neque ſol illuminans, quia in eis nulla fit mutatio, tranſitus enim à non vrere ad vrere, non dicit mutatione in igne factam, ſed in patiente tantum, quare non ſequitur, quòd vrere ſit pati, nam fundamentum, cui nunc innititur Ariſtoteles eſt hoc, quicquid ex non tali fit tale, cum ſui mutatione, illud patitur, & hoc

modo

modo tollitur in re omnis difficultas.

Eſt hic notandum quoddam declaratum ab Alexandro in primo libro de anima, in capite de intellectu ſpeculatiuo, & ſecundo de anima, capite decimonono, necnon ab Auerroe ſecundo de anima, commentario vigeſimoſecundo, & quadrageſimotertio. Tum intelligere, tum ſentire, nō ſolum eſt pati, ſed eſt etiam agere, duo nanque conſideranda ſunt in ipſo tum ſentiendi, tum intelligēdi actu. Primum, ipſa receptio ſpeciei, deinde iudicium de ipſa ſpecie factum ab anima, ſola enim receptio non eſt cognitio, ſed ſimul cum iudicatione; igitur ſi ſolam receptionem ſpectemus, & ſentire, & intelligere eſt pati, ſed ratione iudicij eſt agere, quo fit vt magis etiam ſit agere, quàm pati, quia cognitio magis in iudicatione conſiſtit quàm in receptione, non enim omne recipiens ſpeciem, eam cognoſcit, ſpeculum enim recipit, ſed non cognoſcit, at omne iudicans cognoſcit. Si quis autem quærat, cum vtrunque ſit verum, intelligere eſt pati, intelligere eſt agere, cur Ariſtoteles dixit tantum, quòd eſt pati, non quòd eſt agere? dicendum eſt intentionem Philoſophi hic eſſe, inueſtigare naturam intellectus humani, quæ cum magis per paſſionem declaretur, quàm per actionem, ideo. Ariſtoteles dimiſſa nunc actione, quæ ad inueniendam intellectus naturam ipſi non conferebat, ſolum accepit paſſionem, quæ actionem præcedit, & magis poteſt verificare naturam intellectus, ex ea enim cognoſcemus, quòd intellectus ſecundum ſe eſt pura potentia, in quo ipſa intellectus natura conſiſtit, ad quam cognitionem ſola intellectus actio nos ducere non poterat.

Declaranda ſupereſt altera conſequentis pars, quæ eſt. *Aut aliquid aliud tale*: quibus verbis videtur Ariſtoteles quodammodo priorē partem corrigere, ſed non eodem modo exponitur ab Interpretibus hæc correctio. Ioannes Grammaticus deterrimam affert expoſitionem: vult enim verba hęc habere hūc ſenſum, (aut potius non eſt reuera pati,) qui ſenſus deſtruit intentionem Ariſtotelis, & totum eius diſcurſum. Nam Ariſtoteli opus eſt habere, quòd intelligere ſit pati, ſi debeat poſtea colligere naturam intellectus, ergo ſi dicat, intelligere eſt pati, poſtea corrigendo idem neget, quomodo aſſequitur id, quod vult? Præterea, certum eſt, vtranque conſequentis partem ex eodem antecedente ab Ariſtotele colligi, nempe, ex ſimilitudine intellectus cum ſenſu; ergo ſi ex hac colligit, quòd intelligere non eſt pati, idem de ſenſu dicendum erit, videlicet, quòd ſentire non eſt pati, hoc tamen aduerſatur Ariſtoteli in ſecundo de anima quinquageſimoprimo & ſequentibus alijs contextibus. Sunt qui dicant, his verbis Ariſtotelem ſignificare, quòd intelligere non eſt pati corruptiuè, ſed perfectiuè vt verborum ſenſus ſit iſte, intelligere eſt pati, vel ſi non ſit verè pati, ideſt corruptiuè, eſt ſaltem quoddam aliud ſimile, videlicet pati perfectiuè. Hæc quoque expoſitio accipienda non eſt, quia in prima parte antecedentis non potuit Ariſtoteles intelligere verum pati corruptiuum, cum enim eam colligat ex ſimilitudine intellectus cum ſenſu, & iam de ſenſu declarauerit in ſecundo libro, quòd non corruptiuè patitur, ſed perfectiuè, non potuit colligere, niſi quòd ſit pati perfectiuè, ſicuti etiam ſentire, quare prior conſequentis pars non egebat hac correctione, quia ipſa per ſe neceſſariò intelligitur de paſſione perfectiua. Dixit etiam pati quoddam, & ſignificauit certam quandam ſpeciem paſſionis, quæ eſt paſſio perfectiua, quæ ſola ſenſui conuenit. Nos igitur aliter dicimus, quòd Ariſtoteles his verbis innuit quandam diſſimilitudinem inter ſenſum, & intellectum in ipſa paſſione, quia re vera non eodem penitus modo patitur intellectus, quo ſenſus; intellectus enim (vt infra videbimus) nullum habet organum in corpore, ſenſus autem habet organum, ideo patitur ſimul ſenſus cum organo corporeo, id enim quod ſpecies ſenſiles recipit eſt organum ipſum animatum, non ſolus ſenſus, & hoc modo ſentire eſt pati, at intellectus non ita patitur, vt fiat aliqua mutatio in corpore, cum enim organo careat, tota mutatio, & tota receptio fit in ipſo intellectu, nulla in corpore, vel in aliqua corporis parte, quod alio in loco accuratius à nobis declarabitur.

Aduertendum tamen, quòd licet Ariſtoteles hic ad euitandam aliquam obiectionem hæc verba proferat innuentia illam diſſimilitudinem, & fortaſſe ne credamus eodem prorſus modo pati intellectum, quo patitur ſenſus, tamen hanc diſſimilitudinem hic non accipit, neque conſiderat, ſed diſcurſus Ariſtotelis ſola innititur ſimilitudine, nam innuit quidem diſſimilitudinem, ſed eam non exprimit, quia ea vti non vult, quod ipſe quoque modus loquendi non ſignificat. Nam quamuis dictio illa (*Aliud*) ſpectet diſſimilitudinem, tamen dictio ſequens (*Tale*) ſolam accipit in præſentia ſimilitudinem, reiecta diſſimilitudine, vt ſenſus verborum ſit, intelligere eſt pati, vel ſi non eſt omnino idem paſſionis modus, qui eſt in ſenſu, & qui eſt in intellectu, eſt tamen talis, ideſt ſimilis quantum ad propoſitum attinet, & quantum ſufficit ad id, quod volumus, colligendum; re vera enim illa diſſimilitudo, quam diximus, nulla ex parte labefactat illationem, quam mox faciet Ariſtoteles naturę, & eſſentiæ ipſius intellectus, ideo Ariſtoteles eam inconſideratam dimittit.

TEXTVS III.

Impaſſibile ergo oportet eſſe, ſuſceptiuum autem formæ,& potentia huiuſmodi, ſed non hoc, & ſimiliter ſe habere, ſicut ſenſitiuum ad ſenſibilia, ſic intellectum ad intelligibilia.

EX eo, quod collegerat Ariſtoteles, intelligere eſſe pati, hic alia quędam de intellectu colligit, quæ varijs modis ab Interpretibus exponuntur. Primum colligit, quòd hæc animæ particula debet eſſe impaſſibilis, ſed quid intelligat per impaſſibile, difficultas eſt magna. Auerroes intelligit talem impaſſibilitatem, quæ dicat abſtractionem, & immortalitatem noſtri intellectus, exponit enim, *Impaſſibilem*, ideſt omnino intranſmutabilem, & nulli prorſus mutationi obnoxiam, proinde immortalem. Similiter Ioannes Grammaticus expoſuit expertem omnis corruptiuæ tranſmutationis. Sed hic ſenſus alieniſſimus eſt ab Ariſtotele in præſenti loco, quia verba illa: *Ergo oportet*, apertè ſignificant, Ariſtotelem hoc colligere ex dictis de ſimilitudine intellectus, & ſenſus. Ex eo enim quòd intelligere eſt vt ſentire, intulit, quòd intelligere eſt pati, ſicuti ſentire eſt pati, ergo ſi ex hoc colligeret nunc, quod intellectus ſit impaſſibilis, ideſt neque corpus, neque virtus in corpore (vt Auerroes ait) proinde abſtractus, & immortales, ſequeretur quoque ſenſum ob eandem rationem eſſe abſtractum, & immortalem, cum enim attributum hoc colligatur ex dictis de ſimilitudine cum ſenſu, debet ſimiliter competere ſenſui. Nec dicere poſſumus, quòd ex ſimilitudine intellectus cum ſenſu colligatur aliqua diſſimilitudo inter eos, eſſet enim puerile dictum, & omni ratione carens. Neque poſſumus negare, quòd hoc colligatur ex dictis de ſimilitudine, quia verba illa: *Ergo oportet*, clarè hoc oſtendunt, & ſignificant neceſſitatem illationis huius attributi ex dictis, & omnia dicta in Textu ſecundo ad ſimilitudinem pertinuerunt. Præterea, ex ſequentibus quoque verbis oſtenditur, quod non eſt verum id, quod Auerroes, & pro eo multi dicunt, Ariſtotelem hic incipere ponere diſſimilitudinem, & diſcrepantiam inter ſenſum, & intellectum, poſtquam in textu ſecundo intellectum conſiderauerat: nam ſubdit poſtea Ariſtoteles, ita ſe habere intellectum ad intelligibilia, vt ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, quæ verba ad ſimilitudinem pertinent, ideo non poteſt prius eſſe locutus de ſimilitudine, poſtea de diſſimilitudine, & poſtea iterum ad ſimilitudinem tranſiuiſſe. Quam inſtantiam videns Auerroes, ad hoc confugit, quòd verba ſunt tranſpoſita, nam illa: *Vt ſenſus ad ſenſibilia, ita intellectus ad intelligibilia*, ſunt ponenda in principio huius textus, tanquam connexa cum textu ſecundo, quia pertinent omnia ad ſimilitudinem intellectus cum ſenſu, vt poſtea ſequantur illa: *Impaſſibilem ergo oportet eſſe*, in quibus incipit Ariſtoteles conſiderare earundem diſſimilitudinem; intellectus enim eſt impaſſibilis, ideſt expers omnis paſſionis corruptiuæ, cum non ſit forma materialis; ſenſus verò eſt forma materialis, & corruptibilis. Sed hæc tranſpoſitio eſt merè voluntaria, & nullum habens firmum fundamentum, quo innitatur, ideo dimittenda eſt, præſertim quia etiam ſic vrgeretur Auerroes eadem difficultate, oſtendere enim deberet, quomodo Ariſtoteles dicat: *Ergo oportet*, nam quomodo diſſimilitudinem colligere poteſt ex dictis de ſola ſimilitudine? Alio quoque argumento oſtenditur, quòd hæc impaſſibilitas, de qua hic Ariſtoteles loquitur non adducitur, vt conditio propria intellectus, ſed vt ei communis cum ſenſu. Quoniam Ariſtoteles infra in textu ſeptimo declarabit, aliam eſſe impaſſibilitatem ſenſus, aliam intellectus, & diſcrimen hoc declarabit, ergo ſupponit, prius vtrique ſimiliter tribuiſſe impaſſibilitatem, non enim eam ibi diſtingueret, niſi prius ipſam in communi ſumpſiſſet, at nullus poteſt aſſignari locus, in quo hoc dixerit, niſi hic textus tertius, ergo hæc impaſſibilitas ita hic tribuitur intellectui, vt ſimiliter competat etiam ſenſui, quare non poteſt ſignificare æternitatem, & abſtractionem.

Hæc omnia multi conſiderantes, licet alioquin Auerroiſtæ ſint, fatentur hanc impaſſibilitatem, de qua nunc Ariſtoteles loquitur, non eſſe propriam intellectus, ſed ei communem cum ſenſu, quod reuera omnino dicere cogimur, ideo concedunt, quòd hæc impaſſibilitas non poteſt ſignificare negationem omnis corruptiuæ mutationis, proinde immortalitatem. Quare aliter ipſi exponentes dicunt, Ariſtotelem ſignificare, intellectum eſſe impaſſibilem paſſione corruptiua, non tamen ſimpliciter, quia ſic non competeret ſenſui hæc impaſſibilitas, ſed cum quadam limitatione, videlicet, dum intelligit eſſe impaſſibilis corruptiuè, ſic enim eſt conditio communis

etiam

etiam ſenſui, nam ipſe quoque dum ſentit eſt impaſſibilis corruptiuè, ideſt ipſe ſentiendi actus eſt paſſio perfectiua non corruptiua. Hęc expoſitio minori quidem reprehenſioni obnoxia eſt, cum perſiſtat in ſimilitudine intellectus cum ſenſu, tamen neque ipſa admittenda eſſe videtur, nam & conſequens ab Ariſtotele illatum, & conſequentia ipſa difficultates patitur. Quod enim ad conſequens attinet, certè fruſtra, & cum negatione infertur ab Ariſtotele, quòd intellectus, dum intelligit, non patitur corruptiuè, quia hoc fuit prius illatum in ſecundo contextu, vt oſtendimus. Ex eo enim quòd intelligere eſt ſicut ſentire, intulit, quòd eſt pati, ſicuti ſentire quoque eſt pati, nec potuit intelligere alia paſſione, quàm perfectiua, quia ita loquendo remiſit nos ad tractatum de ſenſu, in quo oſtendit ſentire non eſſe pati corruptiuè, ſed perfectiuè, ergo non erat opus, vt Ariſtoteles iterum hoc colligeret, quòd intelligere non eſt pati corruptiuè. Ipſa quoque conſequentia ſatis dura eſſe videtur, quia poteſt & antecedens, & conſequens verum eſſe, praua tamen eſſe conſequentia, vt Aethiops eſt niger, eſt etiam albus, ſcilicet dentes, non tamen dicere licet eſt niger, ergo albus. Sic etiam hic concedimus, intelligere vno modo eſſe pati, alio modo non eſſe pati, dicimus tamen non videri illationem hanc eſſe conuenientem, eſt pati, ergo non eſt pati, ſiue ergo eſt impaſſibilis. Præſertim cum Ariſtoteles ſimpliciter, & ſine vlla diſtinctione loquatur, nec declaret, ſe hic accipere pati vno modo, ibi verò alio, ita enim duriſſima fit conſequentia contrarij ex ſuo contrario, etiamſi vtrunque alio, & alio modo verum ſit. Accedit, quòd ſecundum hanc expoſitionem hæc verba nullum habent conuenientem connexum cum ſequentibus, ſed duriſſima fit per eam huius Textus interpretatio, vt mox videbimus.

Ego puto, optimam eſſe illam expoſitionem, quam hic affert Simplicius, eſt enim maximè conſona ijs, quæ in ſecundo contextu dicta ſunt, & ijs, quæ in tertio contextu dicentur, necnon ijs, quæ inferius de impaſſibilitate intellectus dicentur ab Ariſtotele in textu ſeptimo, duodecimo, & quartodecimo, vt ijs in locis videbimus. Simplicius vult, hanc dictionem ἀπαθὴς hic ſignificare paſſione carens, quod Latinè dicimus inaffectum, quare male traducitur, impaſſibile, non quod Græca vox hoc quoque non ſignificet, reuera enim vtrunque ſenſum æquè habet, nam ſignificare poteſt negationem paſſionis de prædicamento paſſionis, illud enim quod pati non poteſt, impaſſibile dicitur, quem ſenſum alij omnes expoſitores hic acceperunt, cum ſignificetur re vera per illam dictionem *Impaſſibile*. Poteſt etiam ſignificare negationem omnis affectionis communiſſimè ſumptæ, videlicet, tam ſubſtantialis, quàm accidentalis, qui ſenſus non bene exprimitur per illam vocem impaſſibile, ſed per hanc, inaffectum, vt hanc accepit Simplicius in præſenti loco. Patet autē harum duarum ſignificationum diſcrimen in ipſa prima materia, quę primo modo nō rectè diceretur impaſſibilis, quinimmò maximè paſſibilis eſt, cum omnia patiatur, & omnia recipiat; ſed ſecundus ſenſus ei maximè conueniens eſt, cum ſit omnino inaffecta, ideſt carēs ſecundum ſuam naturam omni forma, & ſubſtantiali, & accidentali, quod ſignificauit Ariſtoteles in Textu octauo ſeptimi Metaphyſicorum, dicens materiam nō eſſe ſubſtantiam, nec quantum, nec quale, nec aliud aliquod ex Prædicamentis. Hunc igitur ſenſum hic Simplicius accepit, vt Ariſtoteles dicat, intellectū eſſe inaffectum, ideſt carentem ſecundum ſe omnibus intelligibilibus, quæ debet recipere. Hanc expoſitionem præcedentia verba, & ſequentia mirificè confirmant, ex eo enim quòd dictum eſt, intelligere eſſe pati, optimè colligitur, hanc animæ particulam expertem omnis affectionis eſſe debere, quia id, quod patitur, ac recipit aliquid, debet ſecūdum ſuam naturam carere eo, quod recipit, vt in ſequenti textu videbimus. Pro huius autem expoſitionis confirmatione conſiderandum eſt, Ariſtotelem in procmio primi libri de anima, ſæpè nominare paſſiones animæ, & per hoc ſignificare operationes, quod potiſſimum patet in textu duodecimo vbi ſub animę paſſionibus complectitur etiam intellectionem, quare etiam hic per ἀπαθὴς ſignificat intellectione carens. Carens enim intellectione caret omni intelligibili, quia non poteſt intelligibile in intellectu eſſe ſine intellectione, vt alibi demonſtrauimus, quare idem eſt carere intellectione, & carere intelligibili, ſed ſequentia verba ita hanc expoſitionem confirmant, vt nullam aliam admittant. ſubdit enim Ariſtoteles: *Suſceptiuam autem formæ*, & illa dictio aduerſatiua *autem* ſignificat à ſenſu contrario, quiſnam fuerit ſenſus illius dictionis *Impaſſibilem*, ſenſus enim planus eſt, intellectus ſecundum ſe nullam habet actu ſpeciem intelligibilem vt ſibi innatam, ſed eſt ſuſceptiuus ipſius, ſi enim nullam habeat actu vt naturalem, poteſt eſſe in potentia ad omnes recipiēdas. At ſecundū alias expoſitiones nulla poteſt eſſe connexio horum verborū inter ſe, videlicet eſt impaſſibilis corruptiuè, ſed ſuſceptiuus ſpeciei, hæc enim diuerſa omnino ſunt, non oppoſita, neque ſibi mutuò reſpondentia, quare non rectè vſus eſſet Ariſtoteles dictione aduerſatiua, ſed potius cōiunctione, vt debuit. Ad eundem ſenſum referenda ſunt ſequentia verba: *Et potentia huiuſmodi ſed non hoc*, quæ nihil noui dicunt, ſed ſunt declaratiua præcedentium, & eundem ſenſum referūt. Quod enim

ſignificauit Ariſtoteles dicens: *Suſceptiuum ſpeciei*, nunc refert dicens, & *Potentia huiuſmodi*, & quod ſignificauit dicens: *Impaſſibile*, nunc ſignificat dicens, *Sed non hoc*, illa enim aduerſatiua, *ſed*, ſignificat ab oppoſito ſenſu, quid velit Ariſtoteles, cum dicit, *Et non hoc*, nam potentiæ opponitur actus, ergo ſenſus eſt, eſt potentia talis, non actu, ergo cum dicit hanc animæ particulam non eſſe actu ipſa intelligibilia, ſignificat illud idem, quod ſignificauit, dum dixit eſſe inaffectam, quia nullam ſpeciem intelligibilem habet actu ſecundum ſuam naturam, ſed eſt in potentia ad omnes. Quod idem eſt, ac ſi dicamus eſſe ſuſceptiuum omnium, hoc enim ſignificat potentiam paſſiuam. Eſt autem annotandum, Ariſtotelem cum artificio dicere *potentia huiuſmodi*, nō dicere, potentia hoc, quãuis poſtea dicat *Sed non hoc*, nam illa dictio, *hoc*, ſignificat obiectum intelligibile, prout habet eſſe reale, & demonſtratum, at intellectus non recipit realiter ipſam rem intelligibilem ſed ſpirialiter, recipit enim ſpeciē eius, quæ ſimilis eſt ipſi rei, & eſt tanquam imago rei, ideò intellectus recipiens ſpeciem, dicitur fieri talis, qualis eſt res illa, vt recipiēs ſpeciem equi fit talis, qualis eſt equus, fit enim equus nō realiter ſed ſpirialiter, vt poſtea declarabimus. Tandem hanc eandem veritatem poſtrema illa verba confirmant: *Et ſimiliter ſe habere ſicut ſenſitiuum ad ſenſibilia ita intellectum ad intelligibilia*, quarum ſenſus non eſt diuerſus à præcedētium ſenſu. Dixerat enim Ariſtoteles, quòd intellectus nō habet actu id quod intelligitur, ſed eſt ſuſceptiuus illius, & eſt in potentia ad illud; nunc ſubiungit, vt vno verbo dicam, ita ſe habet intellectus ad intelligibilia, vt ſenſus ad ſenſibilia. Quaſi dicat, iam abundè id declaratū eſt in ſecundo libro à textu quinquageſimoprimo vſque ad ſexageſimumſecundum, ideo idem etiā de intellectu dicatur, videlicet quòd ſicuti ſenſus non habet actu ſua obiecta ſenſibilia, ſed eſt in potētia ad illa, & eſt ſuſceptiuus illorum, ita intellectus non habet actu res intelligibiles, ſed eſt earum ſuſceptiuus, & eſt in potentia ad eas. Notare maximè debemus in his verbis, quod Ariſtoteles dicit: *Vt ſenſitiuum*, nec tamen poſtea dicit: *Ita intellectiuum*, ſed, *Ita intellectum*, vult enim, intellectum proportione reſpondere ſenſitiuo, ideſt organo ſenſus: Cum enim hic loquatur de receptione, & paſſione, receptio autem non fiat in ipſo ſenſu, ſed in ſenſorio, quod hic vocatur ſenſitiuum, rectè facit non dicens ſenſum, ſed ſenſitiuum. De intellectu autem hoc dicere non poterat, quia intellectus non habet vllum organum, in quo operetur, & in quo ſpecies intelligibiles recipiantur, ſed ipſamet anima intellectiua recipit ſpecies ſine interuentu alicuius partis corporis, quæ dicatur inſtrumentum recipiendi eo modo, quo oculus eſt inſtrumentum recipiens colores. Igitur Ariſtoteles non dixit intellectiuum, ſic enim ſignificaſſet organum, ob eandem rationem, ſed dixit intellectum, ita enim recipit ſpecies intelligibiles, vt oculus recipit colores, ſed hæc fusè declarabuntur in ſexto textu. Hæc eſt planiſſima, & facillima huius loci interpretatio, quæ à ſequentibus quoque textibus mirificè comprobabitur. Nunc aliquos aliorum errores breuiter expendamus.

Errauit in expoſitione huius Textus Simplicius, qui exponens illa verba δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους, dixit Ariſtotelem per εἶδος ſignificaſſe ideam, ideo rectè dixiſſe intellectum eſſe in potentia ad recipiendas ideas, non abſolutè ad omnium receptionem cognoſcibilium, nā intellectus progreſſus amittit cognitionem idearum, quę rerum naturas ipſi repræſentant, ſed non amittit cognitionem accidentium, ſit enim quantumuis progreſſus, nō fit ita imperfectus, vt horum cognitionem nō habeat, quod patet ex experiētia, nam ſi puero offeratur albedo, ſtatim ſine vlla ſpeculatione, ſine vllo labore eam intelliget, quare non eſt in potentia ad accidentia, neque eſt horum ſuſcepiuus, ſed eſt in potentia ad naturas, & eſſentias rerum, quæ in ipſo inſitæ ſunt, & dicuntur rationes ideales, ſūt enim in ipſius progreſſione ſimul cū eo obtenebratæ. Alia quoque multa dicit Simplicius quæ miſſa facere volo, ne in fabulis tempus conteramus, ſatis erit ea, quæ modò recēſuimus, refutare. Primum hęc Simplicij expoſitio refellitur proprijs eius fundamentis. Certum enim eſt, Ariſtotelē hic idem ſignifiare nomine ſpeciei, quod prius ſignificauit nomine paſſionis in illa dictione ἀπαθὲς, in illa enim id negat in intellectu actu, quod in hac afferit poteſtate; ſenſus enim eſt: intellectus nō habet actu affectionem, ideſt ſpeciem intelligibilem, ſed eſt ſuſcepriuus ipſius, ergo idem ſignificat Ariſtoteles nomine εἴδους, & nomine πάθους, atqui Simplicius ipſe in interpretatione cōtextus duodecimi primi libri, dicit nomē paſſionis non ſignificare operationem intellectus perfecti, neque ideam: nam hęc nunquam vocaretur paſſio, ſed ſignificare has operationes imperfectas intellectus progreſſi, qui etiam accidētia cognoſcit, quæ propriè dicuntur πάθη, ergo ſi hic Ariſtoteles nomine εἴδους, nō poteſt ſignificare niſi πάθος, ſecundum ipſam Simplicij expoſitionem illius vocis πάθος, ſequitur, quòd nomen εἴδους, hic non poteſt ſignificare ideā. Eſt etiam reprehendēdus Simplicius, quòd reſtringit potentiā intellectus noſtri ad ſolas naturas, & eſſentias rerum, quod eſt contra mentem Ariſtotelis, qui vult intellectum ſecundum ſuam naturam eſſe in potentia ad omnia cognoſcibilia, etiam ad accidentia, vt videbimus in textu quarto, vbi dicet intellectum, quia omnia in-

telligit,

telligit, debere eſſe immunem ab omnium cognoſcibilium commiſtione, quare nō vult ipſum actu habere cognitionem accidentium. Deinde in Textu quinto dicet Ariſtoteles, intellectum non eſſe vllum ex entibus, antequā intelligat; & paulo inferius dicet, ipſum eſſe tanquam tabellam, in qua nihil deſcriptum ſit. Vult igitur, ipſum ad omnium cognitionē eſſe in potentia, nullo cognoſcibile excluſo; quare hic nomine ſpeciei intelligit ſpeciem intelligibilem cuiuſque rei cognoſcibilis, quęcunque illa ſit. Quod verò Simplicius dicit de puero, nihil eſt, per hoc enim non probatur, quòd accidentium cognitio ſit ſemper in intellectu, ſed probatur ſolum facilitas cognitionis accidentium, quæ cum primum offeruntur, ſtatim ſine vllo labore recipiuntur. Auerroes quoque errauit in expoſitione illorum verborum, *Et potentia tale, ſed non hoc*, cuius erroris fortaſſe ipſi occaſio fuit ſuus codex deprauatus, in quo hæc verba ita leguntur, *Et eſt in potentia ſicut illud, non illud*. Horum verborum ſenſum ipſe talem eſſe putauit, & eſt in potentia ſicut ſenſus, ſed non eſt illud, ſicuti ſenſus eſt illud, ideſt non eſt hoc aliquid materiale, & corporeum, neque enim eſt corpus, neque virtus in corpore, at ſenſus eſt forma materialis, & virtus in corpore. Quare voluit Auerroes, Ariſtotelem his verbis poſt conuenientiā ponere etiam differentiam inter ſenſum, & intellectum; conuenientiam quidem dum dicit, intellectum eſſe in potentia, ſicuti ſenſus eſt in potentia; differentiam verò, dum dicit intellectum non eſſe materialem, neque formam in corpore, at ſenſum eſſe formam materialem. Qua ſtante expoſitione, difficultatem maximè fecerunt Auerroi ſequentia verba, cum Ariſtoteles dicit: *Et ſimiliter ſe habere ſicut ſenſum ad ſenſibilia, ita intellectum ad intelligibilia*, quæ manifeſtè ad ſolam conuenientiam pertinent, & ſignificant Ariſtotelem nullam prius differentiam poſuiſſe inter ſenſum, & intellectum, ſed in ſola cōuenientia hactenùs perſtetiſſe. Ideo neſciens aliter ſe explicare Auerroes, auſus eſt propria authoritate inſerre vim verbis Ariſtotelis, & ordinem ipſorum mutare, dicens, hæc poſtrema verba eſſe legenda in principio huius Textus, vt ſtatim ſequantur textum ſecundum, adeo, vt ipſa ſimul cum textu ſecundo pertineant ad conuenientiam intellectus cum ſenſu, deinde Ariſtoteles tranſeat ad differentiam eorundem dicens: *Impaſſibilem ergo oportet, &c.* nam hæc quoque dictio, *Impaſſibilem*, apud Auerroem hic ſignificat intranſmutabilem penitus, & abſtractum a materia, ad differentiam ſenſus. At manifeſtum eſt, hanc tranſpoſitionem verborum aduerſari Ariſtoteli & omnium Codicum; & omnium interpretum teſtimonio, ideo eam confutare operæ precium non eſt. Patet etiam verba illa: *Sed non hoc*, eum ſenſum nō recipere, quem arbitratur Auerroes, tum quia litera eius mendoſa eſt, tū quia nullū alium ſensū habere poſſunt, quàm oppoſitū præcedentibus verbis, *Sed potentia tale*, quare ſolū debent negare actum, ſicut hæc affirmant potentiam. Sed nō eſt opus hanc expoſitionem confutare; quæ innititur codici tū ipſi per ſe, tū ab ipſomet Auerroe deprauato: ſolum volui hunc errorem Auerrois notare, vt omnes videant magnam Auerrois pertinaciam, & cęcitatem, qui omnia Ariſtotelis verba in hoc libro vult ſemper trahere ad ſignificandam abſtractionem, & ęternitatem intellectus, quam ob cauſam maximos, & inexcuſabiles errores commiſit.

Sumitur etiam ex hoc loco argumentū validum ad confutandum quendam errorē omniū ſectatorū Alexandri, ipſi enim dicūt, quòd intellectus iſte poſſibilis, ſiue paſſiuus, de quo Ariſtoteles loquitur in hoc tertio libro, non eſt anima, non eſt forma de Prædicamento Subſtātiæ, ſed eſt pura aptitudo, & potentia, & pręparatio animæ rationalis ad ſuſcipienda intelligibilia, vt in primo Textu de horum ſententia retulimus; ſed Ariſtoteles hic ita loquitur, vt ſignificet ſe nomine intellectus accipere ipſam ſubſtantiam animæ intellectiuæ, non ſolū eius potentiam. Dicit enim, intellectum eſſe ſuſceptiuum ſpecierum, at potentia non ſuſcipit, ſed eſt ratio ſuſcipiendi, id autem, quod recipit, eſt ipſa anima, quæ hanc potentiam habet. Dicit etiam Ariſtoteles, hanc animæ particulam eſſe potentia talem, non dicit, quòd ſit potentia in caſu recto, ſed in obliquo, dicit enim καὶ δυνάμει τοιοῦτον, at potentia non dicitur eſſe in potentia, ſic enim diceretur, potentiam habere potentiam, ſed ipſa anima dicitur eſſe in potentia ad intelligibilia, ſic enim etiam prima materia dicitur eſſe in potentia ad ſuſcipiendas formas, nec dicimus, quòd eius potentia recipiat formas, ſed dicimus materiam ipſam recipere formas, potentia verò ipſa non recipit formas, ſed eſt ratio recipiendi. Igitur intellectus, de quo Ariſtoteles loquitur, eſt ipſa ſubſtantia animæ intellectiuæ, quæ potentiam habet ſuſcipiendi omnes ſpecies intelligibiles, non eſt mera præparatio, & mera poteſtas animæ; & ego cogor, ſi hæc ſententia Alexandri fuit, quod non credo, in hac parte deſerere Alexandrum. Poſſumus etiam ex illis poſtremis verbis argumentum ſumere: *Sicut ſenſitiuum ad ſenſibilia, ita intellectum ad intelligibilia*. Ariſtoteles enim non poteſt per ſenſitiuum intelligere potentiam ipſam ſentiendi, quia ſi hoc voluiſſet, debuiſſet ſimiliter dicere intellectiuum, dicit tamen intellectum, & huius ratio eſt ea, quam ſupra declarauimus. Præterea, notare poſſumus in tota tractatione de ſenſu, & in libro de ſenſu, & ſenſilibus, quòd

Ariſto-

Ariſtoteles, quando loquitur de ſenſu, ut recipiente, & patiente ab obiecto, ſemper dicit, ſenſitiuum, non dicit ſenſum, quia per ſenſitiuũ intelligit organum, in hoc enim fit receptio, quare abſque dubio non poteſt hic intelligere potentiam ſenſitiuam, quia nunquam dixit potentiam ſenſitiuam, ſiue ſenſum ipſum recipere, ſed ſenſorium, & ſi quãdoque dixit ſenſum recipere, per ſenſum ſignificauit ſenſorium animatum, ut in omnibus locis manifeſtum eſſe poteſt. Viderunt hanc difficultatem ipſi Alexandrei, & ad eam reſpondere conati ſunt debiliſſimè tamen, nec bene ſoluunt argumẽtũ quod ſumitur, ſed hæc eorum reſpõſio alio in loco a nobis opportunius conſiderabitur, hæc enim res ſupponit declarationem lectam octaui contextus, & quæſtionem de ſpeciebus intelligibilibus, ideo ad eum locum remittatur, ſatis nunc ſit verba Ariſtotelis expendiſſe. Debemus autem hic notare, quòd omnia, quę hactenus Ariſtoteles de intellectu dixit, pertinent ad ſimilitudinem ipſius cum ſenſu, de ipſorum enim diſſimilitudine ne verbum quidẽ fecit, & totus diſcurſus Ariſtotelis fuit iſte. Primum hoc fundamentum accepit, quòd intelligere eſt ſicut ſentire, ideſt eſt cognitio noua, & facta, poſtquam non fuit, unde intulit, quòd intelligere eſt pati ab obiecto intelligibili, quemadmodum etiam ſentire eſt pati ab obiecto ſenſibili. Ex hoc rurſus intulit, quòd cum intelligere ſit quoddam pati, neceſſe eſt, hanc animæ particulam, quę intelligit, eſſe inaffectam, & omnis affectionis expertem, ideſt non habere in ſua natura actu ipſa intelligibilia, eſſe tamen in potentia ad illa ſuſcipienda, ſicuti etiam ſenſus quilibet reſpectu ſuorum ſenſibilium eſt inaffectus, & ea non habet actu; ut oculus ſecundum ſe nullum habet actu colorem, ſed eſt in potentia ad ea omnia ſuſcipienda. Tandem Ariſtoteles uolens ultimũ ſigillum apponere toti tractationi de ſimilitudine intellectus, & ſenſus, dixit, & uno uerbo dicam, ita ſe habet ſenſitiuum ad ſenſibilia, vt intellectus ad intelligibilia, ideſt non habet illa actu, ſed eſt ſuſceptiuus ipſorum. Reliquũ eſt, ut Ariſtoteles aliquam propriã intellectus conditionem adducat, quam non habent ſenſus, ut ipſius intellectus propria natura declaretur, & cognoſcatur eius propria differentia eſſentialis, quam in primo textu indagandam propoſuit, quod quidem pręſtabit in ſequentibus.

TEXTVS IV.

Neceſſe eſt itaque, quoniam omnia intelligit, immiſtum eſſe, ſicut dicit Anaxagoras, dominetur, hoc autem eſt, vt cognoſcat, nam alienum iuxta apparens prohibet, & obſtruit.

IN declaranda intentione Ariſtotelis in hoc textu conſentire videntur Ioannes Grammaticus, Sanctus Thomas, & Auerroes. Dicunt enim, intentionem eſſe oſtendere, quod intellectus non eſt forma materialis, idque ab Ariſtotele oſtendi tali ſyllogiſmo. Omne recipiens debet carere natura illa, quam recipit, at intellectus recipit omnes formas materiales, ergo debet carere natura formæ materialis, & ita eſſe immiſtus cum natura materiali, & ita non eſt forma materialis. Minorem dicunt, ita probari. Intellectus intelligit omnes formas materiales, ergo recipit omnes formas materiales, ſiquidem intelligere eſt pati. Sed omnes decipiuntur, quia neque intentio Ariſtotelis eſt oſtendere intellectum non eſſe cõmiſtum corpori, neque Philoſophus ea utitur demonſtratione, quam iſti fingunt, ut mox uidebimus tum in afferenda uera huius textus expoſitione, tum in declaranda digreſſione Auerrois in præſente Commentario. Nunc ſatis ſit, ſi dicamus, textum hunc ſecundum hanc expoſitionem, neque præcedenti, neque ſequenti poſſe cohærere; non præcedenti, quia in tertio textu vidimus, nihil ab Ariſtotele dictum fuiſſe, unde colligi poſſit, intellectum non eſſe commiſtum materiæ, ſeu corpori, ſed ſolum dictum eſt, ipſum non habere actu obiecta intelligibilia, potentiamque habere ſuſcipiendi illa, quam conditionem etiam ſenſus habet reſpectu ſenſibilium. Ex hoc autem ne ſomniare quidem poſſumus, quomodo aliquid colligi queat de abſtractione intellectus a corpore, dicere tamẽ cogimur Ariſtotelem colligere ea, quæ hic dicit, ex dictis ſuperius cum dicat: *Neceſſe eſt itaque*. Præterea in textu quinto colligit Ariſtoteles ex dictis in hoc quarto naturam intellectus cum dicat: *Quare neque ipſius alia eſt natura*, id autem nullo pacto colligi poteſt, ſi hanc huius quarti Textus expoſitionem admittamus, quod clarè oſtendemus, dum quintum illum contextum interpretabimur. Sed adhuc magis errauit Auerroes, quàm alij, qui dixit, Ariſtotelem in hoc textu duo probare velle à ſe dicta in ſecundo, & tertio textu. Alterum, quod intellectus eſt de genere virtutum paſſiuarum, quod quidem Ariſtoteles in ſecundo textu protulerat. Alterum verò (quod nos modò dicebamus,) quòd non ſit materialis, cum neque ſit corpus, neq; virtus in corpore, quod quidem ab Ariſtotele in textu tertio prolatum fuit.

fuit,vbi dixit,ipſum eſſe impaſſibilem,quod ſignificabat eſſe abſtractum. Sed in omnibus errare Auerroẽ manifeſtum eſt, primum enim tantum abeſt, vt Ariſtoteles probet ea,quæ ſuperius dixit, ut potius ècontrario deducat nouam concluſionem ex dictis. Secundum Auerroem nanque deberet Ariſtoteles dicere, *Enim*, tamen dicit, *itaque*, quæ eſt dictio collectiua. Præterea falſum eſt, quòd hic velit oſtẽdere,intellectum eſſe de genere virtutum paſſiuarum,tum quia ſatis eſt id, quod oſtendit in ſecundo contextu, quòd intelligere eſt pati, proinde ſuperuacaneum eſſet nunc iterum ad id demonſtrandum reuerti; tum quia in verborum declaratione videbimus, Ariſtotelem, neque hoc probare,neque tale aliquid dicere. Falſum eſt etiam, quòd in textu tertio Ariſtoteles dixerit, intellectum eſſe impaſſibilem, ideſt incorruptibilem,& aſtractum, ut ibi oſtẽdimus. poſtea uerò oſtendemus,quòd hoc neque in hoc textu ab Ariſtotele pronunciatur.

Nos igitur ueram Ariſtotelis intentionem & huius textus expoſitionem afferamus, quæ Alexandri ſententia eſt, ſed non ſolum Alexãdri,at etiam Simplicij,& Themiſtij, a quo optimè hic textus declaratur, necnon plurium Auerroiſtarum,ut patet hic apud Franciſcum Vicomercatum, quamuis enim hi omnes eã opinionem Ariſtoteli attribuant,quòd intellectus noſter ſit abſtractus a materia,& immortalis,tamen cognouerunt, nihil ex hoc textu ad id demonſtrandum colligi poſſe, & Auerroem hac in re manifeſtiſſimè deceptum fuiſſe. Hi omnes conſentiunt,quòd intentio Ariſtotelis ſit oſtendere, intellectum eſſe immiſtum obiectis intelligibilibus,quod ipſe Ariſtoteles oſtendet,tum ex dictis ſuperius, tum ex nouo fundamẽto hic adducendo,& quia hæc immiſtio,quam probare vult,eſt propria conditio intellectus ad differentiam ſenſus, ideo notandum eſt, quod triplex poteſt conſiderari commiſtio,vel immiſtio noſtri intellectus, vt has ſignificationes diſtinguendo, cognoſcamus, quænam ſit iſta immiſtio,quam hic Ariſtoteles attribuit intellectui. Primò poteſt cõſiderari immiſtio intellectus cum corpore, ut cum materia ſubiecta,immiſtus enim dicitur, ſi non ſit eductus de potentia materiæ, ut omnes formæ materiales,ſed abſtractus,& ita nõ pendens a corpore ſecũdum eſſe, quemadmodum omnes formæ materiales pendent ſecundum eſſe a materia. Secunda eſt immiſtio intellectus cum organo corporeo hæc enim differt a prima,quia illa reſpicit eſſe,hæc reſpicit operationem; potentiæ nanque ſenſitiuæ omnes in operando utantur organo corporeo, in quo recipitur ſpecies, at intellectus hac ratione dicitur immiſtus, qui in intelligendo non utitur aliquo organo corporali, in quo recipiatur ſpecies. Tertia immiſtio eſt reſpectu obiectorum,quia debens recipere talia obiecta, non debet ea in ſe actu habere, ſed debet eſſe immunis ab eorum omnium commiſtione. Hanc tertiam immiſtionem,non aliam tribuit hic intellectui Ariſtoteles, quæ conditio partim ſenſui competit, partim non competit,ut mox oſtendemus. De ſecunda uerò immiſtione loquitur Ariſtoteles infra in textu ſexto,vbi oſtendit, intellectum in ſua operatione nullo uti organo corporali. Vnde colligimus erraſſe Scotum,qui in ſecundo Sentẽtiarum diſtinctione tertia, quæſtione octaua,ad tertium, videtur ita hunc quartum contextum interpretari,ut Ariſtoteles tribuat intellectui immiſtionem cum organo,quod minimè uerum eſt. Cum enim de ea loquatur Ariſtoteles in textu ſexto,non poteſt hic quoque de eadem eſſe locutus; ſed neque uerbis Ariſtotelis in hoc cõtextu hæc expoſitio aptari poteſt, neque præcedentibus,nec ſequentibus cohærere,ut mox in literæ declaratione apparebit, Ariſtoteles enim de ſola immiſtione loquitur hic, quæ eſt reſpectu obiectorum intelligibilium Prima verò nunquã tribuitur intellectui ab Ariſtotele, nec in hoc loco, nec in alio,ut nos ſingulis in locis animaduertemus, ideo errauerũt Auerroes,& Ioannes Grãmaticus, & Sanctus Thomas,putantes Ariſtotelem hic de tali immiſtione loqui,in quo errore fuit etiam Gregorius Ariminenſis,in ſecundo Sententiarum,diſtinctione ſextadecima, & decimaſeptima, quæſtione unica,articulo primo,ubi dicit,Ariſtotelem hic non ita negare,intellectum eſſe commiſtum corpori,ut dicat non dare eſſe corpori,ſed quia non eſt addictus legibus corporis, nec diuiditur ad corporis diuiſionem, in qua eadem ſententia uidẽtur fuiſſe Latini omnes.

Ratio autem, cur Ariſtoteles in hoc tertio libro non conſideret naturam intellectus reſpectu corporis,ea eſt,quam in primo textu tetigimus,quia ſatis fuit ei ſemel de omni anima dixiſſe in principio ſecundi libri, quod eſt actus primus corporis naturalis organici, ideo in hoc tertio libro hæc una conſideratio reliqua erat,quatenus intellectus reſpicit operationem,ad quam conſiderationem pertinent hæ duæ ipſius immiſtiones, una reſpectu obiectorum, altera reſpectu organi. Primam uerò Ariſtoteles neque hic,neque in ſecundo libro tribuit intellectui,ſed potius contrariam commiſtionem,dum communiſſimè de omni anima dicit, eam eſſe actum primum corporis, ideſt, formam dantem eſſe corpori. Cum igitur Ariſtoteles tribuat intellectui immiſtionẽ cum obiectis,notare poſſumus, ipſum ſeruare ordinem conuenientiſſimum. Cum enim velit naturam intellectus per hæc indagare,rectè fecit,prius declarans conditiones,quæ ſunt eis communes cum ſenſu (ut uidimus in ſecundo,ac tertio textu) nunc uerò accedens ad declaran-

clarandam propriam ipſius conditionem, qua diſtinguitur intellectus a ſenſu. omnis enim bona definitio has duas partes habere debet; vnam communem, quæ ſit loco generis; alteram propriam, quæ ſit differentia propria rem illam conſtituens, conditio communis fuit, quod intellectus patitur ab intelligibili, ſicut ſenſus patitur a ſenſibili, & non habet actu ſpecies illas, quas recipit, ſed potentiam illarum ſuſceptiuam, ſicuti eſt ſenſus, & ſic vterque eſt inaffectus reſpectu proprij obiecti.

Hic verò addit Ariſtoteles conditionem propriam intellectus, quòd omnia cognoſcit ad differentiam ſenſus, qui pro obiecto nō habet res omnes, ſed ſolum ſpeciem quādam entis, vt uiſus colorem, guſtus ſaporem, unde infert hanc cōditionem propriam intellectus, quod eſt immiſtus ſimpliciter, ideſt reſpectu omniū rerum, nulli enim naturæ alicuius rei commiſtus eſt, ſed immunis ab omnibus quod de ſēſu aſſerere non poſſumus, nam eſt quidem immiſtus ſecundum quid, uidelicet reſpectu certi generis entis, vt viſus reſpectu colorum, ſed non ſimpliciter, ideſt reſpectu omnium immiſtus, nam oculus eſt quidem immiſtus reſpectu colorum, ſed non reſpectu primarum qualitatum elementarium: cum enim has non recipiat, non tenetur reſpectu harum eſſe immiſtus, ſed ſolum reſpectu colorum, at intellectus cum res omnes pro obiecto habeat, ab omnibus eſt immiſtus, & ita ſimpliciter immiſtus ab omnium rerum naturis, quæ eſt eius propria conditio, quam vult hic demonſtrare Ariſtoteles.

Poſſumus textum hunc diuidere in tres partes, in prima facit Ariſtoteles ſyllogiſmum ad probandam concluſionem propoſitam, quod intellectus eſt ſimpliciter immiſtus. In ſecunda confirmat eam concluſionem authoritate Anaxagoræ, qui & ipſe dixit intellectum eſſe immiſtum. In tertia probat maiorem ſyllogiſmi facti in prima parte. In prima facit Ariſtoteles ſyllogiſmum talem. Omnia intelligens debet eſſe immiſtum ſimpliciter, at intellectus omnia intelligit, ergo eſt ſimpliciter immiſtus, ideſt immunis ab alicuius rei commiſtione. Huius ſyllogiſmi minorem in textu tantum habemus, & concluſionem. Maior nō exprimitur, ſed eius loco ponit Ariſtoteles ipſius probationem in tertia parte, quādo dicit: *Iuxta apparens prohibet alienum*. In hoc ſyllogiſmo notandum eſt in primis, quòd ille medius terminus, *omnia intelligens*, eſt potius intelligendus pro futuro tempore, quam pro præſenti, non enim uis rationis Ariſtotelis in hoc eſt cōſtituta, quod intelligens omnia intelligat actu, ſed potentiam habet intelligendi omnia, ut ſententia Ariſtotelis hæc ſit. Omnia intellecturus, ſeu omnium intellectiuus debet eſſe immiſtus, at intellectus eſt omnium intellectiuus, ergo &c. Hoc modo ſēper loquitur Alexāder, vt patet in primo de anima, in capite de intellectu ſpeculatiuo, & ſecundo de anima, capite tertiodecimo, ſemper enim loquitur per participium futuri temporis, quod eſt, Recepturum aliquid non debet habere actu illud, intellectus eſt omnia intellecturus, quare nullius entis naturam in ſe includere debet, quare medius terminus quo utitur Ariſtoteles, eſt potius ipſa aptitudo ad omnia intelligendum, quam ipſe intelligendi actus. Vt autem utranque propoſitionem ſigillatim conſideremus, notandum eſt circa minorem, quòd intellectus noſter dicitur omnia intelligere, quia nō ea tantum intelligit, quæ ſunt in phantaſia, ſed etiam quæcunque beneficio intellectus agentis phantaſmata illuſtrantis poſſunt in phantaſmatibus eluceſcere. Eſt enim talis naturæ ut omnium rerum ſpecies intelligibiles, poſſit recipere, & ſic omnia intelligere. Hæc autem minor non colligitur ex dictis, ſed ab Ariſtotele ſumitur vt per ſe nota; in nobis namque ipſis experimur, quòd noſter intellectus eſt aptus ad omnium rerum contemplationem, & quòd poteſt recipere ſpeciem cuiuſque rei, quæ ipſi afferatur. Sed Zimara in Theoremate octuageſimoſexto contra hanc minorem dubitat. Non enim verum videtur, quòd intellectus noſter omnia intelligat, cum id ſolius Dei proprium eſſe videatur. Præterea numerus ſtellarum, & arenæ maris eſt intellectui noſtro incognitus, & alia multa, ergo non omnia cognoſcit. Soluit hanc difficultatem Zimara duabus adiectis limitationib. Prima eſt, quod omnia intelligit, quoad eius fieri poteſt. Secūda, quod omnia intelligit dum ſumitur in tota ſphæra humana, ſed non dum ſumitur in hoc uno homine indiuiduo, in hoc enim utraque inſtantia locum habet. Sed in utraque limitatione errauit Zimara: prima enim non eſt admittenda, quia tunc ſequeretur, quòd omnia cognoſcere non eſſet propria intellectus conditio ad differentiam ſenſus, quoniam ſenſus quoque dicitur omnia cognoſcere cum hac limitatione, quoad eius fieri poteſt. Neque ſecunda, quia inſtantià de numero ſtellarum adhuc urgeret; eſt enim ignotus intellectui etiā ſumpto in tota humana ſphæra. Dicendum puto, quod intellectus omnia intelligit non actu, ut Deus, ſed poteſtate, quia poteſtatem habet intelligendi omnia, quæ ipſi offerātur, ideo ſi numerus quoque ſtellarum ipſi offeratur, illum abſque dubio intelligeret, & ſic de alijs rebus omnibus. Itaque eſt aptus, quantum ſit in ſe, ad omnium, quæ ipſi offeruntur, receptionem & intellectionem: ideo non dicitur omnia intelligere eo modo, quo Deus, ſed longè diuerſo, Deus enim ſine paſſione, ſine receptione aliqua ab extrinſeco, in ſeipſo omnia actu contemplatur, & eius intelligere non eſt pati,

ſed

ſed eſt puriſſimus actus, & idem cum eius ſubſtantia; intellectus autem noſter non ſemper actio intelligit, ſed eſt in potentia ad omnium intellectionem, & intelligit patiendo ab obiectis intelligibilibus, quare clara eſt differentia inter Deum, & intellectum humanum. Patet etiam, quòd ratio, quam facit hic Ariſtoteles ad probãdum, quòd ſit immiſtus, eo quòd omnia intelligit, non valet niſi de intellectu noſtro, qui patiendo intelligit, vt in formatione rationis manifeſtum fiet. Maior autem ſyllogiſmi Ariſtotelis ab ipſo omiſſa hæc eſt. Omnia intelligens debet eſſe immiſtus, & eius probatio partim ſumitur ex prius dictis in textu ſecundo, & tertio, vt indicant verba illa, *neceſſe eſt itaque*, partim ex vltimis verbis huius quarti textus. Probatur autem tali proſyllogiſmo.

Omnia patiens debet eſſe immiſtus,

Omnia intelligẽs omnia patitur, ſeu ab omnibus patitur,

Ergo omnia intelligens eſt immiſtus; quæ eſt maior ſyllogiſmi præſentis textus quarti.

Minor huius proſyllogiſmi ſumitur ex textu ſecundo, in quo oſtenſum eſt, quòd intelligere eſt pati ab intelligibili, unde ſequitur, quòd id, quod omnia intelligat, ab omnibus patitur.

Maior verò proſyllogiſmi ſumitur ex textu tertio, in quo Ariſtoteles, ex eo quod intelligere eſt pati, collegit, quòd intellectus debet eſſe inaffectus, ſtãte hac maiore ibi omiſſa, proinde ſtante hoc ſyllogiſmo, quem innuit Ariſtoteles in illo tertio textu,

Quod patitur, ab aliquo debet eſſe inaffectũ, ideſt carere illo.

Intellectus patitur ab obiecto intelligibili, vt in ſecundo textu oſtenſum erat.

Ergo intellectus reſpectu ſui obiecti debet eſſe inaffectus.

Huius autem ſyllogiſmi maior ab Ariſtotele ibi neque expreſſa fuit, neque prolata, ſed immediatè probatur per poſtrema uerba huius textus, cum dicitur, iuxta apparens, prohibet receptionem alieni. Hinc enim ſequitur quod quicquid debet recipere aliqua, debet us carere, quare uerba hæc ſunt probatio maioris ſyllogiſmi præſentis mediatè, & per dictorum ſyllogiſmorum ſeriem, uidelicet omnia intelligens debet eſſe immiſtus. Et aduertendum, quod hæ duæ dictiones ἀπαθὴς, & ἀμιγὴς, ipſe ſecundum ſe idem prorſus ſignificant, uidelicet non affectum tali re, & non commiſtum cum illa, ſed tamen in tertio textu dictio illa, ἀπαθὴς, habuit ſenſum confuſum, hic uerò, ἀμιγὴς, habet ſenſum diſtinctum, nam ἀπαθὴς, ibi ſignificauit inaffectum ab obiecto confuſè ſumpto, ideſt, non conſiderando, an obiectum intellectus ſint res omnes, an aliquæ, ideo fuit conditio communis etiam ſenſui. Hic uerò propter additionem illius minoris: *omnia intelligit*, immiſtus ſignificat diſtinctè, quod ſit inaffectus reſpectu omnium, cum in minore expreſſum ſit, quòd entia omnia ſunt obiecta intelligibilia ab intellectu noſtro, & propterea, immiſtus, hic intelligit̃ ſimpliciter immiſtus, & ſignificat cõditionem propriam intellectus ad differentiam ſenſus, quia ad eam colligendam uſus eſt Ariſtoteles medio proprio intellectus, ad differentiam ſenſus, uidelicet, quod intellectus omnia intelligit. Poterat autem Ariſtoteles hic uti eadẽ dictione ἀπαθὴς, quia hæc quoque poterat habere ſenſum diſtinctũ ideſt reſpectu omnium, ſed uoluit eam mutare in dictionem hanc ἀμιγὴς, propter Anaxagoram, qui uocabat intellectum immiſtum, videlicet, ut teſtimonio Anaxagoræ dictum ſuũ confirmaret. Ex his omnibus manifeſtum eſſe potuit, quod uox hæc, *immiſtus*, hic non poteſt ſignificare aliam immiſtionem, quàm reſpectu obiectorum intelligibilium, ſic enim textus hic optimè cum præcedentibus cohæret, & ex eis pendet, ut etiam indicant Ariſtotelis verba. Probatio quoque, quam faciet Ariſtoteles in tertia particula textus, hoc idem ſignificabit, & hic quoque medius terminus, *omnia intelligens*, ſi bene eius uim perpendamus, nil aliud infert, niſi hoc, ergo cum nulla re cõmiſtus, & nullam in ſe habẽs actu. Quæ etiam dicentur ab Ariſtotele in textu quinto, collecta ex hoc quarto, apertè ſignificabunt, hunc quartum non potuiſſe alium ſenſum habere, quam illum, quem expoſuimus, uidelicet, ut ſumatur immiſtum reſpectu obiectorum intelligibilium. Aduertẽdum autem in hac dictione, *immiſtum*, ne quis dubitet, cur Ariſtoteles dicat ἀμιγὴς in genere maſculino, cum in textu tertio dixerit ἀπαθὲς in genere neutro, ibi enim dictio illa refertur ad μόριον τῆς ψυχῆς, in primo textu poſitum, quod fuit generis neutri, hic uerò Ariſtoteles refert hanc dictionem ἀμιγὴς ad νοῦν, generis maſculini, quem poſtea in illo textu tertio nominauerat. Hactenus igitur declarauimus, & maiorem, & minorem, & concluſionem ſyllogiſmi Ariſtotelis, poſtquã enim intelleximus, quid ſignificet immiſtus, iam concluſionis ſenſus clarus eſt.

Simplicius conſiderans hanc maiorem Ariſtotelis, omnia intelligens debet eſſe immiſtũ, dicit, eam de intellectu humano non ſimpliciter verificari, ſed ſolum de eo vt progreſſo, & de eius intellectione participata ab alio, dũ mendicat obiectum a phantaſia; ſic enim eſt immiſtus reſpectu obiectorum, & eſt in potentia ad omnia; ſed de ipſo ut in ſe manente nõ verificatur, ſic enim non mẽdicat obiectum a phantaſia neque intelligit intellectione participata ab alio, ſed intelligit ideas rerum in ipſo inſitas, proinde cum eis eſt eſſentialiter commiſtus, ideo tantum abeſt, ut debeat eſſe immiſtus,

ſtus, ut prius debeat eſſe maximè commiſtus cum obiectis, ſine qua commiſtione non intelligeret.

Aliqui aduerſus Simplicium utuntur dicto Ariſtotelis in fine huius contextus quarti, quū dicit, *cuius apparens prohibet ext aneum*, ex quo colligitur, quòd intellectus non poteſt intelligere per ideas inſitas, quia ſic prohiberent intellectionem. Quæ obiectio nullius roboris eſt contra Simplicium, ipſe enim facilè reſponderet, dictum illud Ariſtotelis non eſſe verum niſi de intellectu progreſſo, & de eo ſolo proferri ab Ariſtotele, non de intellectu in ſe manente, qui nihil extraneum recipit, quare dictum Ariſtotelis illi non aptatur. Nos autem efficacius contra Simplicium argumentari poſſumus, ſtantes in intellectu progreſſo, nā hic quoque habet eaſdem ideas inſitas, ut Simplicius putat, non enim deletæ penitus ſunt in ipſa progreſſione, ſed tantummodo obſcuratæ, & intellectus progreſſus nihil a phantaſia recipit ſecundum Simplicium, ſed ſolum excitatur ad intellectionem ideæ, quam in ſe obſcuratam habebat, eſt igitur commiſtus cū obiectis, cum etiam progreſſus habeat inſitas ideas, quod aduerſatur Ariſtoteli. Præterea in eo decipitur Simplicius (vt ſæpè diximus) quòd vult Ariſtotelem non ſimpliciter loqui de intellectu, ſed pro ſtatu ſolo progreſſionis, cum tamen Ariſtoteles ſimpliciter, & pro omni ſtatu hic naturam intellectus inquirat, ut clarè videbimus in textu ſequente. Sed in hoc quoque textu hoc ſignificabit Ariſtoteles in ſecunda parte, quando de Anaxagora loquēs, tribuit intellectui, ut imperet, & dominetur, atqui non datur ſtatus ſuperior, & excellentior dominio, & principatu, ergo ſignificat Ariſtoteles, quòd intellectus ut imperet, ideſt, ut cognoſcat, proinde ut ſit in ſuo excellentiſſimo ſtatu, debet eſſe immiſtus reſpectu obiectorū intelligibilium; non datur igitur apud Ariſtotelem ſtatus aliquis noſtri intellectus ſuperior, in quo debeat, vel poſſit cum obiectis eſſe cōmiſtus.

Sicut dicit Anaxagoras, ut dominetur, hoc autem eſt, ut cognoſcat. Hæc eſt ſecunda particula huius textus, in qua ſententiam ſuam confirmat Ariſtoteles teſtimonio Anaxagoræ, qui immiſtum dixit eſſe debere intellectum, vt valeat imperare, ideſt res cognoſcere, quare non ſolum Ariſtoteles affert teſtimonium Anaxagoræ, qui dixit intellectum eſſe immiſtum, ſed etiam rationem, qua ille ad hoc probandum vtebatur, ratio enim eſt, *vt dominetur, ideſt, ut cognoſcat*, nam Ariſtoteles quoque hac ratione vſus eſt, vt uidimus in prima particula textus. Ponebat autem Anaxagoras illud Chaos, in quo inerant particulæ infinitæ cuiuslibet rei homogeneæ, quæ erant prima omnium rerum materia, ut in primo libro Phyſicorum declaratum eſt, dicebat, intellectum diuinum res generare extrahendo particulas illa materiæ ex illo Chaos, quo officio ut fungi poſſet, poſuit ipſum non commiſtum, ideſt non cōſtantem ex illis ſimilatibus, ex illa materia, ſic enim imperare poteſt toti illi materiæ, & incipere motum, & ſegregare particulas, quando vult. Declaratio autē illa, *hoc eſt, ut cognoſcat*, dupliciter exponitur, nam ſecundum aliquos adducitur ab Ariſtotele tanquam ab Anaxagora prolata; ſecundum aliquos autem non fuit Anaxagoræ, ſed ab ipſo Ariſtotele adducitur, quæ eſt Diui Thomæ expoſitio, qui dicit Anaxagoram non feciſſe mentionem vllam cognitionis, ſed ſolum dixiſſe, *ut dominetur*, Ariſtotelē verò illud trahere ad cognitionem, quod ille de ſolo motu protulerat, dicens intellectū non debere eſſe commiſtum cum illis ſimilaribus, vt liber ab eorum cōmiſtione illis imperaret, & motum illum ſegregationis incipere, & proſequi ſuo arbitratu poſſet, nam ſi eſſet ex eis commiſtus, non imperaret, neque ad libitum ſuum poſſet incipere motum illum: Ariſtoteles autem trahit conſiderationem Anaxagoræ ad cognitionem, quam Anaxagoras non reſpexit. Sed mihi magis placet expoſitio aliorum qui dicunt hanc declarationem ab Ariſt. adduci tanquam ipſius Anaxagoræ, qui dixerit *Ut imperet, h. c eſt, ut cognoſcat*, vel ſaltem ut Ariſtoteles declararet mentem Anaxagoræ, qui dicens, *ut imperet*, ſignificare uoluerit, *ut cognoſcat*. Hic ſenſus planior eſt, & uerbis Ariſtotelis accommodatior, & veriſimilior, neceſſe eſt enim ut Anaxagoras poſuerit intellectum illum operantem per cognitionem, & uoluntatem, nomen enim intellectus hoc ſignificat, & illa quoque operatio eſt eiuſmodi, ut ſine cognitione non fiat, videlicet ſegregatio ſimiliarium ex illo Chaos. Præterea Ariſtoteles octauo Phyſicorum textu quintodecimo tribuit Anaxagoræ, quòd dixerit, intellectū poſt quietem infinitam, motum illum incepiſſe, quia potuit incipere, quando voluit; patet igitur, quòd etiam apud Anaxagorā intellectus ille per cognitionem operabatur, & hoc uocatum ab eo fuit dominium, & imperium, qa non poterat ea ad libitum ſegregare, niſi ea cognoſceret. Eſt autem hic notandum, non omnino eandem eſſe immiſtionem, quam tribuebat Anaxagoras intellectui diuino, & quā tribuet Ariſtoteles intellectui humano; nec mens Ariſtotelis eſt, quòd iſta ſimilitudo in omnibus conſiſtere intelligatur, ſed ſolum quantum ad propoſitum attinet. Nam certum eſt, non eſſe ſimilem humanum intellectum diuino, cum clariſſimum ſit, quod apud Anaxagoram intellectus ille eo officio fungebatur ut agens, & tanquam uirtus actiua; humanus uerò de quo Ariſtoteles hic loquitur, patiendo intelligit, & exit in operationem vt

poten-

potentia paſſiua. Et diuinus ille intellectus ponebatur ab omni materia ſeparatus ſecundum eſſe, humanus autem intellectus ab Ariſtotele hic conſideratur ſolum vt actus corporis, & ut forma hominis. Ideo vana eſt illorum argumẽtatio, qui ex hac cõparatione colligere volunt, quòd intellectus humanus apud Ariſtotelem eſt a materia ſeparatus eo, ꝙ etiam intellectus ille ab Anaxagora poſitus fuerit ab omni materia abiunctus. Non enim eſt intentio Ariſtotelis, ꝙ in hoc ſtet ſimilitudo, ſed ſolum in hoc, de quo nunc ſermo eſt, videlicet, quòd uterq; vt debens omnia cognoſcere non debuit ullam habere commiſtionem cum reb. cognoſcendis ob eã rõnem, quam ſtatim ſubiungit Ariſtoteles, quia intus apparens prohibet receptionem extranei. Propterea aduertendũ eſt, ne decipiamur; ꝙ ille homiomeriç, cum quib; apud Anaxagoram intellectus diuinus nullã habebat commiſtionem, poſſunt duob. modis conſiderari, uel enim conſiderantur ut res materiales, ſeu ut materia ipſa rerum, uel ut obiecta intelligibilia ab intellectu; Ariſtoteles hic dimiſſa prima conſideratione, quæ ad eum nõ pertinet, ſumit ſolam ſecundam, vt conſideret illum intellectum non commiſtum cum homiomeriis, ut cum cognoſcibilibus, non ut cũ materia, hanc enim non reſpicit Sed in eo ſtat tota hæc comparatio intellectus humani cum intellectu poſito ab Anaxagora, quòd uterque eiuſmodi eſt, ut non habeat in ſe actu illa, quæ cognoſcere debet, & ita cum eis non eſt cõmiſtus, ut ea ualeat cognoſcere, quia cõmiſtio ꝓhibet, ne cognoſcat, & ita tam concluſionẽ, ꝙ medium terminum videtur Ariſt. ab Anaxagora ſumere. Ponitur autem hæc Anaxagoræ opinio ab Ariſt. in textu 31. primi libri de Anima. *Nam iuxta apparens prohibet alienum, & obſtruit.* Hæc eſt tertia particula, in qua ponitur ꝓbatio propoſitionis maioris ſyllogiſmi facti in prima, quemadmodum declarauimus. Maior fuit hæc: Omnia intelligens debet eſſe immiſtus, quæ pendebat ab alia maiore proſyllogiſmi tali. Quod ab omnibus patitur, debet eſſe inaffectum, ideſt, non commiſtum cum aliquo; ſiue quod ab aliquo patitur, debet eſſe inaffectum, & non commiſtum cum illo. Huius rationem hic reddit Ariſtoteles dicens, quia intus apparens prohibet receptionem alieni, & obſtruit, ne extraneum ingredi poſſit, ſi enim aliquod receptiuum habeat in ſe aliquid de obiecto ſuo receptibili, ab illo impeditur, ne aliud amplius recipere poſſit. Ideo ſi intellectus humanus, qui eſt omnium rerum receptiuus, & cognoſcitiuus, alicuius rei ſpeciem in ſua natura incluſam haberet, illa ab ipſo intellectu, ſemper & inceſſanter cognita prohiberet, ne aliam recipere, uel intelligere poſſet; immiſtus ergo eſſe debet ab omnium rerum commiſtione. Sic etiam materia prima, cum ſit omnium formarum materialium receptiua, non debet ullam in ſua natura incluſam habere; quia ſi unam haberet, nõ poſſet amplius aliquam aliam recipere, quia intus apparens prohibet alienum.

Propoſitio hęc multas, & magnas habet difficultates, & digna eſt diligenti conſideratione, vt verum eius ſenſum aſſequamur, qui omnia dubia tollet. In primis notandum eſt, quod *iuxta apparens*, a Ioanne Grammatico dupliciter exponitur. Primo dicit, Ariſtotelem per hoc ſignificare materiam, ut ſenſus ſit. Materia iuxta apparens, impedit aliorum receptionem, quare intellectus, ſi debet omnia recipere, non debet eſſe commiſtus materiæ, ergo abſtractus eſt a materia. Quæ expoſitio eſt prius reiciẽda, quia hoc dicere, eſt dicere ignẽ frigefacere, & contrarium producere ſuũ contrarium. Materia enim eſt radix totius potentiæ paſſiuæ, & eſt receptiua omnium formarum materialium, ergo non poteſt eſſe ratio impediendi receptionem, & paſſionem. Immo quicquid materiam habet, aptum eſt per eam ad patiendum, & recipiendum. Eſt etiã inſtantia clara de ſenſibus, qui ſunt formæ materiales, nec tamen a materia prohibentur, ne recipiant ſua obiecta ſenſibilia. Præterea, ſi uerba hæc ita intelligerentur, nil aliud ex his colligi poſſet, niſi quòd natura intellectus ſigna eſt, quod non eſt commiſtus materiæ, attamẽ Ariſtoteles in principio contextus ſequentis hoc non colliget, ſed colliget, quòd nulla alia eſt intellectus natura, niſi hæc, quòd eſt in para potentia ad omnia, & quod nihil eſt actu ex entibus, antequam intelligat. Hæc videns Ioannes Grammaticus, ſecundam attulit expoſitionem veriorem, quam alij accipiunt, videlicet; quòd, *intus apparens*, ſignificat ipſum obiectum intelligibile, quod ſi in ipſa intellectus natura includeretur, prohiberet, ne intellectus alia intelligibilia recipere poſſet. Et hic eſt uerus ſenſus huius propoſitionis, non enim quodlibet in ipſo receptiuo inexiſtens impedit, ne alia ab eo recipiantur, ſed ipſa ſola natura obiecti receptibilis, ſi in ipſo receptiuo inexiſtat, prohibet, ne recipiat aliquid. Eſt autem notanda uis verborum Ariſtotelis, quòd enim legimus, *iuxta apparens*, ſolet à multis dici, *intus apparens*, & id rectè, quia Græcum participium, quod hic habemus, utrunque ſignificat, nam participium illud Græcum, παρεμφαινόμενον, eſt compoſitum ex παρὰ, quod eſt, iuxta, & ἐν, quod eſt, in, ſiue intus, & φαινόμενον, ꝙ eſt apparens. Rectè autem Ariſtoteles dicit, apparens, quod cognitionem ſignificat, eamque proprij obiecti cognoſcibilis, nulla enim facultas cognoſcitiua cognitionem habet, niſi ſui obiecti, viſui non apparet ſapor, ſed color. Quando igitur in ipſo receptiuo

ineſt obiectum receptibile, illud dicitur iuxta apparens, quia ex neceſſitate eſt diuerſum ab eo, nihil enim recipit ſeipſum, ideo Ariſtoteles dicit, *iuxta*, ad ſignificandam diuerſitatem & diſtinctionem receptiui, & receptibilis. Rectè etiam dicit *in*, ſiue *intus*, ad ſignificandum, obiectum illud inſitum eſſe in ipſa natura, & eſſentia recipientis, non enim impedit, ſi inſit ut aduentitium, ſed ſi ut eſſentiale, ut melius declarabimus in ſequentibus. Hæc igitur omnia ſignificare uoluit Ariſtoteles per hoc participium. Quod etiam dicit: ἀλλότριον, propriè ſignificat *alienum*, non male tamen a multis dicitur extraneum, ſolent enim dicere intus apparens prohibet extraneum, ſed huius rationem poſtea declarabimus. Nunc conſiderandum nobis proponitur, quòd ſenſus huius propoſitionis, quem accipiendum eſſe diximus, adhuc ambiguitatem habet, & occaſionem multis attulit dubitandi, & controuerſãdi. Poteſt enim ea propoſitio ſic intellecta duos habere ſenſus. Primus eſt, ut Ariſtoteles dicat, quòd ſi aliquod receptibile contineatur in ipſo receptiuo, impedit ſuiipſius receptionem, ut ſi in natura oculi iucludatur rubedo, impedit, ne oculus rubedinem extrinſecus recipere poſſit. Alter eſt ſenſus, quòd intus apparens impediat receptionem aliorum, non ſuiipſius, ut rubedo, ſi in oculo inexiſteret, impediret aliorum colorum receptionem. Priorem ſenſum uidetur accepiſſe Alexander, dum loquitur de intellectu poſſibili, inquit enim, quòd eſt recepturum aliquid, debet carere eo, quod recipere debet. Eundem Auerroes quoque uidetur amplexus eſſe, dicens in Commentario præſenti: *Omne receptiuum debet eſſe denudatum a natura recepti*, quæ eſt propoſitio vulgata inter Philoſophos. Ariſtoteles tamen videtur accepiſſe ſecũdum ſenſum, dum dicit: *Intus apparens prohibet extraneum*, ſeu alienum, hoc enim dicens ſignificat, quod intus apparens impedit receptionem non ſui, ſed extranei, & alieni. Ideo ſenſum hunc videtur accepiſſe aliqui dimiſſo primo, quia alienum ſignificat id, quod eſt naturæ diuerſæ, cui opponitur eſſentiale, quod hic dicitur intus apparẽs, quare ſignificat Ariſtoteles, quod illud, quod in ipſa receptiui eſſentia continetur, impedit aliorum receptionem non ſui. Ad hunc ſenſum trahunt verba Alexandri, quæ in alterum ſenſum inclinare uidebantur, ſed Auerroem indefenſum relinquunt, & ipſum reprehendunt, quod loco illius propoſitionis: *intus apparens prohibet alienum*, ponat iſtã: omne recipiens debet eſſe denudatum a natura recepti, quæ tamen non refert ſenſum propoſitionis Ariſtotelis, cum propoſitio Ariſtotelis reſpiciat non primum ſenſum, ſed ſcđm, propoſitio autem Auerrois referat primum ſenſum ſolum. Ego verò in multis hanc ſententiam non recipio. Puto enim propoſitionem Ariſtotelis habere primum ſenſum, uidelicet, intus apparens prohibet receptionem ſui ipſius; & puto nullam reprehenſionem mereri Auerroem, quia nihil dicit de hac re, quòd Ariſtoteles quoque non dicat. Sed quia mox examinaturi ſumus ea, quæ dicuntur ab Auerroe in digreſſione huius Commentarij quarti, ideo ad eum locum totam diſputationẽ hanc remittimus, nunc ſatis erit, ſi abſque vlla diſputatione declaremus verum ſenſum propoſitionis Ariſtotelis, & totam rei ueritatem aperiamus. Sciendum eſt igitur, quòd omne receptiuum alterius, ideſt, quod dirigitur ad alterius receptionem, ad formam dirigi dicitur, recipi enim formæ eſt, ſicut recipere eſt materiæ, uel eius, quod materiæ ſimile ſit. Forma autem, quæ recipitur, duplex eſt, alia eſt forma materialis, quæ recipitur in materia prima, alia eſt ſpiritalis, ut ſpecies ſenſibilis, quæ recipitur in organo ſenſus, & phantaſma, quod recipitur in phantaſia, & ſpecies intelligibilis, quæ in intellectu, omnes enim uocantur ab Ariſtotele εἴδη. Quoniam autem non omne receptiuum, eſt omnium formarum receptiuum, neque omnibus modis, ideo cuilibet potentiæ receptiuæ reſpondet propria natura obiecti receptibilis, ad quod dirigitur. Vt materiæ primæ reſpondet totum genus formarũ materialiũ, oẽs.n. recipere põt; Elementa verò quatenus ſunt materia ſecunda, ſunt receptiua formarũ materialiũ, non tñ omnium, ſed tantum mixtorum, ſi quidem ipſa proprias ſuas formas non recipiunt, iam enim has actu habent. Ita euenit in formis ſpiritalibus, quæ dñr ab Ariſtotele εἴδη ἄνευ ὕλης. Nam intellectus noſter eſt receptiuus omnium, & omnium rerum cognoſcitiuus; ſingulus autem ſenſus nõ omnium, ſed quarundam; Viſus enim non ad omnes ſenſibiles ſpecies recipiẽdas derigitur, ſed ad colores tantum, ut ad proprium obiectũ receptibile; ſic auditus ad ſonos tantum, & olfactus ad ſolos odores, & ſic de reliquis. Obiectum autem receptibile poteſt conſiderari duplex, unum principale, alterum ſecundarium, ſeu etiam accidentale, omne enim, quod non ſit obiectum principale, nunc uocamus ſecundarium, vt uiſus eſt receptiuus coloris primario, quantitatis autem ſecundario, quia quantitas eſt ſenſibile commune, cuius ſpecies non poſſet mouere uiſum, niſi una cum ſpecie coloris deferretur ad oculum. Vocantur etiam ſenſibilia ſecundaria, ſiue obiecta ſecundaria omnia genera, & omnes ſpecies obiecti primarij. Color enim eſt qualitas, proinde oculus recipit, & cognoſcit qualitatem, non tamen quatenus eſt qualitas, ſed quatenus eſt color. Ita recipit albedinem, non tamen ad eam dirigitur, quatenus eſt albedo, ſed quatenus eſt color. Color igitur eſt obiectum

prima-

primarium & adæquatum potentiæ viſiuæ, & ſonus potentiæ auditiuæ, & totum genus formarum materialium eſt obiectum adæquatū primæ materiæ, & totum genus formarum miſtarum eſt obiectum adęquatum materiæ ſecundæ, videlicet quattuor elementorum, nō forma hominis, neque forma equi, ita neque ens, neque ſubſtantia, quæ ſunt genera ſuperiora, licet hæ omnes formæ ſint entia, & ſubſtantiæ. Notandum præterea, quòd aliud eſt conſiderare actualem receptionem, aliud eſt conſiderare aptitudinem ad recipiendum. Dum enim reſpicimus hanc tantum actualem receptionem, non poſſumus cognoſcere naturam illius recipientis, neque eius adæquatum obiectum, quia nunquam recipit actu totum obiectum ſuum ſimul, vt uiſus nunquam recipit omnem colorem ſimul, ſed ſolum colorem aliquem ſpecialem. Sed dum reſpicimus aptitudinem ad recipiendum, tunc adęquatum obiectum attendimus, & cognoſcimus naturam illius recipientis per relationem ad operationem. Si quis enim quærat, quid recipit viſus, & reſpondeatur, albedinem, reſponſio non poteſt reprehendi. Sed ſi quærat, cuius nam ſit receptiuus, & reſpondeatur, albedinis, non eſt recta reſponſio, quia adducit obiectū ſpeciale, & ſecundariū, & omittit primariū, & adæquatū, dicendū enim eſt coloris, vnde cognoſcemus naturā potentię viſiuę, ſeu oculi ipſius, eius.n. hæc eſt natura, ut nullū habeat actu colorem, ſed potentiā habeat uiſum colorum receptiuam; quod enim dirigitur ad aliquid recipiendum tanquam obiectum adæquatum, debet carere illo. Hunc igitur ſenſum dico habere propoſitionem Ariſtotelis: *intus apparens prohibet alienum*; vt Ariſtoteles dicat, ꝙ obiectum primarium, ſi in ipſa recipientis natura contineatur, impedit receptionem ſuipſius ab extra. Non enim illa dictio, *alienum*, ſignificat diuerſę naturæ ab eo, quod intus appareret, immo eandem ſignificat naturam receptibilis, ſed ſolum dicit acceſſionem ab extra, ut ſenſus ſit. Primarium obiectum, ſi in ipſa recipientis natura incluſum ſit, prohibet ſui receptionem ab extrinſeco, ideo omne recipiēs debet eſſe denudatum a natura receptibilis, vt recte Auerroes ait. Quòd autem hæc ſit mens Ariſtotelis, facilè eſt demonſtrare. Iam enim oſtendimus, quòd Ariſtoteles per eam propoſitionem: *intus apparens, &c.* vult probare illam maiorem prius in tertio textu ſubintellectū. Quod patitur ab aliquo, debet eſſe inaffectum, ideſt, carere illo, atqui maior illa hunc ſenſum manifeſtè habet, quòd receptiuum alicuius obiecti debet carere illo obiecto, ergo hæc quoque propoſitio: *intus apparens, &c.* cùm ſit probatiua illius, eundem ſenſum habere debet, videlicet, quòd natura obiecti primarij, ſi in ipſo receptiuo ineſſet actu, prohiberet ſui receptionem ab extrinſeco, unde ſequitur, quòd prohibeat omnem receptionem. Sublata enim receptione obiecti primarij adæquati auferetur ſimul cuiuſcunque ſecundarij obiecti receptio: vt ſi uiſus colorem omnino recipere prohibeatur, non poterit recipere magnitudinem, neque motum, neque aliud ſenſibile ſiue commune, ſiue accidentale, hæc enim non ſentiuntur niſi per obiectum primarium, quod primū ſentitur. Eſt præterea ſciendum, quod obiectum primarium non quomodocunque in ipſo receptiuo inexiſtens prohibet receptionem ab extrinſeco, ſed ſolum ſi inexiſtat ut eſſentiale ipſi recipienti, ut materia prima non impeditur a forma generica, ne recipiat formā ſpecificam, ſed potius iuuatur, quia niſi habeat formam genericam, non poteſt ſpecificam recipere & niſi habeat formas elementorum, non poteſt recipere animam, propterea quod formas elementorum, & formam genericam habet ut aduentitias, & ab extra receptas, non ut ſibi eſſentiales: at ſi in ſua eſſentia haberet aliquam formam, non poſſet aliam recipere. Ita intellectus noſter non ab omni intelligibili inexiſtente impeditur, ne recipiat aliquid, nā quandoque iuuatur potius, ꝗ impediatur, ut habens cognitionem principiorum iuuatur ad conclusionis ſcientiā adipiſcendā: ſed ſi aliquod intelligibile haberet non ut aduentitium, ſed ut eſſentiale, impediretur, ne aliud intelligibile reciperet. Hęc eſt Ariſtotelis mens hoc in loco, dū enim dicit: *intus apparens*, ſignificat eſſentiale, & in ipſa recipientis natura inexiſtens, & reuera hic ſolus ſenſus conferebat ad ſcopū Ariſto. nā ſcopus eius eſt indagare Naturā intellectus noſtri, nō eſt ſcopus cognoſcere, an intellectus intelligat actu, nec ne, ideo uoluit ſignificare, ꝙ natura recipiētis debet eſſe cōtradiſtincta a natura obiecti receptibilis, & eā nō continere in ſua eſſentia. Ex hoc.n colligit id, quod vult, videlicet naturam noſtri intellectus eſſe hanc, quod nihil eſt actu, ſed eſt in pura potentia ad omnia intelligibilia. Sed aliquis obijcere poſſet. Nonne ſi albedo in oculo inexiſteret, impediret oculum, ne reciperet alios colores? ergo propoſitio Ariſtotelis in hoc quoque ſenſu vera eſt, quòd intus apparens prohibet receptionem aliorum.

Reſpondeo, eſſe attendendum obiectum primarium, non ſecundarium, ideſt colorem, non albedinem, ſic enim albedo conſiderata ut color eſt, impediet receptionem ſuipſius ab extrinſeco, ſed dum reſpicimus albedinem prout albedo eſt, quæ eſt obiectum ſecundarium, & ſpecies obiecti primarij, non negamus hunc quoque ſenſum ei accomodari poſſe. Species enim colorū ſunt diſtinctæ ſecundū proprias rationes, ſed tñ ſunt vnū in ſuo genere, & hoc eſt reſpiciendū, quia eſt obiectū primarium, & adæquatū, & de hoc pōt aſſerti

regula perpetua & vniuerſalis, non ſic de obiecto ſecundario. Quia ſi intelligamus, quòd ſẽper intus apparens prohibeat receptionem aliorum, ſequetur, quòd omne receptiuum deberet eſſe purum nihil, quia eius propria natura poteſt uocari intus apparens, proinde impedict aliorum receptionem, ſi fuerit ens, ergo debet eſſe purum nihil, quod tamen aſſerere non debemus. Sed vult Ariſtoteles omne receptiuum propriam habere naturam, nec propterea ad ea impediri, ne alia recipiat, nam materia prima eſt ens, & ſubſtantia, nec propterea prohibetur recipere formas; ita oculus habet propriam ſubſtantiam, proprias qualitates, nec tamen prohibetur recipere colores. Hoc ſignificauit Ariſtoteles dicens, intellectum debere eſſe immiſtum, propria enim natura nullam mistionem facit, ſed eius cum obiecto miſtionem negare uoluit, quare talis commiſtio ſignificatur per *intus apparens*, quæ verba ex aduerſo reſpondent illi dictioni, *immiſtum*, ergo ſignificant obiectum intus apparens quare Ariſtoteles hoc tantum ſignificare voluit, quòd obiectum adæquatum deber eſſe diſtinctum a natura recipientis, quia ſi in ipſa recipientis natura, & eſſentia contineatur, prohibet, ne amplius ab extrinſeco recipiat. Quaſi dicat Ariſtoteles, ſi ponis aliquam potentiam dirigi in aliquod obiectum ut primum, & adæquatum, & illud idem obiectum ponis includi in ipſa eſſentia illius potentiæ, tu implicas contradictionem, quia illud non poteſt dici obiectũ, ad quod illa potentia primo dirigatur, ſi potentia iam in ſua eſſentia illud actu continet, hoc enim facit, ut non poſſit dirigi ad receptionem illius. Huius autem ratio eſt, quia quando aliqua potentia paſſiua dirigitur ad proprium, & adæquatum obiectum receptibile, dirigitur ad illud, ut actuetur, & perficiatur ergo ipſa ſecundum ſe actuata illo eſſe non debet, quia ſi eſſet ſecundum ſuam naturam actuata illo, nõ egeret eius receptione, quia iam haberet ipſũ in ſua ſubſtantia, neque illud uocari poſſet eius obiectum receptibile. Sed hac de re plura dicenda manent in declaranda digreſſione Auerrois in Commentario quarto, dũ conſiderabimus illã Auerrois propoſitionẽ: Oẽ recipiens debet eſſe denudatum a natura recepti.

Digreſſio Auerrois in Commentario quarto.

AVERROES in hoc quarto Commentario digreditur, & multa dicit, quæ ad mentem Ariſtotelis intelligendam maximè cõferunt, ideo eius ſententiam, vt facere alij ſolent, declarabimus. Omnia quæ ab Auerroe in hac digreſſione dicuntur, ad duo capita rediguntur, ipſe nanque (ut ſupra dicebamus) textum hunc quartum cum præcedentibus ita continuabat. Cum Ariſtoteles ſuperius duo protulerit de intellectu humano, unum quod eſt de genere uirtutum paſſiuarum, alterum, quòd non eſt corpus, nec uirtus in corpore, nunc vult utriuſque dicti demonſtrationem afferre. Hæc erat continuatio Auerrois, quam nos reprobauimus. Ocaſione igitur vtriuſque dicti Auerroes digreditur, & primo loco deducit demonſtrationem, qua dicit, probari intellectum eſſe de genere uirtutum paſſiuarum. Secundo deducit alterum, quo dicit probari intellectum eſſe immaterialem, & abſtractũ. Quod ad primũ attinet, dicit Auerroes, quòd demonſtratio Ariſtotelis talis eſt. Supponit in primis, quòd uirtutes paſſiuæ mouẽtur ab eo, cui attribuuntur, id eſt ad quod referuntur, actiuæ autem mouent id, cui attribuuntur. Deinde ſupponit, quòd mouens non mouet, niſi quatenus eſt in actu, & patiens non mouetur, niſi quatenus eſt in potentia, quæ omnia manifeſtiſſima ſunt in philoſophia, & à nemine negarentur. Ex his infert, ergo intellectus in intelligendo patitur ab obiecto intelligibili, & obiectum agit in intellectum. Conſequentiam probat. quia formæ rerum, quas intelligi dicimus, ſunt actu extra animam, potentia verò in intellectu, ergo intellectus, vt eas habeat, eget ipſarum actione, & ita eſt de genere uirtutum paſſiuarum; quod declarat ſimilitudine ſenſus, nam ſenſibilia quoque ſunt actu extra animam, non actu in ſenſu, ſed poteſtate, ergo ipſa agunt, & ſenſus ab eis patitur, ut ducatur de potentia ad actum.

Hæc eſt demonſtratio Auerrois, qui in eo reprehenſionem meretur, quòd putat, eam ab Ariſtotele in hoc quarto textu formari; iam enim uidimus, nihil tale dici ab Ariſtotele in hoc contextu, ideo rectè faciunt qui in hoc ipſum carpunt. Sed non rectè faciunt, dum ipſi obijciunt, quòd hic diſcurſus nullibi ſit Ariſtotelis, & ſit inualidus, ego enim puto validum eſſe hunc diſcurſum, & eſſe demonſtrationem ipſam in ſecundo textu, qua probauit, quòd intelligere eſt pati; & Auerroes ſi dixiſſet, eam in textu ſecundo non in quarto formatam fuiſſe, nulla prorſus dignus eſſet reprehenſione. Dicunt illi, rationem hanc Auerrois eſſe inualidam, quia probat idem per idem, ſeu ſaltem ignotum per æquè ignotum, ſupponit enim hoc fundamentum, quod obiecta mouent intellectum, ex quo probat, ꝙ intellectus patitur ab obiectis perinde ac ſi qs uteretur hoc principio, hic eſt illius pater ad probandum, quod ille ſit huius filius; ideo hoc fundamentum, quod ab Auerroe ut principium ſtatuitur, apud Ariſtotelem eſt concluſio, qui in textu tertio cõcludit,

ita

ita ſe habere intellectum ad intelligibilia, vt ſenſum ad ſenſibilia, quare hic non eſt diſcurſus Ariſtotelis, cum præſertim ratio facta ab Ariſtotele in ſecundo textu incipiat ab operatione, hæc autem formata ab Auerroe ſumitur ab obiectis. Ego verò puto diſcurſum Auerrois eſſe validum, & eſſe ipſummet diſcurſum Ariſtotelis in textu ſecundo, nam quòd Auerroes ad probandum, quòd intellectus patitur ab obiecto, ſumat hoc principium, quòd obiectum agit in intellectum, hoc falſo tribuitur Auerroi, qui utrunque habet pro æquè ignoto, & pro concluſione demonſtrata, ſicut etiā Ariſtoteles, & utitur hoc fundamento, ꝙ obiectum eſt actu extra animam, & potentia in anima, & quod agens agit, prout eſt in actu, patiens verò patitur, prout eſt in potentia. Vnde ſequitur, obiectum agere, & intellectum pati, in ipſa productione intellectionis. Sed ratio quoque Ariſtotelis eodem fundamento nixa eſt. ex eo enim quòd intelligere in nobis quãq; actu eſt, quãque no eſt, & ex non intelligentib. ſimus intelligentes, collegit, ꝙ intelligere eſt pati, ſed id dicere nihil aliud eſt, quā dicere intellectum duci de potentia ad actum intelligendi, & ſecundum ſe non habere actu ipſa intelligibilia, hoc enim poſito ſequeretur, quòd ſemper intelligeret, quare abſque dubio ratio Auerrois eſt ratio Ariſtotelis magis declarata, & diligentius deducta, quæ ab Ariſtotele valde conciſè prolata fuit. Quòd verò ratio Ariſtotelis ſumatur ab operatione, ratio autem Auerrois ab obiecto, hoc etiam non rectè dicitur, quia non poteſt ſumi ratio ab operatione quin conſideretur etiam obiectum, neque ab obiecto, quin conſideretur operatio, vt nos eā in ſecundo textu demonſtrauimus. Ideo factum eſt, ut demonſtratio Auerrois, quæ eſt declaratio diligentior rationis Ariſtotelis, videatur nō ab operatione ſumi, ſed ab obiecto, ratio verò Ariſtotelis, quæ conciſa eſt, videatur è cōtrario ſumi tantum ab operatione. Quod enim Auerroes fundamentum illud ſtatuat de obiectis, id nil aliud eſt, quam deducere illam conſequentiam Ariſtotelis. Intelligere eſt ſicut ſentire, ergo intelligere eſt pati ab obiecto. Non enim poteſt deduci iſta conſequentia, niſi ſtatuatur fundamentum hoc, ꝙ obiectum eſt actu extra animam, potentia verò in anima, & actio ſit ab actu, paſſio uero ſit ratione potentiæ. hæc enim eſt declaratio Ariſtotelis, quod ex non intelligentibus ſimus intelligentes, & totius conſequentiæ declaratio, & deductio, ut cuique conſideranti manifeſtū eſſe poteſt, ideo ad maiorem eorum declarationem, quæ ab Ariſtotele dicuntur in eo ſecundo contextu, hæc pauca pro Auerrois defenſione dicere uoluimus.

Remanet altera pars digreſſionis Auerrois conſideranda, in qua alteram demonſtrationem format in qua putat Ariſtotelem in hoc textu quarto, demōſtrare, quod intellectus nō ſit corpus, neque uirtus in corpore. Dicit Auerroes hanc demonſtrationem niſi duabus propoſitionibus, quarum una eſt, quod intellectus recipit omnes formas materiales, qñ. n. Ariſtoteles dicit intellectus omnia intelligit, exponit Auerroes omnia materialia. Altera propoſitio eſt, ꝙ omne recipiens debet eſſe denudatum a natura recepti. cuius etiā rōnem talem addit Auerroes, ſi ſubſtantia recipientis eſſet ſubſtantia recepti, tunc idem moueret ſeipſū, idem eſſet mouens, & motum, quod omnino impoſſibile eſt. Ex his igitur duabus propoſitionibus talem format demonſtrationē Auerroes. Omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti, intellectus recipit oēs formas materiales, ergo intellectus caret natura formarum materialiū, quare nō eſt corpus, neq; uirtus in corpore. Subiungit etiā ex ſe confirmationē Auerroes, quia formæ materiales non ſunt ſeparabiles, at intellectus eſt ſeparabilis, ergo intellectus non eſt forma materialis.

Diſcurſus hic Auerrois, quem multi validiſſimum eſſe putant, neque Ariſtotelis eſt, neque ualidus, ſed eſt ſophiſma, & fallaciam habet manifeſtam. Quod ut uideamus, conſideremus ſeparatim utranque propoſitionem; ab ipſo aſcripſam Ariſtoteli, deinde etiam alterum argumentum, quod Auerroes ex ſe in confirmationem adducit. Maior propoſitio eſt hæc. Omne recipiens debet eſſe denudatum a natura recepti, hanc ego puto ueriſſimam eſſe, ideo in hoc tantum eſt nobis laborandum, vt ipſam declaremus, & ab aliorum obiectionibus vindicemus. Nituntur aliqui oſtendere, quod hæc propoſitio, & Ariſtoteli, & ueritati, ſeu rationi aduerſatur. Ariſtoteli quidem, quia conſilium Auerrois in ea ſunt referre ſenſum illius propoſitionis Ariſtotelis: *Intus apparens prohibet alienum*, attamen refert ſenſum contrarium propoſitioni Ariſtotelis, nam propoſitio Ariſtotelis ſignificat, quod intus apparens prohibet receptionem aliorum, propoſitio autem Auerrois dicit, quod intus apparens prohibet receptionem ſuipſius. Vult enim Auerroes, quod ſi oculus habeat unam ſpeciem coloris, impediat, ne recipiat eandem, Ariſtoteles autem vult, quod impediatur, ne recipiat alias. Quod autem aduerſetur rationi, ita probant. Receptio poteſt eſſe duplex vel realis, uel ſpiritalis; realis ut cum recipitur color in pariete; ſpiritalis, ut cum ſpecies coloris recipitur in oculo, unde oriuntur ad ſummum quattuor ſenſus propoſitionis, Auerrois, quorum quilibet vanus eſt, uel falſus. Vel enim intelligit Auerroes, quod recipiens realiter aliquid, debet idem non habere realiter, qui ſenſus eſt quidē verus, ſed hunc conſiderare vanū eſt, quia ad

propoſitum non pertinet, loquimur enim de intellectu, qui non realiter, ſed ſpiritaliter recipit. Vel ſecundo modo intelligit Auerroes, quòd recipiens realiter aliquid, debet non habere illud ſpiritaliter, quod ſimiliter ad propoſitum non pertinet, ſiquidem non loquimur de recipiente realiter, & præterea dictum eſſet falſum, quia ſi oculus recipiat albedinem ſpiritalem, ab ea non impeditur ne recipiat albedinem realem, & fiat realiter albus quare inexiſtentia ſpiritalis non impedit receptionem realem, nam ſi oculus continuè reſpiciat colorem flauum, non propterea prohibetur, ne fiat ictericus, & eundem colorem recipiat realiter.

Eſt tertius ſenſus, quòd recipiens ſpiritaliter debet non habere illud ſpiritaliter, qui ſenſus ſimiliter falſus eſt, quia oculus uidens vnā albedinem, nō impeditur, ne alteram accipiat eiuſdem ſpeciei; Eſt demum quartus ſenſus, quem iſti dicunt reuera fuiſſe Auerrois, quòd recipiens aliquid ſpiritaliter non debet illud idem habere realiter, hic enim ſolus ſenſus ad id, quod Auerroes oſtendere vult, videtur eſſe accommodatus, cum per hoc velit ipſe demōſtrare, quòd intellectus non eſt forma materialis, quoniam recipit ſpiritaliter omnes formas materiales. Sed hic quoque falſus eſt, inquiūt iſti, & afferunt inſtantiam non ſolum de eodem ſecundum ſpeciem; ſed etiam de eodem ſecundum numerum, nam oculus idem numero uidet ſeipſum in ſpeculo, quod fieri non poteſt, niſi & cornea, & aliæ partes exiſtentes in tunicis tranſeant ſpiritaliter per ſemetipſas realiter acceptas, quare inexiſtentia realis non impedit receptionem ſpiritalem eiuſdem rei. Vitrum etiam tranſit per alterum ergo non eſt verum, quòd recipiens ſpiritaliter debeat ſemper non habere eandem naturam ſpecie.

Ego vero puto in hac propoſitione maiore Auerroem reprehendi non poſſe, eſt enim Ariſtotelis & vera, ut mox oſtendam, & cauſa erroris iſtorum fuit, quia putarunt, Auerroem in hac propoſitione, *omne recipiens*, voluiſſe referre ſenſum Ariſtotelis in ea propoſitione, *intus apparens*, quod minime verum eſt, quia propoſitio Auerrois ponitur ab ipſo non loco illius propoſitionis intus apparens, ſed loco maioris in ſyllogiſmo Ariſtotelis in principio eiuſdem textus, quam Phyloſophus omiſit, & cuius probatio eſt illa propoſitio, *intus apparens*. Nam maior Ariſtotelis fuit iſta: omnia intelligens, ſeu omnia recipiens debet eſſe immiſtus, id eſt carere omnibus, hoc idem ſignificat propoſitio. Auerrois, omne recipiens debet eſſe denudatum a natura recepti, nam etiam Ariſtoteles dicit in illa maiore, ꝙ recipiens aliquid, debet carere illo, cum dicat recipiens omnia debet carere omnibus, quod etiam protulit in textu tertio dicens, intellectum eſſe debere inaffectum reſpectu proprij obiecti, id eſt non habere illud obiectum, quod recipere debet. ideo nō poteſt dictū Auerrois reprehendi, niſi Ariſtotelem quoque eidē reprehenſioni obnoxium faciamus, qui protulit vtranque propoſitionem, vnam quidem, ut maiorem, alteram verò vt eius probationē. Rō enim cur recipiens aliquod debeat carere illo, eſt, quia intus apparens prohibet alienum; ſed Auerroes quoque vtranque ponit, cum ponit maiorem, dum dicit: *Omne recipiens*, *&c.* ponit etiam eius probationem, quam Ariſtoteles ponit, nam illa propoſitio, *Intus apparens*, in textu Auerrois legitur: *Si enim*, apparuerit in eo, apparens impediet alienum, *Quia eſt aliud*, quę verba ita in Commentario interpretatur Auerroes. *Si enim habuerit formam propriam rerum, tunc illa forma impedit eam à recipiendo formas diuerſas, quia ſunt aliæ ab eo.* Quare non video, quomodo iſti Auerroem reprehendant, cum velint, ſenſum huius propoſitionis Ariſtotelis eſſe, quòd intus apparens prohibet receptionē aliorum, quem ſenſum ipſe quoque Auerroes his uerbis apertiſſimè profert. Nos autem ſupra conſiderabamus, quòd ſi altera propoſitio eſt alterius probatiua, non poteſt habere ſenſum illi contrarium, ut una dicat recipiens non debet actu habere illud, quod debet recipere; altera dicat, quòd inexiſtens impediat receptionem non ſuipſius, ſed aliorum, ſed idē debet eſſe vtriuſque ſenſus. Sed illud, quod multos decepit, fuit, quod non viderunt diſcrimen inter obiectum adæquatum, & ſpecies obiecti adequati, quæ ab ipſa potentia receptiua ſecundario reſpiciuntur, nam pro diuerſa conſideratione licet etiam diuerſis modis loqui. Dum enim potentiam viſiuam, ſeu oculum referimus ad colorē obiectum adequatum, dicimus ꝙ color intus apparens prohibet receptionē ſuipſius, nō dicimus aliorū, qa oculus alia non recipit niſi cū colore, & per colorem, ideo ſi impediatur recipere colorē, impeditur recipere omnia reliqua, & ſic nihil prorſus recipiet, vnde ſequitur, quòd habens actu colorē, non poteſt colorem recipere; & debens recipere colorē debet carere colore, quæ fuit maior Ariſtotelis, & propoſitio illa Auerrois, omne recipiens denudatum a natura recepti. Quòd ſi non ipſum commune genus obiectum ſpectemus, ſed ſpecies eius, dicimus ꝙ vna ſpecies coloris ſi inexiſtat, impedit receptionem aliarum, has enim ſi conſideremus vt ſpecies diuerſas, una inexiſtens prohibet receptionē aliarum; ſi vero eaſdem conſideremus, ut in uno communi genere ſunt vnum, color inexiſtens phibet receptionē coloris, id eſt idē ſuipſius. Sed in hac re debemus ſēper aſaduertere duo illa, q̄ ſuperius in textus declaratione annotauimus. Alterū, vt loquamur de inexiſtente ut eſſentiali, non de inexiſtentę ut aduentitio, hoc enim

enim non impedir vt ibi oſtendimus, & hæc fuir mens Auerrois in illa propoſitione, *Omne recipiens*, vt ipſe ſtatim ſe declarans ſubiungit: *Et vt ſubſtantia ſua non ſit ſubſtantia recepti*. Vult ergo, quòd recipiens aliquid, debeat non habere illud in ſua eſſentia, & ſibi inſitum naturaliter, non negat vt aduentitium, hoc enim non prohiberet receptionem ab extrinſeco. Alterum eſt, quòd iſta duo participia recipiens, & receptum, quibus vtitur Auerroes, debenr potius intelligi vt futura, quàm vt præſentia, ſeu (quod idem eſt) debent inrelligi de aptitudine potius ad recipiendum, quàm de ipſo actu recipiēdi. Vult enim ſignificare Auerroes, quòd omne receptiuum debet carere natura obiecti receptibilis. Quòd enim hæc ſit mens Auerrois ipſemet declarauir in Commentario ſexageſimoſeptimo tum ſecundi libri de anima, tum tertij de Cęlo. Et hac rarione non poreſt niſi ſumere obiectum primarium, & adæquatum, ipſum enim totum ponit ex vna parte, ex altera ponit ipſam potentiam recepriuam, & dicit, eam debere ſua eſſentia non habere illud ſed eſſe diſtinctam ab eo. Hoc modo non poſſumus dicere, quòd intus apparens prohibeat receptionem aliorum, ſed cogimur dicere, quòd prohibeat receptionem ſui, & directionem potentiæ ad eius recepnonem. Illi verò, qui altero loquendi modo vti malunt, & dicunt intus apparens prohibet receptionem aliorum, videntur potius conſiderare actualem receptionem, quàm aptitudinem ad recipiēdum, & ſumere potius ſpecies obiecti adæquati, quàm ipſum genus. Nunquam enim ipſum commune obiectum rotum actu recipitur vt commune, ſed ſemper aliqua eius ſpecies, quæ conſideratio non ducir nos ad cognoſcendam naturam ipſius potentiæ, ſed cōſideratio obiecti adæquati, hæc enim nos ducit ad cognoſcendam naruram potentiæ receptiuę. Sed difficultatem multis fecerunt, & occaſionem errandi dederunt verba quædam Auerrois qui dicit: *Omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti in ſpecie*. Quæritur enim cur addat: *In ſpecie*, cum per hoc ſignificare videatur ſpeciem particularem obiecti adæquati, non ipſum genus, vt nos modò dicebamus, iuxta quem ſenſum reprehendunr Auerroem quòd dicat, albedinem inexiſtentem in oculo impedire receptionem albedinis ab extrinſeco, cum dicere potius debuerit, eam impedire receptionem aliorum colorum. Sed non ſunt aſſecuti mentem Auerrois, qui nomine ſpeciei non ſignificauir ſpeciem obiecti adæquati, vt albedinem, ſed ipſummet obiectum adęquatum, vt colorem, hoc enim ſignificat dictio illa: *Natura*, cum dicit: *A natura recepti*, naturam enim non vocaret Auerroes obiectum ſecundarium, vt albedinem, ſed illam, ad quā eſſentialiter dirigitur viſus, vocat naturam obiecti receptibilis, quæ eſt natura coloris, vt exempla, quæ ab ipſo ibi adducuntur, demonſtrant. Nam dicit, *Senſus recipiens colorem, neceſſe eſt, vt careat colore, & recipiens ſonum neceſſe eſt ut careat ſono*. Rario autem, cur dixerit: *In ſpecie*, fuit, vt excluderet omnia genera ſuperiora obiecto adæquato. Ab his enim porentia non tenetur eſſe denudata, vt materia prima, cum ſit receptiua omnium formarum materialiū, his omnibus ſecundum ſuam eſſentiam carere debet, at non tenetur carere natura ſuperiore vt natura ſubſtanriæ, & natura entis, & hæc eſt declaratio ab ipſomet Auerroe adiecta in fine digreſſionis vbi dicir: *Intelligitur à natura ſpeciei illius recepti, non à natura ſui generis, & maximè remoti, & maximè eius, quod dictum eſt per æquiuocationem*. Propriam igitur naturam obiecti adæquati vocar Auerroes ſpeciem reſpectu generum ſuperiorum, à quibus non renetur porentia receptiua eſſe denudata. Rectè autem dixir Auerroes, *In ſpecie*, non dixit, in genere, quia ſic excluſiſſet ſpecies obiecti adæquati, quæ excludendæ non ſunr, quoniam ijs quoque oportet porentiam eſſe denudatam, quatenus in eis actu relucer natura generis. Nam ſi debet oculus carere colote genere, debet eriam carere omnibus ſpeciebus coloris, quia non poteſt haberē ſpeciem coloris, quin habear etiam colorem actu. Debet igitur recepriuum eſſe denudatum à natura propria ſpecifica obiecti adæquati, non à narura generum ſuperiorum. Quod optimè declaratur ab Auerroe in commenrario ſexageſimoſeprimo rertij libri de Cęlo, vbi dicit, quòd illa propoſitio: Omne recipiēs debet eſſe denudatum à natura recepri, non ita eſt intelligenda, vt recipiens debeat ſimpliciter carere omni actu, & omni entitate, ſed eo rantum actu, ad quem recipiendum dirigitur. Dar exemplum de prima materia, & de quatuor elementis, nam prima materia eſt receptiua omnium formarum marerialium, his igitur duobus debet eſſe denudata, ſed non renetur eſſe denudata à propria entitate, eſt enim ens, & ſubſtantia, & hæc propria eius natura non impedir receptionem formarum, ar ſi vnam formam ſibi eſſentialem haberet, vtique impediretur, ne reciperet alias. Elementa verò ſunt mareria ſecunda receptiua non omnium formarum; ſed formarum miſtarum, ideo non tenentur carere in ſua ſubſtantia omnibus formis ſimpliciter, ſed ſolis formis miſtorum, habenr enim proprias formas ſibi eſſenriales, quæ non impediunt, ne recipianr formas miſtorum, non tenenrur igitur carere ſimplicirer natura formæ, quæ eſt genus ſuperius formæ miſti, ſed ſolum ipſa narura ſpecifica formæ miſti. Hæc fusè ibi ab Auerroe dicunrur, vt ibi legere poſſumus.

Colligimus itaque ex omnibus dictis propoſitionem Auerrois veriſſimam eſſe, ſi cum

his tribus conditionibus intelligatur. Prima eſt, vt potentiam receptiuam referamus ad ſuum primarium, & adæquatum obiectum, non ad ea, quæ ſecundariò recipit; illa enim, quæ dicuntur ſecundariò recipi, non impediunt ſui receptionem, etiamſi eſſentialiter inexiſtant, dummodo non includant actu obiectum primarium, vt ſpecies coloris includit colorem, ideo prohibet receptionem omniū colorum, non tamen quatenus talis ſpecies, ſed ratione generis. Secunda, vt ipſam potius aptitudinem ad recipiendum ſpectemus, quā actum recipiendi in iudicando obiecto adæquato. Tertia, vt loquamur de ſola inexiſtentia eſſentiali, non de aduentitia, quia hęc non prohibet aliorum receptionem, ſeu non ex neceſſitate prohibet, quia de hac non poteſt vlla certa regula afferri, quandoque enim omnino prohibet, quandoque è contrario non modo non prohibet, ſed potius prodeſt ad aliorum receptionem, quandoque verò medio modo ſe habet, neque enim prodeſt, neque obeſt, ſed deprauat, & impurat. Nam forma hominis in materia prima inexiſtens, vt aduentitia, prohibet omnino omnium aliarum formarum receptionem, nullā enim recipi permittit, dum ipſa adeſt; formę verò elementorum non modò non prohibent, ſed potius iuuant materiā, & ſunt ei neceſſariæ ad recipiendas formas miſtorum; color autem flauus in oculo icterici neque ad aliorum colorum receptionem prodeſt, neque omnino eum impedit, ſed vitiat, & impurat, facit enim, vt omnes colores appareant ad flauum tendentes, quia quamuis ille color realis non inſit in humore cryſtallino, in quo propriè recipi dicuntur ſpecies colorum, ſed ſolum in tunicis oculorum, tamen quia ſpecies colorum tranſeunt neceſſariò per illas tunicas, ſi ad humorem cryſtallinum peruenire debeant, ideo vitiantur colorum ſpecies, dum tranſeunt per tunicas ita coloratas, quemadmodum ſi per impurum medium tranſirent, vt per aerem, vel aquam, vel vitrum coloratum, ideo non impeditur penitus ipſa receptio, & viſio, ſed rectum iudicium. Ideo illi, qui ad declarandam propoſitionem Ariſtotelis: *Intus apparens*, vtuntur exemplo icterici, non rectè faciunt, ſub ea enim ictericus non comprehenditur, quia Ariſtoteles loquitur tantum de inexiſtente eſſentiali, nō de aduentitio, qualis eſt color flauus, in oculo icterici, & totalem receptionis prohibitionem intelligit, non ſolam deprauationem, & impurationem.

His omnibus obſeruatis, omnia dubia facilè ſoluuntur, nam ſi quis dicat, oculus recipit quantitatem, ergo debet carere quantitate, non valet, quia quantitas non continetur ſub adæquato obiecto potentiæ viſiuæ, ſed ſecundariò recipitur per receptionem coloris; at obiectum ſecundariò receptum (modò non includat in ſe actu obiectum primarium, cuiuſmodi ſunt ſpecies colorum,) non impedit ſui receptionem ab extra, etiamſi eſſentialiter inſit. Similiter ſi quis ſumat inexiſtens aduentitium, vt ſpeciem coloris in oculo receptam, non eſt neceſſarium, vt impediat receptionem extranei.

Sed duo magna dubia multis negotium faceſſunt. Videtur enim etiam omnibus dictis conditionibus ſeruatis, falſum eſſe, quandoque tum Auerrois, tum Ariſtotelis dictum. Alterum eſt de ſenſu viſus, oculus enim cum debeat recipere colorem vt proprium, & adæquatum obiectum, tamen ſecundum propriā naturam eſt coloratus & ille color eſſentiam oculi conſequens, non impedit receptionem coloris externi, quare intus apparens non prohibet alienum, & ſubiectum receptiuum non eſt ſecundum eſſentiam ſuam denudatum à natura recepti. Quòd autem oculus ſit coloratus, patet ad ſenſum; & probatur etiam argumento ſumpto ex Ariſtotele in libro de ſenſu, & ſenſilibus capite tertio, vbi dicit, omne miſtum ex elementis eſſe coloratum, at oculus eſt corpus miſtū, ergo debet eſſe coloratus. Alterum dubium eſt de ſenſu tactus, cuius obiectum adæquatum ſunt omnes tangibiles qualitates, præſertim quattuor primæ qualitates elementares, calidum, frigidum, humidum, & ſiccum; hæ nanque potiſſimum ſentiuntur à tactu, his tamen tactus ſecundum eſſentiam ſuam non caret, immò eas eſſentialiter includit, organum enim tactus ſiue ſit neruus, ſiue quodcunque aliud eſt corpus miſtum, ergo eſt ſecundum naturam ſuam his qualitatibus affectū, vel aliqua media qualitate, quæ eſt eiuſdem generis cum extremis, & eſt ipſius temperatura naturalis hæc tamen non impedit ne tactu ſentiantur aliæ eius generis qualitates, licet ſit naturalis organo tactus, & ſit obiectum proprium, & primarium, vt ius apparet, nec tamen prohibet e traneum, & ipſum receptiuū non eſt denudatum a natura recepti, & ſic nec propoſitio Auerrois, nec propoſitio Ariſtotelis vera eſt.

Ad primum de Viſu, ea ſola reſponſio accipienda eſt, quæ ſumitur ex Alexandro in capite de Viſu, tum in primo, tum in ſecundo ſuo libro de Anima, vbi dicit, oculum eſſe à magno prædominio aqueum, ideoque debiliter miſtum, proinde etiam debiliter coloratum, ita vt illa debilis coloratio non impediat receptionem colorum ab extrinſeco, & viſionem. Et notat ibi Alexander, (quod ex Ariſtotele ſumpſit in libro de ſenſu, & ſenſilibus) quòd oculus, ſi debuit eſſe receptiuus colorum, debuit eſſe diaphanus, colores enim non recipiuntur ſpiritaliter, niſi in diaphano. Diaphanum autem duplex eſt, aliud enim eſt valde tenue, quod ſpecies non retinet, licet eas reci-

recipiat, vt aer, ideo non fuit idoneus ad naturam oculi conſtituendam. Aliud eſt craſſius, quod ſpecies recipere, & receptas retinere poteſt vt aqua, & tale fuit aptum ad naturam oculi conſtituendam, quia iudicatio requirebat, vt ſpecies iudicanda retineretur in organo. Tale diaphanum craſſum, neceſſe eſt, debiliter eſſe coloratum, cum videri poſſit, aqua enim viſibilis eſt, non eſſet enim viſibilis, niſi aliquantum colorata eſſet, aliquem ergo etiam aqua colorem habet, quo videtur, debilē tamen, & qui non impediat receptionem ſpecierum colorum, & eorum tranſitum per ipſam. Oculus igitur eſt aqueus, & adeo debiliter coloratus, vt habendus ſit pro non colorato, quia ille color debilis non valet impedire colorum receptionem ab extra. Hæc ſententia conſentanea eſt dictis Ariſtotelis in cõtextu ſeptuageſimoprimo ſecundi libri de Anima, vbi dicit, inuiſibile appellari etiam id, quod vix videri poteſt, quare eadem ratione illud vocari poterit incoloratum, quod vix ſit coloratum, vt oculus. Quod autem de aqua diximus, de alijs quoque corporibus perſpicuis dicere poſſumus, multa enim, & viſibilia ſunt, & perſpicua, & quatenus perſpicua ſunt, ſpecies colores recipiunt, quamuis ipſa quoque ſint colorata, nam ſine colore videri non poteſt, vt de vitro manifeſtum eſt, debilis enim eſt eius color, quo viſibilis eſt, nec impedit tranſitum colorum. Illud quoque hac in re conſiderandum eſt, quòd ſi quis eſt in oculo color, is multo minor eſt, quàm appareat, nam ſi eſſet oculus extra locũ illum, magis cerneretur eius perſpicuitas, & minor color videretur, ſed propter ſubſtãtem carnem, vel os, quę eſt materia denſa, & opaca, & cuius color per oculi ſubſtantiam tranſparet, videtur nobis plus coloris in oculo ineſſe, quàm re vera inſit? Præterea humor cryſtallinus minus eſt coloratus, quàm tunicæ, ipſe autem propriè eſt inſtrumentum viſus, ideo oculus videns ſeipſum in ſpeculo, non dicitur recipere ſuum colorem, quem habet, ſiquidem humor cryſtallinus, qui re vera colorem recipit, non habet illum, ſed eſt color tunicarum, vel ſubſtantis carnis, ideo poteſt eum recipere tanquam alienum.

Ad alterum dubium de tactu reſpondet Gandauenſis in ſua quæſtione, quòd dupliciter dicere poſſumus, aliquid aliquo carere, vel eſſe denudatum, vno modo ſecundum eſſentiam, vt color ad odorem ſe habet in eodem pomo, altero ſecundum eſſe ſubſiſtentiæ, vt quæ loco disiuncta ſunt ſecundum eſſe, color autem ſic non eſt denudatus ab odore exiſtente in eodem pomo, ſed ſolum ſecundum eſſentiam. Tunc dicit, quòd propoſitio Auerrois: *Omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti*, non eſt intelligenda ſecundum eſſe ſubſiſtentiæ, ſed ſolum ſecundum eſſentiam. Per hoc ad dubium de tactu reſpondet, quòd licet tactus ſecundum eſſe ſubſiſtentiæ non ſit denudatus à qualitatibus tangibilibus, tamen potentia ipſa tactiua non eſt ſecundum ſuam eſſentiam aliqua tangibilis qualitas, neque aliquam in ſe eſſentialiter includit, ſed eſt virtus quædam animæ, non eſt corporeum aliquid. Sic etiam ſoluit alterum prius dubium de Viſu confugiens ad potentiam viſiuam. Zimara in Gandauenſem inuehitur in ſuo Theoremate octuageſimoquarto, & nititur ex Auerroe demonſtrare, quòd illa propoſitio eſt intelligenda non tantum ſecundum eſſentiam, ſed etiam ſecundum eſſe, vt omne recipiens debeat eſſe denudatum à natura recepti tam ſecundum quidditatem, quàm ſecũdum ſubſiſtentiam. Quæ tamen argumenta Zimaræ miſſa facimus, quia per ea, quæ diximus hactenus, ſatis manifeſta eſt Auerrois mens, quod loquatur de eſſentiali tantum inexiſtentia, non de actuali ſubſiſtentia, quia receptiuum non tenetur ſecundum eſſe ſuum carere obiecto receptibili, ſed poteſt ipſum habere vt aduentitium, Immò addo etiam rationem, quia hoc dato, ſequeretur, receptiuum non eſſe receptiuum, quæ eſt implicatio contradictionis. Probo conſequentiam, ſi materia prima non ſolum ſecundum eſſentiam ſuam, ſed etiam ſecundum eſſe ſubſiſtentiæ tenetur eſſe denudata ab omnibus formis materialibus, ergo nullam vnquam habere poteſt, ergo neque vllam recipere, quia non recipitur id, quod haberi non poteſt. Si verò dicat Zimara, ſe non ſumere materiam ſimpliciter vt exiſtentem, (ſic enim eſt ſemper cum forma) ſed ſolum vt recepturam formam aliquam, (ſic enim non poteſt illam recipere, niſi prius omnibus alijs formis, quas habeat, denudetur ſecundum eſſe) hoc quoque falſum eſt, quia iam diximus, inexiſtentiam obiecti vt aduentitij, non impedire receptionem extranei, nam formæ elementorum, & formæ generales non recedunt à materia in receptione formæ ſpecificæ alicuius miſti, nec illius receptionem impediunt. Fortaſſe ſententia Zimaræ poſſet defendi, ſi ſtemus in obiecto ſecundario, videlicet in ſpecie ipſa ſpecialiſſima, quæ recipitur, hæc enim debet carere illud, à quo recipienda eſt. Nam materia recipiens formam ignis, debet etiam ſecundum ſubſiſtentiam eſſe denudata à forma ignis, quare hoc Zimara reſpexit, ſed debuit etiam reſpicere obiectum primarium, & videre, quòd de illo ipſe male carpit Gandauenſem. Malè igitur reprehendit Gandauenſem, qui in declaranda propoſitione Auerrois veriſſimè locutus eſt. Debuit potius Zimara in alio carpere Gandauenſem, in quo magna reprehenſione dignus eſt, videlicet in ſolutione dubij de tactu, ad quam malè accommodat propoſitionem Auerrois. Falſum enim eſt, & omnino

ſtituto, animal facillimè interiret ob quamcunque etiam leuem alterationem factam ab aere extrinſeco modò calidiore, modò frigidiore, quilibet enim receſſus ab eo gradu ad alterutrum extremorum eſſet interitus animalis, cum animal ſit animal potiſſimum per ſenſum tactus. Hæc igitur qualitas mediocris eſt ſumenda cum quadam latitudine, vt ſi dicamus exempli gratia, à gradu quarto ad ſextum, ita vt ex decem gradibus poſſit ſumi mediocritas naturalis tum cũ quinque caloris, & quinque frigoris, tum cum ſex vnius, & quatuor alterius. Sed præter hanc latitudinem dedit natura alteram ſecundam latitudinem extra hos duos limites per certum ſpatium, in qua egrederetur quidem tactus ſuam naturalem conſtitutionẽ, tamen non propterea corrumperetur, vt ſi dicamus, eam eſſe à ſecundo ad quartum, & à ſexto ad octauum. Si enim ſint octo gradus vnius qualitatis ad ſummum, & duo alterius ad minus, tactus eſt quidem præter naturam affectus, non tamen corrumpitur, ſed ſeruatur, vt videmus quandoque in manibus noſtris euenire, quas habemus ita frigefactas, & torpeſcentes, vt vix eas mouere queamus. Sunt tunc præter naturam affectæ, ſeruantur tamen, & ſentiunt per tactum. Sed ſupra octauum, & infra ſecundum non poteſt ſeruari tactus, ſed neceſſariò corrumpitur, & animal ſimul interit. Poterit itaque ſeruari tactus intra octauum, & ſecundum gradum non extra eos, & ita mediocritas, in qua poteſt ſeruari tactus, eſt à ſecundo ad octauum gradum. Nondum tamen nouimus illam mediocritatem, quam dixit Ariſtoteles, non ſentiri à tactu; non enim dicere poſſumus, tactum poſſe ſentire has duas exuperantias ſolas, vnam ab octauo ad decimum, alteram à nullo ad ſecundum, ſed non poſſe ſentire mediocritatem, quæ eſt inter ſecundum, & octauum gradum. Immò dico, quòd tota hæc mediocritas, & quælibet eius pars, eſt ſenſibilis poſitiuè ſenſu tactus, & continetur ſub obiecto primario tactus, neque id intellexit Ariſtoteles, quando dixit, tactum ſentire ſolas extremitates, mediocritatem verò non ſentire, & hunc ſenſum alij attribuentes Ariſtoteli errauerunt. Sed mediocritas illa, quam dicit Ariſtoteles, non ſentiri à tactu, ſumenda eſt in indiuiſibili, & ſine vlla latitudine, indiſtinctè tamen intra terminos prædictos, intra quos poteſt conſiſtere tactus, id eſt illa mediocritas ad vnguem, quam hoc animal habet, ab eodem animali non ſentitur in alia re, niſi priuatiuè, dum ſentit ſe nõ ſentire calidum, neque frigidum; eadem tamẽ ab alio animali ſiue alterius ſpeciei, ſiue etiam eiuſdem ſentietur, ſi mediocritas illius alterius ſit aliquantum diuerſa ab illa, hoc enim illius temperiem ſentiet, & illud huius. Nulla eſt igitur mediocritas temperiei primarum qualitatum, quę non ſit ſenſibilis ſenſu tactus, quę enim ab vno animali eandem habente non ſentitur, ab alio tamen ſentitur. Ariſtoteles igitur, quando dixit, ſolam mediocritatem eſſe inſenſibilem tactu, extremitates verò eſſe ſenſibiles, intellexit illam mediocritatem ad vnguem, quam hoc animal actu habet, extremitates autẽ intellexit alias omnes eiuſdem generis qualitates, quæ hinc, vel hinc vergant ad alterum extremorum. Vt quando aliquod animal habet temperiem talem, vt inſint ſeptem gradus caloris, & tres frigoris, non ſentiet aliã rem eodem ad vnguem modo temperatam, ſed alias omnes ſentiet, ſiue ad calorem magis vergentes, ſiue ad frigus, & hæ vocantur ibi ab Ariſtotele extremitates, qui clarè ibi ſuam ſententiam profert, non enim ſumit certã quandam mediocritatem, quam nullus tactus ſentire poſſit, ſed mediocritatem intelligit illam, quam animal habet, dicit enim: *Simile calidum, & ſimile frigidum, & durum, & molle non ſentimus; ſed exuperantias ſolum*, ſolum receſſum ab illa temperie, quam quodque animal habet. Ex his colligimus, quòd ea eſt tactus natura, vt ſi cõmuniter de eo tactu loquamur, tam extremæ qualitates, quàm mediocres ſunt ſẽſibiles per ſe, & poſitiuè ſenſu tactus, vna tamẽ excepta, non quidem vna determinatè, vt alij eam ſumebãt, ſed indeterminatè, & modo hęc, modo illa. Sed particulariter conſiderando ſingulum tactum qui eſt in hoc, vel illo animali, iã eſt facta determinatio vnius, ideo omnes ſunt ei ſenſibiles, præter eam vnam, quam actu habet. Cum enim organum tactus ſit corpus mistum ex elementis, non potuit eius natura penitus abſolui à toto genere ſui obiecti, ſicutĩ alij ſenſus ſunt abſoluti à toto genere obiectorum ſuorum, ideo immiſtio in tactu non eſt eo modo, quo in cæteris ſenſibus, ſed alio quodam peculiari ipſius tactus; cum enim in alijs ſit immiſtio ſecundum genus, vt oculus eſt immiſtus à toto genere coloris ſecundum propriam naturam, in tactu verò eſt ſecũdum ſpecies ſingulas indiſtinctè. Oportet enim vt tactus non habeat illammet qualitatem quam recipere debet, hoc eſt illummet gradũ, quia ſi illum habeat, ſimilem gradum non ſentiret. Hoc modo in tactu locum habet illa propoſitio Ariſtotelis: *Intus apparens prohibet extraneum*, eadem enim qualitas inexiſtens eſt ipſi tactui naturalis, videlicet parum recedens à naturali, ideo prohibet ſui receptionem ab extrinſeco. Idcirco in alijs ſenſibus intus apparens accipitur generatim pro tota natura obiecti adęquati, in tactu verò ſpeciatim, pro illa tantum ſpecie obiecti adęquati, quę recipienda eſt. In omnibus tamen intus apparẽs prohibet receptionem ſui, in alijs quidem ipſum obiectum primum, & commune, in tactu autem ſpecies illa ſola, quam habet, non enim impedit alias

ſpecies,

ſpecies, ſed ſeipſam. Sumitur ex dictis ſolutio cuiuſdam dubitationis cognitu dignæ. In alijs enim ſenſibus præter tactum, ſi contingat ineſſe aliquid de natura ſui obiecti, iudiciũ eius ſenſus vitiatur, & omnia iudicat ſecundum illud, quod inexiſtit, vt color flauus in oculo icterici, facit ab eo iudicari omnia colorata eodem colore, & bilis amara, quæ eſt in lingua febricitantis, facit omnes ſapores iudicari ab eodẽ amaros; in tactu autem euenit oppoſitum, in eo enim inexiſtit ſemper quædam qualitas de genere obiecti ſui, tamen non iudicat alias ſecundum eam, immò ſemper iudicat vt diuerſas, manus enim hominis calida magno calore iudicabit alia frigida, & manus frigida iudicabit alia calida, etiamſi abſolutè ſint potius dicenda frigida, quàm calida. Quæritur igitur ratio huius diuerſitatis. Aliqui reſpondent, cauſam eſſe, quia in tactu neceſſe eſt vt alteratio quædam realis præcedat alterationem ipſam ſpiritalem, quæ dicitur ſenſatio, vel ſaltem fiat ſimul cum illa; manus enim non ſentit calorem, niſi realiter quoque à reali calore alteretur, qua facta alteratione reali, recipitur ſpecies eiuſdem coloris in organo tactus, quæ dicitur ſenſatio, & eſt alteratio ſpiritalis. Quoniam igitur alteratio realis nunquam fit a ſimili, ſed ſemper ab oppoſito, & contrario ad contrarium, ideo etiam alteratio ſpiritales, quæ cum ea iuncta eſt, fit tanquam ab oppoſito, quod proinde iudicatur oppoſitum, non iudicatur idem. Sed hæc ratio mihi idonea eſſe non videtur, nam realis alteratio, quæ fit ad contrariam qualitatem, eſt verus motus inter contraria, quare non fit in inſtanti, ſed in tempore; alteratio autem ſpiritalis quæ ſenſatio dicitur, fit in inſtanti, quia licet inter qualitates reales ſit vera contrarietas, earum tamen ſpecies ſpiritales nullam habent contrarietatem, ideo quando manus frigida offertur igni, ſentit calorem in inſtanti, non tamen in inſtanti alteratur calore reali, quia alteratio realis non poteſt in inſtanti fieri, ergo in illo primo inſtanti adeſt alteratio ſpiritalis, quæ eſt ſenſatio ſine vlla alteratione reali, quare ratio ab his adducta non eſt conueniens. Ego igitur dicerem, rationem ſumi ex dictis de differentia inter tactum, & alios ſenſus; nam in alijs ſenſibus inexiſtentia obiecti eſt aduentitia non poteſt eſſe eſſentialis, ideo vitiat iudicium, & facit alia iudicari, vt eadem. in tactu autem inexiſtentia, quam diximus, alicuius ſpeciei obiecti proprij, eſt eſſentialis, & ei neceſſaria ad recipiendas alias ſpecies eiuſdem generis, neceſſario tamẽ impediens receptionem ſui ipſius ab extrinſeco, vt dictum eſt. Cum igitur ſit ratio tum impediendi receptionem ſui, tum recipiẽdi alias diuerſas, neceſſe eſt vt tactus per eam iudicet aliam quamlibet, vt diuerſam, quia ſimilem nullo modo ſentit. Vnde colligimus, ſimilitudinem potius eſſe inter tactum, & alios ſenſus, ſi recta fiat eorum comparatio, ſumẽtes enim ſenſum tactus, debemus ipſum ſumere cum ſua naturali conditione, ideſt, propria illa eſſentiali qualitate, & ex altera parte ſumere pro obiecto ab eo contradiſtincto alias omnes ſpecies, præter illam, & ita potentia erit libera à miſtione ſui obiecti, & iudicabit ipſum vt à ſe diuerſum. Sumentes verò ſenſum alium, debemus ſimiliter ipſum ſumere cum ſua naturali conditione, non cum aliqua affectione aduentitia, ſic enim videbimus, quòd recipiet obiectum ſuũ vt ab ipſo diuerſum, nihil enim recipit ſe, ſed omne recipiens eſt diuerſum à recepto, & denudatum (vt ait Auerroes) à natura recepti. Ideo comparatio tactus habentis ſuam naturalem qualitatem cum viſu habente colorem flauum aduentitium, non eſt conueniens comparatio. Sed obijciet aliquis, quid dicis de manu nimium frigida, illa enim frigiditas eſt exceſſiua, nec poteſt dici naturalis, cur ergo non facit alia iudicari ſimilia, vt color flauus in oculo icterici? dico, quòd ille exceſſus frigiditatis in manu, licet ſit præter naturalis in manu, tamen ſtat loco qualitatis naturalis, ipſa enim natura generis obiecti eſt ipſi tactui naturalis, quo fit, vt neceſſe ſit, tactum habere aliquam eius ſpeciem vt eſſentialem, vel ſaltẽ parum recedentem ab eſſentiali, & ſtantem loco qualitatis propriæ eſſentialis, quia non poteſt nimium recedere à qualitate naturali, niſi cum corruptione tactus, & morte ipſius animalis, quamcunque igitur habeat tactus, eam habet vt naturalem, proinde iudicat alias omnes vt diuerſas, non vt eandem.

51 Hactenus declarauimus verũ ſenſum propoſitionis Auerrois, & multa dubia exorientia ſoluimus, relinquitur, vt eandem ab obiectionibus aduerſus eam factis vindicemus. Dicebant illi recentiores, vel Auerroes intellexit inexiſtentiã realem impedire receptionem eiuſdem rei realiter, vel inexiſtentiam ſpiritalem impedire receptionem realem, vel inexiſtentiam ſpiritalem impedire receptionem ſpiritalem, vel tandem inexiſtentiam realem impedire receptionem ſpiritalem. Primus quidem ſenſus verus eſt, ſed ad propoſitum non pertinet, quia eum nõ potuit intelligere Auerroes in ea propoſitione; reliqui omnes falſi ſunt, ideo quomodocunque intelligat Auerroes, falſa eſt ſua propoſitio, quòd omne recipiens debeat eſſe denudatum à natura recepti, ipſi tamen putant Auerroem eam protuliſſe potius ſecundum quartum ſenſum, quam ſecundum alios.

Nos dicimus, non eſſe ad propoſitum hanc quadrimembrem diuiſionem, neque verum eſſe, quòd Auerroes ſolo quarto modo illam propoſitionem intellexerit, ſed propoſitio eſt vniuerſaliter vera, & Auerroes eam protulit

vt vniuerſaliter veram in omnibus illis quatuor ſenſibus, nam diuerſis in locis ea vtitur Auerroes, modo pro receptione reali, modo pro ſpirituali, vt patet in ſecundo de Anima, Commentario ſexageſimoſeptimo, & Tertio de Cęlo Commentario ſexageſimoſeptimo, idque legimus clarè expreſſum ab Auerroe in eodem Commentario, dicit enim eam propoſitionem veram eſſe, ſiue mouere, & recipere fuerint ſpiritalia, ſiue realia, loquendo enim de obiecto primo, & adæquato alicuius potentiæ paſſiuæ, ſemper verum eſt, quòd in ipſa natura, & eſſentia ipſius potentiæ non debet includi illud obiectum, neque realiter, neque ſpiritaliter, ſiue realis, ſiue ſpiritalis receptio fuerit. Cum igitur de primo ſenſu hoc confiteantur, oſtendamus nos, etiam ſecundum alios tres ſenſus hoc idem verificari, ſoluendo, obiectiones quæ aduerſus ſingulum eorum ſenſuum ab his adductæ ſunt. Quòd attinet ad inſtantias factas contra ſecundum, & tertium ſenſum, dico eas vanas eſſe, & ad propoſitum non pertinere, accipiunt enim inexiſtentiam coloris in oculo vt aduentitij, qua ratione concedam, quòd non impediat receptionem ſiue realem, ſiue ſpiritalem. Hoc tamen nihil ad Auerroem, qui loquitur de inexiſtentia eſſentiali, hæc enim impedit. Validiores videntur obiectiones factæ contra quartum ſenſum, quem ſolum putant fuiſſe Auerrois. Vitrum recipit ſpiritaliter alterum vitrum ſimile, & oculus in ſpeculo recipit ſpeciem ſui ipſius, ergo inexiſtentia realis non impedit receptionem eiuſdem ſpiritalem, cum tamen ſit inexiſtentia eſſentialiter, nam accidentia vitri ſunt ei eſſentialia, quia eius eſſentiam conſequuntur; ita etiam accidentia oculi ſunt eſſentialia ipſi oculo, tamen nō impediunt receptionem ſpiritalem ſui ab extrinſeco; & ſic recipiens non tenetur in ſua eſſentia eſſe denudatum à natura recepti. Soluitur hæc obiectio eadem ratione, qua ſuperius etiam dubium de oculo ſolutum fuit. Videtur enim oculus eſſe coloratus, ſed eſt ita debiliter coloratus, (vt ait Alexander (vt perinde ſit, ac ſi nullum colorem haberet, idque neceſſarium fuit oculo, ſi debuit eſſe aqueus, aqua enim, & diaphana eſt, & viſibilis, quare eſt debili colorata colore, qui tamen non impedit receptionem colorum ſpiritalium. Color igitur oculi quantum ad receptionem, habetur pro nullo, quia eam non impedit; quantum autem ad viſibilitatem, non amplius habetur pro nullo, ſed pro aliquo, quia potens eſt mouere viſum, plus enim coloris requiritur ad tollendam potentiā recipiendi, quàm ad tollendam potentiam agendi in viſum alterius, ideo poteſt oculus videre ſpeciem ſuam, quia in recipienda, perinde eſt, ac ſi nullum colorem habeat, in agendo autem in viſum eſt aliquis, & mouet viſum, cuiuſmodi eſt vitrum, & omne perſpicuum, quod viſibile ſit. Quod autem dicimus de oculo vidente ſeipſum in ſpeculo, dicendum eſt ſimiliter de oculo vnius hominis vidente oculum alterius, eadem enim eſt ratio, quia oculus videt colorem ſuum, non vt ſuum, ſed potius vt alienum, videt enim ſe tanquam videns alterum oculum. Eſt etiam conſiderandum id, quod ſuperius diximus, quòd in oculo plus coloris ineſſe videtur, quàm re vera inſit, eſt enim viſibilis non ſolum per colorem proprium, ſed etiam per colorem carnis, & oſſis circumſtantis, qui per ipſum tranſparet, & concurrit ad maiorem oculi colorationem, & viſibilitatem, ſed non concurrit ad receptionem. Maiorem igitur colorem habet oculus vt viſibilis, quàm vt videns, quare non idem eſt color, qui recipitur, & color qui inexiſtit. Quod autem conueniens ſit hæc ſolutio obiectionis contra Auerroem factæ, manifeſtum eſt, quia niſi admittatur, vigebit eadem obiectio etiam contra Ariſtotelem, qui dixit intus apparens prohibet alienum, quare ſi in oculo ineſt naturalis color, qui habeat locum alicuius, impediet receptionem, & eiuſdem coloris, & aliorum. Tamen patet, quòd color oculi non impedit ſui receptionem, idest ſimilis coloris in ſpecie, neque etiam aliorum, coguntur igitur omnes confiteri, quòd color oculi ob ſuam debilitatem habetur pro nullo, nec impedit receptionem ab extra. Ex his patet, quod propoſitio maior ſyllogiſmi formati ab Auerroe, reprehendi non poteſt, cum vera ſit, & fuerit etiam Ariſtotelis.

Relinquitur conſideranda minor, in qua totus error, & tota deceptio Auerrois conſiſtit. Minor fuit hæc: Intellectus recipit omnes formas materiales. In qua peccat primò Auerroes, quòd falſo tribuit Ariſtoteli hanc propoſitionem, cum Ariſtoteles in textu dicat, intellectus omnia intelligit, dicit enim abſolutè; omnia non dicit materialia, ideo hoc malè additur ab Auerroe. Et re vera, mens Ariſtotelis clara in toto hoc tractatu eſt, quòd obiectum, in quod intellectus primo fertur, ſit omne ens; quod eſt præter ipſum intellectum tam materiale, quàm immateriale. Nam in textu quinto ſequenti dicet, intellectum nihil eſſe ex entibus, antequā intelligat, & ſumet entia ſimpliciter, non pro materialibus ſolum, quod poſtea alijs quoque multis in locis, quos inter legendum expendemus, Ariſtoteles manifeſtè ſignificabit. Præterea, poteſt argumentum Auerrois etiam contra ipſum torqueri. Vult Auerroes, intellectum noſtrum poſſe intelligere in hoc ſtatu tam materiales formas, quàm immateriales, & abſtractas, vt apud eum legere poſſumus, in Cōmentario trigeſimoſexto huius tertij libri, ideo declarans etiā verba illa Ariſtotelis in principio ſecundi Metaphyſicorum;

quando dicit, intellectum noſtrum ita ſe habere ad entia maximè intelligibilia, ideſt ad abſtracta à materia, vt ſe habet oculus noctuæ ad lumen ſolis, inquit Auerroes, ea verba dicere ſolam difficultatem, non dicere impoſſibilitatem, contra quā dicit Sanctus Thomas, ea dicere impoſſibilitatem, quia negat intellectū in hoc ſtatu poſſe intelligere entia abſtracta cognitione intuitiua. Cum igitur ea ſit Auerrois ſententia, poſſumus ita argumentari. Omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti, at intellectus noſter recipit omnes formas immateriales, & abſtractas, ergo non eſt forma abſtracta. Vel ſaltem ita ſecundū Auerroem licebit argumentari. Intellectus recipit omnes formas tam materiales, quàm immateriales, ergo neque eſt forma materialis, neque immaterialis, quare non eſt forma omnino, quod ipſimet Auerroi aduerſatur, immò, & veritati. Præterea, demonſtratio Auerrois in hoc peccat, quod neque materiale, quatenus materiale eſt, neque immateriale quatenus immateriale, poteſt vocari obiectum primum intellectus, ſed eſt obiectum ſecundarium, ſicuti quantitas reſpectu viſus, ideo ſicuti nō licet ita argumentari, Viſus recipit quantitatem, ergo debet carere quantitate, ita non poſſumus dicere, intellectus recipit formas materiales, ergo non eſt forma materialis, quia formę materiales non ſunt obiectum primum intellectus, quatenus materiales ſunt, ſicuti neque quatenus formæ, tunc enim oporteret intellectum non eſſe formam. Vnde patet, eſſe fallaciam manifeſtam in demonſtratione Auerrois, nam maior illa ab eo accepta, omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti, vel falſa eſt, vt alij contra Auerroem oſtendere nitebantur, vel in hoc tantum ſenſu vera eſt, quando potentia receptiua comparatur cum ſuo primo, & adæquato obiecto, in quod primum fertur, eo enim ſolo tenetur eſſe denudata, non alijs ei connexis, quæ ſecundariò recipit, tamen ipſe Auerroes addit minorem, in qua comparat intellectum cum obiecto non primo. Ideo ſtando in vero ſenſu maioris, neganda eſt minor, non enim intellectus eſt per ſe primò receptiuus formarum materialium, qua ſunt materiales. Vel ſi minorem concedamus in eo ſenſu, in quo vera eſt, videlicet de obiecto ſecundario, tunc neganda eſt maior, quia à tali obiecto ſecundario recipiens non tenetur eſſe denudatum. Patet igitur, quòd intellectus poteſt poni forma materialis, & tamen receptiuus formarum materialium, ſicuti oculus eſt quantus, & receptiuus quantitatis rerum viſibilium, quæ ſimul cum colore ad eum defertur. Præterea oſtendo, eſſe in hac Auerrois demonſtratione petitionem principij manifeſtam. Cum enim demonſtrare velit, quòd intellectus non eſt forma materialis, ſupponit tamen in minore, quòd non eſt forma materialis, nam ſupra diximus, quòd quando comparamus potentiam receptiuam cum ſuo adæquato obiecto, debet eſſe contradiſtincta ab eo, & nihil de eius natura continere in ſua eſſentia. Vt cum dicimus, materiam primam eſſe receptiuam omnium formarum, ſtatuimus ex vna parte omnes formas, nulla excepta, ex altera verò materiam ſine vlla forma. Ideo cum dicimus, materiam primam eſſe receptiuam omnium formarum, dicimus ipſam non eſſe formam, quia nihil recipit ſe, & hoc profertur expreſſè ab Auerroe quando dicit, omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti. Quando igitur ſumit hanc minorem. Intellectus recipit omnes formas materiales, certè, cum dicat omnes, nullam excludit, quare excipit intellectum ab earum numero, quia ponit omnes ex parte obiecti receptibilis, proinde nullam earum vult habere poſſe rationem recipientis; igitur hæc minor ſupponit intellectum diuerſum ab omnibus formis materialibus, & non eſſe formam materialem, ergo petit principium, & negabitur ea minor ab Alexandro, qui dicet intellectum eſſe formam materialem, & eſſe receptiuam formarum materialium, non quidem omnium, ſed aliarum omnium præter ſe, nam re vera materiale, & immateriale, quà talia ſunt, non habent rationem obiecti primi reſpectu intellectus, quare materialitas poteſt eſſe communis conditio recepti, & recipientis, vt etiam videbimus in ſenſibus, nam potentia viſiua eſt forma materialis, eſt tamen receptiua coloris, quæ eſt forma materialis. Patet igitur vaniſſimam, & fallaciſſimam eſſe hanc demonſtrationem, quam Auerroes falſo attribuit Ariſtoteli, & nunc, quomodo multi magni Philoſophi eam putauerint eſſe Ariſtotelis, & demonſtratiuam, inter quos Sanctus Thomas hic, & in prima parte ſummæ quæſtione ſeptuageſimaſexta articulo ſecundò; vbi validiſſimam eſſe putat hanc rationem, qua demonſtratur intellectum non eſſe formam materialem, quia eſt receptiuus omnium formarum materialium.

Cæterum, quia diximus, obiectum primum intellectus non eſſe materiale quà materiale, neque etiam immateriale, quà immateriale, quærere aliquis poſſet, quidnam ſit illud, in quod primum fertur noſter intellectus, hoc enim declarato, intelligentur verba illa Ariſtotelis in Textu, dicentis, intellectum omnia intelligere, & in Textu quinto, nihil eſſe actu eorum, quę ſunt, antequam intelligat. Ad hoc nihil aliud dicendum puto, niſi quòd omne, quod eſt pręter intellectum, eſt obiectum intellectus, vt ſi quid ſit cōmune omnibus entibus pręter ipſum intellectum, illud ſtatuendum ſit

obiectum intellectus. Ideo cum in Textu dicat Ariſtoteles, intellectum intelligere omnia, illa dictio (omnia) non debet complecti etiam ipſum intellectum, quia tunc ſequeretur, intellectum nihil eſſe penitus, & propria quoque natura carere, quia debet carere toto genere obiecti receptibilis, quare ſi ipſe quoque ſub eo genere contineatur, non poteſt eſſe niſi nihil, quia ſi eſſet aliquid, propria natura inexiſtens impediret intellectionem, quod non vult Ariſtoteles: nã dictio illa *Commiſtus*, non poteſt intelligi niſi de duabus naturis, vna enim alteri dicitur eſſe commiſta, vel nulli commiſta, ſed vna ſimplex natura nunquam diceretur commiſta ſibi ipſi. Intellectus ergo habet propriam naturam, eſt forma de Prædicamento ſubſtantiæ, & omnium, quæ ſub luna ſunt, formarum nobiliſſima, hæc tamen propria eius natura non impedit, ne intelligat alia, immò eſt naturaliter potens, & apta ad omnium intellectionem, ideſt omnium aliorum præter ſe. Satis ergo dicitur immiſtus intellectus, ſi nullum aliorum entium, quæ præter eum ſunt, ſit incluſum in eſſentia ipſius, ſed naturam ſuam puram, & ſimplicem ſeruare debet, vt alia omnia recipere valeat. Si quis autem obijciat dictum Ariſtotelis in textu octauo, vbi ait, intellectũ ſe quoque poſſe intelligere, ergo recipit ſeipſum, dicendum eſt, intellectum recipere ſe ſecundariò, & per ſpecies aliarum rerum, quas recipit, non primariò, nec per ſpeciem propriam, quia nihil poteſt recipere ſe. Eo autem, quòd ſecundariò recipitur, non tenetur carere ipſum receptiuum, vt ſupra declarauimus. Hoc ſufficiat in præſentia, nam in eo Textu octauo vberius de hac re loquemur. Oſtenſum eſt igitur, nullius roboris eſſe eam demonſtrationem quam format Auerroes, & Ariſtoteli attribuit.

Eſt etiam vana illa ratio, quam Auerroes ex ſe in confirmationem adducit, cum dicit. Formæ materiales ſunt inſeparabiles, intellectus eſt ſeparabilis, ergo nõ eſt forma materialis. Petit enim principium in minore, cum ſumit intellectũ eſſe ſeparabilem, hoc enim dicere, eſt dicere immaterialem. Nituntur quidem aliqui Auerroem defendere, dantes his verbis quendam alium ſenſum ita violentum, vt ſit incredibile, eam Auerrois mentem fuiſſe, cum præſertim etiam illo modo validas inſtantias patiatur Auerrois ratio, ideo eam miſſam faciamus.

In calce digreſſionis facit Auerroes quandam quæſtiunculum obſcuram, quando dixit: *Vtrum autem hæc ſubſtantia habeat formam diuerſam in eſſe à formis materialibus, nondum clarum eſt ex hoc ſermone.* Aliqui ſunt codices, in quibus legitur: *A formis immaterialibus*, vt ſenſus clarior ſit, communiter enim declarant, quòd Auerroes tangat obiectionem contra ſe, qua re vera nos antea cõtra Auerroem vſi ſumus, nam dixerat, quòd intellectus, quia recipit formas materiales, non eſt forma materialis, ideo poterat aliquis contra eum argumentari. Intellectus recipit formas immateriales, ergo eſt etiã diuerſus à formis immaterialibus, & ſic neque materialis forma, neque immaterialis erit. Auerroes inquit, nondum clarum eſſe ex dictis, an per eandem rationem, quam ipſe fecit, cogamur etiam dicere intellectum eſſe diuerſum à formis immaterialibus. Zimara in Theoremate octuageſimoquarto legere vult, *Materialibus*, ſeruat tamen eundem ſenſum; & re vera idem ſeruatur ſenſus ſecundum vtranque lectionem, ſic enim ſenſus eſt. Vtrum autem intellectus ſit forma diuerſa à materialibus, ideſt, poſſit eſſe forma immaterialis, licet recipiat etiam formas immateriales, nondum manifeſtum eſt. Propterea non video, quomodo aliqui dicant, hoc modo ſenſum eſſe obſcurum, & violentum, mihi enim videtur, quòd ſecundum vtranque lectionem ſit idem ſenſus, & æquè planus, quia omne Problema cõtinet vtranque partem cõtradictionis, & quærit, vtra earum vera ſit, quare nihil refert, vtrã exprimamus, cum ſemper altera ſubintelligatur; eadem enim eſt quæſtio, an anima ſit mortalis, & an anima ſit immortalis, ſubaudimus enim, necne, quæ eſt altera pars contradictionis. Alij putant aliter eſſe exponendum Auerroem, vt non loquatur de formis immaterialibus, neque de ipſis dubium proponat, ſed de forma communiter ſumpta, quæ eſt genus materialium, & immaterialium formarum. Quia enim dixerat, quòd omne recipiens debet eſſe denudatum à natura recepti, aliquis credere poterat, quòd intellectus cum recipiat formas materiales, debeat eſſe denudatus non modo à natura formarum materialium, ſed etiam omninò à natura formæ, quæ eſt genus formarum materialium, vt non ſit forma omninò, ideo ad hoc dicit Auerroes, quòd hoc non eſt manifeſtum ex dictis, ideſt, ratio facta non comprehendit hoc, & rationem reddit, quia illa propoſitio: *Omne recipiens*, non intelligitur niſi reſpectu propriæ naturæ illius recepti, non enim intelligitur, quòd debeat eſſe denudatum etiam à natura generis illius recepti, præſertim remoti, & æquiuoci. Quare licet per illam demonſtrationem oſtẽſum ſit, intellectum non eſſe formam materialem, non tamen per eam eſt demonſtratum, quod nec ſit forma omninò, Auerroes igitur ſeipſum declarat, quòd dubium, de quo loquitur, non eſt, an intellectus ſit forma immaterialis, necne, ſed an intellectus ſit forma, vel non ſit forma omninò. Mihi tamen videtur etiam hoc modo eandem eſſe Auerrois quæſtionem, & diſcrimen non eſſe in ſenſu, ſed in verbis tantum. Dicunt iſti, quæſtionem Auerrois, quam dicit eſſe adhuc indi-

indiſcuſſam, cadere ſuper communi genere formæ, ego verò oſtendo, quòd hoc dicere eſt dicere, quòd cadit ſuper ſola forma immateriali, videlicet an intellectus ſit huiuſmodi forma, necne, Auerroes enim habet pro demonſtrato, quòd intellectus non ſit forma materialis atqui præter formam materialem non datur alia forma, quã immaterialis, media enim forma non datur inter materialem, & immaterialem, ergo ſi dubium, & indiſcuſſum relinquitur, an intellectus ſit forma, an omninò non ſit forma, dubium hoc non cadit niſi ſuper formã immaterialem, quare dicere, quòd adhuc non apparet, an intellectus non ſit forma omninò, apud me idem eſt, ac dicere quod non apparet, an ſit forma immaterialis. Sed dico præterea, quæſtionem Auerrois re vera eſſe expreſſe de forma immateriali, ſupponit enim, quòd intellectus ſit ſubſtãtia, clarè enim vocat ſubſtantiam, at non eſt compoſitum neque materia, ergo ſumit vt notum, quòd eſt forma, cum ſit etiam clarum in definitione animæ; hoc etiam clarè dicit Auerroes hic, dum ait: *Vtrum autem iſta ſubſtantia habeat formam diuerſam*, ſic enim quæſtio Auerrois non cadit ſuper ea dictione formam; non enim quærit, an ſit forma, ſed ſuper ea dictione, diuerſam, quare nullum aliud eſt dubium Auerrois, quàm id, quod diximus, videlicet, an per eandem demonſtrationem probetur ſimiliter, quòd intellectus non ſit forma immaterialis.

TEXTVS V.

Quare neque ipſius alia eſt natura niſi hæc, quòd poſſibilis eſt. Qui igitur vocatur animæ intellectus (dico autem intellectum, quo intelligit, & exiſtimat anima) nihil eſt actu eorum, quæ ſunt, antequam intelligat.

TEXTVS hic duas partes habet. In prima Ariſtoteles ex dictis in quarto contextu colligit naturam intellectus humani; deinde in ſecunda infert ex hac Corollariũ quoddam, Naturam intellectus colligit ex dictis in textu quarto, & conſequentia clara. Ibi enim dixit intellectum eſſe ſimpliciter immiſtum reſpectu intelligibilium, hinc ſequitur, quòd intellectus nullum eſt actu entium, ſecundum propriã naturã, ſed omnia ĩ potẽtia, quia poteſt omnia intelligere, omnia enim poteſt recipere tanquam aduentitia, ſed in ſua eſſentia nullum eorum includit, ergo eius natura nulla alia eſt, niſi hęc, quod poſſibilis eſt, id eſt in pura potentia, & tanquam tabella, in qua nihil eſt depictum, vt dicet infra Ariſtoteles. Patet igitur, qualem immiſtionem intellexerit Ariſtoteles in Textu quarto, nam ſi exponamus Textum quartum cum Auerroe, & aliis, de immiſtione cum materia, & cum corpore, non video, quomodo Ariſtoteles inde colligere poſſit, quòd intellectus non habeat aliam naturam, quàm naturam potentiæ, & quod nihil ſit actu entium. Immò hæc eſſet conſequentia ridicula, cum ponus oppoſitum ſit colligendum, ex eo enim quòd intellectus non eſt commiſtus cum materia, colligitur potius, quòd ſit purus actus, quam quòd pura potentia. Sed intelligendo quartum Textum de immiſtione cum obiectis intelligibilibus, omnia pulcherrimè connectuntur, & conſequentia eſt optima, ſi enim intellectus omnia entia intelligere poteſt, ideoque nullum ipſorum actu includit in ſua eſſentia ſequitur, vt ea ſit eius natura, vt ſit in pura potentia ad omnia. Apertiſſima igitur eſt connexio huius Textus cum quarto, quam etiam ſignificat Ariſtoteles per eam dictionẽ ὥστε, q̃ melius verteremus: *Adeo vt*, q̃, *Quare*, videlicet vt legamus ſic: *Adeo vt nulla ſit alia ipſius natura, niſi hæc quòd poſſibilis eſt*. Ita non magis videtur conſequens ex dictis illatum, quã declaratio eorum quæ dicta ſunt, videlicet illius immiſtionis, vt ſenſus omniũ verborum ſit. Intellectus ſi debet omnia intelligere, debet non eſſe ſecundum ſuam ſubſtantiam cõmiſtus cum aliquo ente, adeo vt nullam aliam habeat naturam niſi hanc, quod eſt poteſtate omnia entia. Simplicius notat dictionem illam: *Neque*, hic non eſſe coniunctiuam, nec denotare (vt fortaſſe videtur) ſimilitudinem aliquam inter intellectum, & aliud aliquid, veluti materiam primam, quæ etiam ipſa eſt in pura potentia, ſed eſſe phraſim Græcam, quæ nil aliud ſignificat, quam nullam ipſius eſſe naturam, niſi hanc quod poſſibilis eſt.

Ad horum verborum intelligentiam pleniorem dubitatur, quia pugnare videntur cum iis, quę Ariſtoteles in ſecundo libro dixit in definitione animæ, ibi enim dixit vniuerſaliter de omni anima, quòd eſt actus, & quòd ea definitio competit omni animę, etiam intellectiuæ, hic verò negat, eſſe actum, & dicit nullam eſſe aliam eius naturam, niſi hanc, quòd eſt potentia. Multi ita fugere nituntur hanc difficultatem. Dicunt, Ariſtotelem in ſecundo libro definiuiſſe animam, quæ eſt forma ſubſtantialis, ideo appellauit actum, quia anima re vera eſt actus, & forma corporis, & ſic anima quoque intellectiua eſt actus; hoc autem in loco, dicunt, Ariſtotelem non loqui de anima intellectiua, quæ eſt forma ſubſtantialis, ſed ſolum

de in-

de intellectu, qui eſt potentia quædam illius animæ, non eſt anima, neque forma ſubſtantialis, cum igitur intellectus hic ſumatur pro ſola potentia, & facultate animæ, non pro anima, rectè dicit Ariſtoteles, nullam eſſe aliam eius naturam niſi hanc, quod poſſibilis eſt, & nihil eſt actu ex entibus, ſed pura, & nuda facultas animæ. Propterea nomen naturæ hic apud eos ſignificat omnem actum ſimpliciter, & omnem formam, vt Ariſtoteles dicat, intellectum nullam habere naturam, ideſt non eſſe formam vllam ſimpliciter, ſed puram, nudamque potentiam; quam ſententiam tueri ſolent omnes ſectatores Alexandri.

Hæc ſententia mihi nunquam placere potuit, quoniã attributa omnia quę adſcribit Ariſtoteles intellectui, conueniunt ipſi vt animæ intellectiuæ, non vt facultati animæ. Potentia enim nõ patitur, neque recipit ſpecies, ſed anima potens. Potentia pura nõ rectè dicitur immiſta cum obiectis, ſed anima, cuius eſt ipſa potentia. Potentia non dicitur poſſibilis, vt hic Ariſtoteles intellectum vocat, nam poſſibile dicitur id, quod potentiam habet, non potentia ipſa, & dicere potentiam eſſe poſſibilem, eſt dicere, potentiam habere potentiam, quæ certè eſt abſurda locutio. Similiter ex omnibus, quæ in ſequentibus ab Ariſtotele de intellectu dicentur, hoc idem oſtendemus. Ego igitur ad dubium aliter reſpondendum puto, & eſt artificium Ariſtotelis nemini cognitum & à nobis antea declaratum in vltimis verbis primi contextus: Natura animæ intellectiuæ declaratur ab Ariſtotele duobus modis, vno per reſpectum ad corpus; altero per reſpectum ad operationem circa obiecta intelligibilia, ideo propter horum duorum reſpectuum diuerſitatem, conuenit ei tum nomen actus, tum nomen potentię, nam reſpectu corporis eſt actus, & ita Ariſtoteles in principio ſecundi libri dixit omnem animam eſſe actum corporis, at reſpectu operationis eſt in pura potentia ad omnia intelligibilia, qualis eſt conſideratio intellectus in hoc tertio libro, quare nomen actus, & nomen potentiæ, in ipſa anima non opponuntur inuicem, quia non ſumuntur reſpectu euiſdem, cum dicatur anima actus, ideſt actus primus, potentia vero non amplius reſpectu actus primi, ſed reſpectu actus ſecundi, qui eſt operatio. Ideo etiam in definitione animę Ariſtoteles hanc potentiam expreſſit, cum dixit anima eſt actus primus corporis naturalis potentia vitam habentis, ideſt in potentia ad operationem. Ideo quando Ariſtoteles hic dicit, intellectum eſſe in pura potentia, debemus intelligere illam potẽtiam, quæ opponitur actui ſecundo; caret enim ſecundum ſe omni actu ſecundo, & eſt in pura potentia ad omnia intelligibilia, quam huius loci veram interpretationem cognouiſſe videtur Scotus in primo Sententiarum diſtinctione tertia, quęſtione ſeptima, & ſecundo Sententiarum diſtinctione tertia, quæſtione octaua, vbi dicit, quod quando Ariſtoteles inquit intellectum non habere aliam naturam niſi hanc, quod poſſibilis eſt, loquitur de actu ſecundo, non de actu primo, & quando dicit ipſum non eſſe actu nullũ ex entibus, negat actum ſecundum, non primũ, & eſt veriſſima expoſitio, & conſona verbis, & conſilio Ariſtotelis in hac parte. Igitur quãdo Ariſtoteles hic dicit, *Nullam eſſe aliam eius naturam*. nomine naturæ intelligamus ipſam eſſentiam intellectus, eo modo, quo in hoc tertio libro conſideratur, videlicet, reſpectu operationis, reſpectu intelligibiliũ, quia eſt ſimpliciter immiſtus reſpectu omniũ, quare reſpectu eorum hanc vnã habet naturam, quòd eſt in potentia ad illa, & eſt poſſibilis omnia fieri. Similẽ ſententiam legimus apud Ariſtotelẽ de materia prima in contextu octauo ſeptimi Metaphyſicorum, cum dicit, eam non eſſe ſubſtantiam, nec quantum, nec quale, nec aliud ex Prędicamentis, ſed potentia omnia, non enim negat ibi Ariſtoteles propriam materiæ entitatem, & propriam eſſentiam, eſt enim aliquid, & eſt ſubſtantia, vt ipſe eam vocat in ſecundo contextu ſecundi libri de anima, ſed dicit, eam non eſſe aliquod ex eis, quæ recipere debet, quia eſt in potentia ad omnia recipienda, recipit enim omnes formas reales, ſicut intellectus recipit omnium formas ſpiritales. Cauſa autem erroris illorum fuit, quòd non cognouerunt differentiam tractationum de ſubſtantia animæ apud Ariſtotelem, videlicet reſpectu corporis, & reſpectu operationis, ideo crediderunt, Ariſtotelem in principio tantum ſecundi libri locutum eſſe de ſubſtantia animæ, poſtea vero tranſire ad potentias animæ conſiderandas. Ideo eò magis hi peccant, quò putant potentias non diſtingui ab ipſa anima ſubſtantia, hoc enim conſtituto deberent confiteri tractationem de potentia animæ eſſe tractationem de anima per reſpectum ad operationem, potentia enim reſpicit actum ſecundum, & operationem. Sed maxima huius erroris confutatio, noſtræ autem ſententiæ comprobatio ſumitur ex verbis Ariſtotelis in hoc libro in contextu trigeſimo octauo, vbi comparat intellectum manui, ſicut enim manus eſt inſtrumentum inſtrumentorum, quia eſt inſtrumentum recipiens alia externa inſtrumenta, ita intellectus eſt forma formarum, ideſt forma recipiens omnium rerum formas; formam igitur vocat Ariſtoteles non potentiam ſolam, & ſic vult eſſe actu, ſed addens, formarum, ſignificat eius potentiam reſpectu obiectorum intelligibilium, quorum eſt receptiua. Intellectus ergo, de quo Ariſtoteles vſque ad eum locum locutus erat, ab ipſo vocatur forma, non

potentia tantum formæ, ſed vt ad hunc contextum redeamus, connexio clara cum contextu quarto demonſtrat nobis verum horum verborum ſenſum. Nam ibi dixit intellectum eſſe immiſtum cum obiectis intelligibilibus, quia intus apparēs prohibet extraneum. Cum igitur ex eo hic inferat, non eſſe aliam eius naturam, niſi quod poſſibilis eſt, non poteſt intelligere, niſi reſpectu obiectorum intelligibiliū, quæ primò reſpicit, non enim poteſt ſimpliciter in eo negare omnem actum, ſed illum ſolum, quem reſpicit vt obiectum primum, ipſe autem ſecundum ſe eſt actus, & propriam entitatem habet actu, nec eſt in potentia ad eam.

Qui igitur vocatur animæ intellectus. Hæc eſt ſecunda pars, in qua Ariſtoteles ex dictis in prima Corollarium colligit. Hanc in duas particulas diuidimus ſeparatim declarandas. Altera eſt: *Qui igitur vocatur animæ intellectus, dico autem intellectus, quo diſcurrit, & exiſtimat anima.* Altera verò: *Nihil eſt actu eorum, quæ ſunt antequàm intelligant.* Prior pars continet ſubiectum huius Corollarij & ipſius ſubiecti declarationem, poſterior verò prædicatum. Subiectum eſt hoc: *Vocatur animæ intellectus.* Quæ verba Simplicius trahit ad intellectum progreſſum, & imperfectum, hic enim dicitur intellectus animæ, non verè intellectus, & vocari potius ſolet intellectus, quàm reuera ſit, & hunc eundem dixit prius Ariſtoteles nullam habere aliā naturam, niſi hanc, quòd poſſibilis eſt. Quæ Simplicij interpretatio vana eſt, vt illa ipſa verba demonſtrant, cum enim dixerit Ariſtoteles, nullam eſſe aliam eius naturam, niſi hanc quòd poſſibilis eſt, ſignificat, ſe vniuerſaliter, & ſimpliciter de natura intellectus loqui, & negare aliam eſſe eius naturam, & alium ſtatum præter hunc, quòd eſt in potentia. Non ergo ea eſt ratio, quam Simplicius aſſerit, cur appelletur hic ab Ariſtotele vocatus animę intellectus; Sed ratio eſt, quia nomen intellectus ſimpliciter prolatum, conuenit propriè intelligentijs abſtractis, humano verò intellectui impropriè. Quoniam igitur de abſtractis hic non loquitur Ariſtoteles, ideo ne illos comprehendamus exprimit ſe de humano tantum intellectu loqui, dum ait: *Intellectus animæ*, ideſt ille intellectus, qui eſt pars animæ, non intellectus omnis. Quare dictio illa: *Animæ*, hoc in loco eſt dictio imperficiens, & minuens ſignificationē illius vocis: *Intellectus*, quæ quidem extenderetur per ſe ad intellectus abſtractos, & iure hoc fit, quia Ariſtoteles mox adijciet prædicatum ſignificans imperfectionem, & intellectibus abſtractis non conueniens. Deinde Ariſtoteles adhuc magis declarat ſubiectum huius propoſitionis, quando ſubiungit: *Dico autem intellectum, quo diſcurrit, & exiſtimat anima.* Quæ verba claudenda ſunt per parentheſim. Trahuntur autem etiam hęc à Simplicio ad eundem ſenſum, videlicet, ad intellectum progreſſum, & imperfectum, dicit enim, hæc verba διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει, ſignificare operationes intellectus imperfectas, quando non intelligit per eſſentiam, ſed mendicando à phantaſia. Sed errat Simplicius, vt diximus, quia Ariſtoteles nil aliud his verbis efficere vult, quàm per has operationes declarare, quam partem animæ hic intelligat. Inquit enim, intelligo eam animæ partem, quæ diſcurrit, & exiſtimat, quæ ſunt operationes propriæ animæ intellectiuæ, proinde ipſius hominis; & ab Ariſtotele ponuntur ad diſtinguendum intellectum ab alijs partibus animę inferioribus. Vnde patet, quòd Ariſtoteles per eas nobilitatem potius, quàm imperfectionem denotare vult & ſenſus verborum eſt: Dico intellectum eam animę partem, quæ edit has nobiles operationes ratiocinari, & exiſtimare, eſt enim διανοεῖσθαι, operatio intellectus cum diſcurſu, quæ etiam ſola ſatis erat ad ſignificandam partem intellectiuam ab alijs animæ partibus diſtinctam. Sed ad maiorem efficaciam, & maiorē diſtinctionem adiecit alterum verbum ὑπολαμβάνειν, quod eſt verbum genericum, & commune, complectens omnes operationes noſtri intellectus, vt patet apud Ariſtotelem in textu centeſimoquinquageſimoquinto ſecundi libri, vbi diſtinguit intellectum ampliſſimè acceptum in φαντασίαν, & ὑπόληψιν. Neceſſe eſt itaque, vt ὑπόληψις ſignificet totum gradum intellectiuum propriè acceptum, ſi ſufficiens debeat eſſe diuiſio illa in phantaſiam; & exiſtimationem, ſub qua exiſtimatione videtur in illa parte Ariſtoteles locare intellectum, ſcientiam, & opinionem tanquam ſpecies, ſeu tanquam diuerſas operationes partis intellectiuæ. Vnde patet contra Simplicium, quòd Ariſtoteles hic verbo hoc: *Exiſtimat*, complectitur omnes ſtatus intellectus noſtri, vt etiam oſtendere poſſumus per ipſa Simplicij fundamenta, nam ſupra oſtendimus, quòd Ariſtoteles in primo Textu per particulam animæ non potuit ſignificare niſi illam, quam in quinquageſimoquinto vocauerat exiſtimationem, atqui per particulam animæ Ariſtoteles in primo textu ſignificauit intellectum humanum, ſecundum omnes ſuos ſtatus, ergo exiſtimano complectitur omnes ſtatus noſtri intellectus apud Ariſtotelem, quare non de ſolo progreſſo hic ſermo eſt, ad differentiam eiuſdem perfecti, vt Simplicius imaginatur. Ideo notandum eſt, quòd Ariſtoteles per verbum διανοεῖται, ſatis denotabat partem intellectiuam diſtinctam ab alijs partibus, tamen non ſine ratione addere voluit etiam verbum ὑπολαμβάνειν, ne credamus, ipſum ſumere intellectum, vt diſcurrentem tantum, non vt alijs modis operantem. Ideo ab hoc verbo ſpeciali tranſitum faciens ad generale ſubiunxit: *Et exiſtimat*,

quia communiſſimè, & abſolutiſſimè loquitur de natura intellectus humani, ut omnibus modis operantis. De hoc modo loquendi: *quo exiſtimat anima*, illud dicere debemus, quod in primo textu diximus de illis verbis: *qua cognoſcit anima*. Vel enim dicendum eſt, ut ibi dicebat Simplicius, quòd nomine animæ intelligat totum aggregatum omnium animæ partium, quod per partem intellectiuam dicatur diſcurrere, & exiſtimare. Vel cum Themiſtio dicendum eſt, eſſe quendam modum loquendi, & Ariſtotelem nomine animæ intelligere ipſum animatum, vt ſenſus ſit: Dico autem intellectum, quo diſcurrit, & exiſtimat homo, hoc enim re uera voluit hic Ariſtoteles.

Nihil eſt actu eorum, quæ ſunt, antequam intelligat. Hæc verba continent prædicatum propoſitionis, & horum ſenſus poteſt eſſe clarus ex iis, quæ de prima parte diximus, loquitur enim Ariſtoteles de intellectu pro actu ſecundo, nō pro actu primo. Quoniam igitur intellectus, dum aliquid intelligit, fit illud quodammodo, vt poſtea declarabimus, poteſt autem intelligere omnia, quæ præter ipſum ſunt, ideo poteſt fieri omnia, vnde ſequitur, quod antequā aliquid intelligat, nō eſt actu aliquod entium, ideſt intelligibilium, & eorum, ad quæ primo dirigitur. Hæc autem ſunt, ut diximus, omnia præter ipſum: ſic autem patet Ariſtotelem non negare in intellectu omnem prorſus entitatem, ſed illam ſolummodo, quam acquirit, dum intelligendo fit ipſa res intellecta. Simplicius hic dicit, Ariſtotelem per illa verba: *eorū quæ ſunt*, ſignificare ideas, hæ nanque ſunt uerè entia; deinde perpendens illa verba πρὶν νοεῖν, dicit, ea ſignificare operationem intellectus perfecti, hæc enim vocatur νοεῖν, ideo trahit hæc omnia verba ad intellectum progreſſum etiam operantem, & intelligentem, & inquit, ſenſum horum verborum eſſe, quòd intellectus progreſſus etiam ſi actu aliquid cognoſcat, non eſt tamen aliquod ex veris entib. antequam intelligat per eſſentiam, & per ideā, videlicet, antequam ad ſtatum perfectionis reuertatur. Quæ expoſitio, quòd conſiſtere nequeat, conſtat ex illo verbo, *exiſtimat*, quod habet ſignificationem ampliſſimam, & complectitur omnem operationem noſtri intellectus tam perfectam, quàm imperfectam. Quare ꝗ Ariſtoteles hic dicit, debet competere intellectui ſecundum omnes ſtatus. Neque etiam ꝑ ea quæ ſunt, intelligit Ariſtoteles ideas, vidimus enim hactenus ipſum de ideis nihil dixiſſe, ſed intelligit illa entia, quæ prius dixit eſſe obiectum intellectus, ad quæ eſt in potentia, videlicet omnia, quæ ſunt extra ipſum. Verbū etiam νοεῖν, non poteſt ſignificare operationē intellectus, in ſe manentis, & perfecti, quia debet ſumi hoc uerbum in eodem ſenſu, in quo ſumptum fuit in textu ſecundo, & ibi ſumptū fuit ꝓ operatione intellectus imperfecti, quia dixit Ariſtoteles intelligere eſſe vt ſentire, & eſſe pati; ergo hic quoque ita ſumitur uerbū hoc, cum eo in loco Simplicius ipſe fateatur, quòd verbum, νοεῖν. ſumitur pro operatione intellectus progreſſi, & imperfecti, quare vana eſt hæc Simplicij expoſitio, & iis, quę hactenus dicta ſunt ab Ariſtotele minimè conſentanea. Sed ad plenam horum uerborum intelligentiam uidendum eſt, qualis nam ſit hæc conſequentia, quàm hic Ariſtoteles facit, dum dicit nulla eſt alia eius natura, niſi hæc, quòd poſſibilis eſt, ergo nullum eſt actu ex entibus, antequam intelligat. Omnes ita uidentur uerba hæc intelligere, vt ſit potius declaratio eiuſdē ſententiæ per alia verba, quam uera conſequētia: nam quòd intellectus ſit pura potentia, & quòd nihil ſit actu, eundem ſenſum referre videtur. Decipiuntur tamen, quia ſi bene verba perpendamus, eſt uera conſequentia, & diuerſa eſt ſententiá conſequentis a ſententia antecedentis, antecedens enim de ſola eſſentia intellectus profertur, ideo uerum eſt de intellectu ſecundum quemcunque ſtatum tam perfectum, quàm imperfectum, uidelicet, tā pueri, quàm adulti; tā actu habente habitus, quā non habente; tam actu ſpeculante, quam non ſpeculante: nam ſi intellectum accipiamus in homine ſapientiſſimo, & actu ſpeculante, nulla eſt alia eius natura, niſi hæc, quòd poſſibilis eſt, quia quamuis acquiſiuerit habitus, & actu intelligat, tamen illi habitus ſunt ei aduētitij, nec in eius eſſentia includuntur, quare eius natura ſemper eſt talis, ut non includat aliquem actum in ſua eſſentia, ſed ſit in pura potentia ad omnes. Sic etiam Ariſtoteles de materia prima loqui ſolet, ut ſeptimo Metaphyſicorum textu octauo, cum dicit, eam non eſſe ſubſtantiam, nec quantum, nec quale, ſed potentia omnia: non enim ſumit materiam primam in eo tantum ſtatu, in quo omnibus formis actu careat (hic enim ſtatus nō datur) ſed materiam ſub formis exiſtentem ſumit, eius tamen exiſtentia non conſiderata, ſed ſola eſſentia, dicit, eſſentiam eius eſſe, quod nullam formam includit neque ſubſtantialem, neque accidentalem, ſed eſt pura potentia ad omnes, hęc enim eſt natura materię, etiam ſub formis exiſtentis, reſpectu entium, ad quæ dirigitur. Ita hic Ariſtoteles in hac propoſitione prima non accipit intellectum pueri, in quo nulla adhuc ſit acquiſita cognitio, ſed ſimpliciter de natura intellectus loquens, dicit, eam non eſſe niſi hanc, quòd poſſibilis eſt, videlicet accipiendo naturam intellectus reſpectu operationis, reſpectu intelligibilium. Hoc autem manifeſtum eſt, quoniam Ariſtoteles hoc colligit ex dictis in textu quarto, at in textu quarto nos fuſè demonſtrauimus, Ariſtotelem loqui de ſola eſſen-

la eſſentia intellectus, hanc enim ſolam reſpiciendo, verum eſt, quòd intellectus eſt immiſtus, ſed de exiſtentia non eſſet verum, non enim ſemper caret intelligibilibus. Oportet igitur hanc primam propoſitionẽ ex eo quarto textu collectam intelligi de ſola eſſentia intellectus, vt etiam verba indicant, cum Ariſt. dicat, nulla eſt alia eius natura, ideſt eſſentia. Modo expendamus etiam ſecundam propoſitionem, videlicet: *Qui igitur vocatur animæ intellectus, nihil eſt actu eorum quæ ſunt antequam intelligat*. Hæc certè non poteſt habere eundẽ ſenſum, quem illa prior, illa enim ſimpliciter de intellectu prolata ꝓ omni ſtatu, ſolã eſſentiam reſpicit, non conſiderata exiſtentia, hæc verò exiſtentiam reſpicit, & ſtatum quendam intellectus ſumit, non alios, ſumit enim intellectũ in ſolo ſtatu imperfectiſſimo, uidelicet, in puero, qui nullam adhuc cognitionem acquiſiuerit, quare hæc eſt Corollarium quoddã quod ex prima deducitur ab Ariſtotele, quia eſt ipſi neceſſarium propter illa, quæ poſtea dicenda ſunt. Erat enim Ariſtoteles oſtenſurus, quomodo fiat intelligere, ideo primo loco docere debuit, quomodo intellectus ad intelligibilia ſe habeat ſecundum propriam eſſẽtiam, & oſtendere, quod nullum ipſorum includit actu, ſed eſt in potẽtia ad omnia. Ex hoc poſtea uolens pergere ad declarandum, quomodo fiat intelligere, neceſſe fuit, ut ipſum acciperet primo loco, ut carentem actu omni intellectione, qualis eſt in puero, ut poſtea declararet, quomodo acquirat intellectionem, & quomodo ex pura potentia ducatur ad acquiſitionem habituum. Extrahit igitur hic Corollarium hoc, quia ſequentibus inſeruiet, ꝙ de ſola ſubſiſtentia, non de eſſentia intellectus proferri manifeſtum eſt, cum dicat Ariſtoteles: *Antequam intelligat*, ideſt, illo ſtatu, in quo nihil adhuc intellexit, hæc enim verba dicunt negationem actus ſecundum eſſe exiſtentiæ, ideſt negationem omnium formarum intelligibilium etiam, ut aduentitiarum, quæ tunc in eo eſſe dicitur, quando ſecundum eſſe ſuę ſubſiſtentiæ nullum adhuc habet actum ſecundum, quare hæc propoſitio adulto non conuenit, ſed puero ſolum. Conſequentia autem Ariſtotelis optima eſt. Nulla eſt alia natura intellectus niſi hæc, quod poſſibilis eſt, ergo quando nullam adhuc rem intellexit, nullum eſt actu ex entibus, quia ſecundum ſuam eſſẽtiam nullum actum habet, & nullum adhuc acquiſiuit ut aduentitium. Eſt autem notandum, quod Ariſtoteles hic conuenientiſſimè vſus eſt verbo νοεῖν, ad ſignificandam negationem omnium habituum, nam uerbum hoc propriè ſignificat primam operationem intellectus, quæ eſt ſimplicium apprehenſio, & alias ex neceſſitate præcedit, ideo dum negat hanc Ariſtoteles, omnes negat, dicere enim πρὶν νοεῖν, eſt dicere antequam omnino operetur. Hoc non ſignificaſſet Ariſtoteles per verbum διανοεῖσθαι, nam ſi dixiſſet πρὶν διανοεῖσθαι, poterat ſignificari intellectus ſimplicia apprehendens, nondum tamen diſcurrens. Si vero vſus eſſet uerbo illo communi ὑπολαμβάνειν, trahi poterat ad ſecundam operationem, & ſenſus dubius fuiſſet, ſed verbum νοεῖν, ad propoſitum fuit accommodatiſſimum, hoc enim negato, negatur penitus omnis operatio intellectus, qualis eſt ſtatus intellectus in puerulo.

TEXTVS VI.

Vnde neque rationabile eſt ipſum miſtum eſſe cum corpore, qualis enim vtique fieret, calidus, aut frigidus, & ei inſtrumentum aliquod eſſet, ſicut ſenſitiuo, nunc autem nullum eſt Et bene vtique qui dicunt animam eſſe locum formarum, niſi quòd non tota, ſed intellectus, neque actu, ſed potentia formæ.

CONTINVANS Auerroes textum hunc cum præcedentibus, dicit Ariſtotelem uelle hic noua ratione confirmare illud idem, quod ſuperius demonſtrauit. Nam in textu quarto oſtendit, quod intellectus non eſt corpus, neque uirtus in corpore, ad quod confirmandum affert hic nouam rationem. Sed continuatio hæc in omnibus peccat Primò non eſt uerum, quod in textu quarto Ariſtoteles probauerit intellectum nõ eſſe corpus, neque formam corporalem, vt nos ibi fusè demonſtrauimus. Neque verum eſt, quod hoc in loco id probetur ab Ariſtotele, vt mox oſtendam. Præterea, quodcunque illud ſit, quod hic ab Ariſtotele probatur, non eſt verum, quod hic afferatur noua ratio ad idem oſtendendum, quod ſupra dictum fuit, ſed potius è contrario res ſe habet, Ariſtoteles enim ex dictis nouam concluſionem colligit, tantum abeſt, ut per hæc probet aliquam concluſionem ſuperius demonſtratã. Significat hoc illa dictio, διὸ, quæ non probatiua eſt, ſed collectiua ex dictis; ſimiliter illa dictio, *neque*, cõcluſioni huic probandę appoſita, ſignificat nouam hic deduci concluſionem probandam;

eſt

eſt enim coniunctiua, quæ ſecũdum Auerrois ſententiam potius medio termino, quam concluſioni apponenda erat. Dicendum eſt, igitur quod Ariſtoteles vult ex dictis colligere nouam concluſionem, quæ ſimiliter ad declarandam intellectus naturã pertinet, & ea eſt, quã in principio huius textus legimus, intellectum non eſſe miſtum cum corpore. Hic contextus in duas partes diuidi poteſt, in prima facit Ariſtoteles, quod dictum eſt; in ſecunda ſumpta occaſione ex dictis in prima parte conſiderat, quoddam antiquorum dictum, quod partim laudat, partim corrigit. In prima parte probat dictam concluſionem Syllogiſmo hipoterico a deſtructione conſequentis, hunc in modum. Si intellectus eſſet immiſtus corpori, eſſet qualis, & haberet organum proprium, ſed cõſequens eſt falſum, quia nec eſt qualis, nec habet organum proprium, ergo falſum eſt antecedens, quod ſit commiſtus corpori. Hæc eſt demonſtratio Ariſtotelis, ut omnes conſentiunt, ſed in eius ſententia magnæ ſunt diſceptationes, & magna dubia. Vt igitur in re difficillima ordinatè omnia perpendamus eſt in primis cognoſcendum, quiſnam ſit ſenſus concluſionis intentæ ab Ariſtotele, & quã immiſtionem hic tribuat intellectui; deinde, quis ſit ſenſus conſequentis ex ea illati, & quæ uis conſequentiæ, & demum, undenam ſumatur ipſa conſequentis deſtructio. Circa primũ, ne tempus conteramus in referendis ſingulis aliorum expoſitionibus, enumerabimus, quot modis intelligere poſſimus hic, intellectũ non eſſe miſtum cum corpore, ut unum aliis reiectis accipiamus, qui propoſito Ariſtotelis magis conſentaneus, & verbis accommodatior eſſe videatur. Intellectus noſter poteſt duob. modis dici miſtus, uel immiſtus cum corpore, uno modo ſecundum eſſe, altero ſecundum operari, ideſt, uel ut actus primus corporis, vel per reſpectum, & relationem ad actum ſecundum. Primus modus adhuc in duos diuiditur, vel enim ſumimus veram miſtionẽ, quæ non eſt niſi corporis cum corpore, de qua loquitur Ariſtoteles in primo libro de generatione; vel impropriè dictam, quæ eſt etiam incorporei cum corporeo, vt cum formàm dicimus eſſe commiſtam corpori, ſi informet, & det eſſe materiæ, dicuntur enim per ſimilitudinem ea commiſceri, ex quibus unum fit, ex materia autem, & forma informante fit unũ, ideo modoquodam dicuntur commiſceri. Priorem modum videtur hic accepiſſe Themiſtius, qui dicit, intellectum non eſſe miſtũ cum corpore, quia miſtio propriè dicitur corporum, at intellectus incorporeus eſt, quare miſtus dici non poteſt. Sed hoc licet uerisſimum ſit, eſt tamen alienum a mente Ariſtotelis, cum res clariſſima ſit, & alibi declarata, vt non fuerit opus, Ariſtotelem hic talem immiſtionem probare. In principio nanque ſecundi libri dixerat, animam non eſſe corpus, ſed actum, & perfectionem corporis, nulli ergo dubium eſſe poterat de intellectu, an ita commiſceatur corpori, ut corpus alteri corpori miſceri dicitur. Probatio etiam, quam ſubiungit Ariſtoteles, huic expoſitioni aptari non poteſt: quomodo enim ſequeretur, ſi eſſet miſtus cum corpore, ergo haberet organum? nõ enim eſt neceſſarium ſi corpus corpori commiſceatur, ut aqua uino, quod organum habere debeat; ideo hic ſenſus reiiciatur. Poſteriorem ſenſum accepit Auerroes, qui putauit Ariſtotelẽ hic probare uelle, quòd intellectus non ſit uirtus in corpore, ideſt, non ſit formà materialis, hæc enim corpori dicitur commiſceri, ſed ſit forma abſtracta a nexu materiæ, & aſſiſtens ſolum, non informans, ſic enim nõ dicitur corpori commiſceri. Ad eundem ſenſum Simplicius hic reſpexit, licet in hoc ab Auerroe diſcrepet, quod nõ negat Simplicius, intellectũ dare eſſe homini, & informare materiam, immò vult eſſe formam dantem eſſe, quæ tamen ea ratione dicatur non commiſta corpori; *Quatenus eſt à corpore ſeparabilis, & immortalis; qua in re cum Chriſtiana Religione, & cum veritate conſentit; Nam ſimpliciter loquendo, & ſecundum veram Philoſophiam, non ſecundum Philoſophiam Ariſtotelis, rei veritas eſt, quòd anima intellectiua humana eſt forma dans eſſe materiæ, & qua homo eſt homo, eſt tamen à corpore ſeparabilis, & immortalis, quia non pendet ſecundum eſſe a materia, cũ de potentia materiæ educta non ſit, ſed à Deo creata, & inducta in corpus.* Putat ergo Simplicius, Ariſtotelem hic negare intellectum eſſe miſtum cum corpore, ſecundam eam miſtionẽ, qua formæ eductæ de potẽtia materiæ, & a materia inſeparabiles dicũtur cum corpere commiſceri, quia a nexu materiæ abſolui amplius non poſſunt. At non negaret Simplicius, intellectum eſſe corpori commiſtum, dum per commiſtum, nil aliud intelligimus, quam formam dantem eſſe materiæ, nam inter huiuſmodi formas hanc differentiam Simplicius ponit, quod aliæ tales ſunt, ut totum ſuum eſſe habeant in hoc conſtitutum, ut ſit actus alterius, ideo ſunt inſeparabiles ab eo, cuius ſunt actus; aliæ uerò (vt intellectus noſter) licet ſint actus alterius, tamen non habent totum ſuum eſſe in hoc conſtitutum, ut ſit actus alterius, ſed habet intellectus noſter, alterũ eſſe, quo non eſt actus corporis, ſed ſeparatus, & in ſe manens. Verum utcunque rei veritas ſeſe habeat, hoc enim in præſentia non conſideramus, ſatis nobis erit oſtendere, non eſſe eam Ariſtotelis mentem hoc in loco, quam putauit Auerroes, neq; quam putauit Simplicius, neque hoc probare rationem Ariſtotelis. Primum poſſumus contra eos vti ratione ualidiſſima, Ariſtoteles hactenus nihil dixit de intel

lectu

lectu reſpectu corporis, ideſt conſiderato ſecũdum ſuum eſſe in corpore, ſed ſolum conſiderauit intellectum reſpectu operationis, reſpectu obiectorum intelligibilium, at concluſio, quæ hic ponitur, colligitur ex iis, quæ ſuperius dicta ſunt, ergo in ea non poteſt Ariſtoteles ſumere intellectum ſecundum ſuum eſſe in corpore quia nihil poteſt in concluſione colligi, quod non fuerit acceptum in premiſſis, premiſſæ autem pertinuerunt ad intellectum reſpectu obiectorũ, hactenus autem nihil aliud habuimus, quàm intellectum non eſſe actu cõmiſtum cum ullo intelligibili, ſed eſſe in potentia ad omnium intellectionem, ergo hæc quoque concluſio non poteſt niſi ad operationem pertinere. Sed pro Auerroe dicere quiſpiam poſſet, quod licet Ariſtoteles in præcedentibus non conſiderauerit intellectum niſi reſpectu operationis, nihil tamen prohibet, quin hic colligere aliquis poſſit de eodem ſecundum ſuum eſſe in corpore, quia ſicut ſe habet res ad eſſe, ita ſe habet ad operari, ut innuit Ariſtoteles in textu tertiodecimo primi libri, ubi dans nobis regulam, qua cognoſcamus, an anima ſit a corpore ſeparabilis, necne, dicit, ſi eſt aliqua operatio animæ propria, anima eſt ſeparabilis a corpore; ſi uerò nulla eſt operatio propria, anima non eſt ſeparabilis. Sed hęc omnia uana ſunt, & primo regula illa, ut ſe habet res ad eſſe, ita ad operari, non habet perpetuã ueritatem, plurimas enim patitur inſtantias. Intellectus ſecundum ſuum eſſe eſt actu in infante, non tamen ſequitur, ergo actu operatur; quare non poſſumus argumentari ab eſſe ad operari. Sed neque ab operari ad eſſe, nam intelligẽtia operatur in Orbe, dum efficit motũ attamen ſecundum ſuum eſſe non eſt in orbe, quia non dat eſſe orbi. Interpoſitio terræ efficit in Luna ecclipſim, nec tamen ſecundum ſuum eſſe eſt in Luna. Quapropter, illa regula uſitata non habet ueritatem, niſi tunc ſolũ, cum poſito modo operandi diuerſo a modo eſſendi, ſequitur implicatio contradictionis: tunc enim ad euitandam contradictionem, neceſſe eſt, ita ſe habere rem in eſſe, ut ſe habet in operari. Sicuti uidetur ea regula Ariſtoteles in eo textu tertiodecimo primi libri, quia ſi habet anima aliquam operationem propriã, ideſt in qua nullus ſit corporis interuentus, & ſecundum eſſe ponatur inſeparabilis a corpore, fit implicatio contradictionis, quia ponitur eſſe in corpore, & non eſſe in corpore, quia dũ ſine ullo corporis interuentu operatur, neceſſe eſt eam eſſe a corpore ſeparatam; ſed quando ſine ulla contradictione diuerſus ponitur modus eſſendi a modo operandi, nullum ſequitur inconueniens, nec amplius licet ea regula uti. Præterea, conſideremus, quænam poſſit eſſe conſequentia Ariſtotelis, qua hanc concluſionem colligat ex dictis. Hactenus nil aliud docuit de intellectu Ariſtoteles, niſi quod eſt immiſtus cum obiectis intelligibilibus, & nihil eſt horum actu, ſed eſt in pura potentia ad omnia, proinde ad entia omnia extra ſe, quia omnia, quæ præter ipſum ſunt, ſunt obiectum ipſius. Ex hoc autem uaniſſimum eſt colligere, quod intellectus non ſit forma miſta materiæ ſecundũ eſſe, quia poteſt eſſe forma materialis, & dans eſſe materiæ, & eſſe in pura potentia ad omnia intelligibilia, qualis eſt intellectus ſecundum Alexandrum. Nam re uera immiſtio cum obiectis non infert immiſtionẽ cum materia, quia etiam potentia uiſiua non eſt immiſta cum coloribus, tamen eſt miſta corpori, & eſt forma materialis, ideo ſi Ariſtoteles ex dictis faceret hanc conſequentiam, certè infirmiſſimo argumento uteretur. Præterea ex hac conſequentia, quam Ariſtoteles in textu facit, oſtendo hanc expoſitionem admitti non poſſe. Facit Ariſtoteles hanc conſequentiam, ſi intellectus eſſet corpori immiſtus, haberet organum proprium, quæ certè eſt uaniſſima conſequentia, ſi immiſtio cum corpore intelligatur, ut Auerroes uult. Nam forma elementi eſt forma materialis, & maximè cõmiſta materiæ, nec tamen ſequitur, quòd habeat organum, corpora enim inanimata non ſunt organica. Quod cognoſcens Alexander poſuit animam intellectiuam miſtam corpori in hoc ſenſu, ideſt, formam dantem eſſe materiæ, & eductam de potentia materiæ, tamen dixit non eſſe organicam, quia nulla eſt pars in corpore humano, quam poſſimus uocare organum intellectus, ut Ariſtoteles in hoc textu aſſerit, quæ eſt propria conditio partis intellectiuæ, omnes enim aliæ partes, & potentię animæ, ſunt organicæ, certam enim habent partem in ipſo animalis corpore, in qua ut in proprio organo operantur, ut potentia uiſiua in oculis, imaginatiua in medio quodam uentriculo cerebri. Quoniam igitur latius patet forma materialis, quam forma organica, conſequentia, quam hic Ariſtoteles facit, nulla eſſet, ſi Auerrois, ac Simplicij expoſitionem ſequeremur. Sed neque veriſimile eſt, Ariſtotelem hic contrarium pronunciare eius, quod in ſecundo libro in definitione animæ protulit, in qua ſe omnem prorſus animam amplecti profeſſus eſt, omnem enim animam dixit eſſe formam corporis, ut quidquid eſt, & eſſentiam corporis naturalis organici, quare dum conſiderauit omnem animam ſecundum ſuũ eſſe in corpore, omnem animam dixit eſſe commiſtam materiæ. Hoc igitur de anima intellectiua hic negare non poteſt, ergo reijciantur hic omnes expoſitiones, quæ dicunt Ariſtotelem hic accipere illam miſtionẽ, ſeu immiſtionem intellectus, quæ eſt ſecundum eius eſſe cum corpore, hanc enim non potuit intelligere Ariſtoteles, qui (ut ſuperius notauimus)

tuimus) non loquitur de intellectu in hoc libro niſi cum relatione ad operationem, & ad obiecta intelligibilia. Tranſeamus itaque ad alterum modum immiſtionis, qui eſt reſpectu operationis. Hic quoque multiplex eſt. Poſſumus vno modo intelligere immiſtionem reſpectu obiectorum, ſed de hac locutus eſt Ariſtotelis in textu quarto, quare non poteſt hic de eadem iterum loqui, ſed ſe apertè declarat, dum dicit, *cum corpore*, ſignificãs corpus, in quo eſt ipſa anima. Poſſumus autem intelligere immiſtionem intellectus cum corporei, ideſt, cum organo corporeo, hoc enim eſt referre intellectum ad operationem, organum enim ad operationem pertinet, quia potentiæ organicæ vtuntur proprijs organis, non in eſſendo, ſed ſolum in operando. Ad hunc quoque ſenſum traxerunt verba hæc Ariſtotelis Themiſtius, Simplicius, & Ioannes Grammaticus, & alij multi, qui dicunt Ariſtotelem hic ſignificare intellectum immiſtũ cum corpore, ideſt, non uti aliquo corporeo organo in ſua operatione; ſed eſſe potentiam non organicam, ſed nequæ hæc expoſitio admitti poteſt, quia licet ſimpliciter loquendo intellectus non ſit commiſtus cum organo in ſua operatione, tamen ſi Ariſtoteles hic talem immiſtionem ſignificaret, nugationem cõmitteret, & inferret idẽ ex ſeipſo. Facit enim conſequentiam talem, Si eſſet commiſtus cum corpore, ergo haberet organum, ſed non habet organum, ergo nõ eſt commiſtus, quare ſi per non commiſtum ſignificaret organum non habens, conſequentia eſſet hæc, non habet organum, ergo non habet organum.

Alio modo poſſumus conſiderare intellectum in ſua operatione poſſe commiſceri, vel non commiſceri cum corpore, ſi cum aliquo interuẽtu corporis, vel ſine vllo corporis interuẽtu operetur. De qua commiſtione, & immiſtione loquebatur Ariſtoteles in textu duodecimo, & tertiodecimo primi libri de animæ. Sed neque hic ſenſus accipi poteſt, falſus enim eſſet, & Ariſtoteles ſibi aduerſaretur, ſi diceret hic intellectum non eſſe commiſtum corpori, ideſt ſine ullo corporis interuentu operari; & intelligere, quod eſſet dicere, ipſum non pendere omninò à corpore, nam in textu trigeſimo, & trigeſimonono huius tertij libri, Ariſtoteles ipſe dicit, impoſſibile eſſe intellectum intelligere ſine phantaſia, ergo non poteſt intelligere ſine corpore, ideſt ſine miniſterio virtutum corporalium, cum quo eſt coniunctum etiam miniſterium corporis, nam phantaſia eſt facultas organica, & operatur in ſuo proprio organo, ergo ſine huius interuentu, non poteſt intellectus operari, ſi abſque phantaſia operari non poteſt. Quamuis enim ipſe nullo utatur organo proprio, tamen neceſſario ſupponit operationem factam in organo alieno. Alius re-

linquitur modus, quem ſolum accipiendum puto, & quem non uidi ab aliquo plenè declaratum fuiſſe, licet aliqui leuiter, & ſub nube ipſum tetigerint. Superius cum Ariſtotele diximus, quod intellectus in intelligendo patitur, quia recipit ſpecies, in hac igitur receptione, ſi ipſam conſideremus, videbimus, corpus non interuenire, ideſt nullam fieri in corporei receptionem ſpeciei intelligibilis, ſed in ſolo intellectu fieri, quamuis enim operatio intellectus ſupponat operationes partium ſenſitiuarum, quæ fiunt cum interuentu corporis recipientis, tamen ipſa per ſe, & formaliter accepta operatio intellectus, fit ſine ullo concurſu corporis. Intellectio igitur formaliter accepta non eſt receptio facta in corpore; ſed in ſola ipſa anima intellectiua, quæ ea ratione dicitur recipere, quatenus fit ipſamet res intellecta, vt poſtea declarabimus. Certè admirabilis eſt animæ natura, & elata ſupra corporis conditiones, pręcipuè verò animę intellectiuæ. In anima enim vegetali (vt in primo de generatione apud Ariſtotelem legimus) videmus hoc euenire, quòd in viuentis corporis augmentatione ſubſtantia animæ extenditur ad nouam aggeneratam quantitatem, & ipſam viuificat & animat, quod indicat animã habere imperium quoddam in corpus, nec ita eſſe materiæ immerſam, vt forma inanimatorum ſed aliquantum liberam à nexu materię. Quid igitur mirum, ſi tale quidpiam in anima intellectiua inſpiciamus, quæ omnium animæ partium nobiliſſima eſt? eſt enim forma hominis, qua homo eſt homo, ſed ita ſublimis, & ita corpori imperans, vt ipſa recipiat ſpecies intelligibiles, corpore nihil recipiente. Per hoc tamen non ſtat, quin ipſa operante homo ſit, qui dicatur operans, & intelligens, illa enim eſt forma, qua homo eſt homo, ideo eam operari nihil aliud eſt, quàm hominem operari, & intelligere, cum tamen ipſa ſola recipiat ſpecies. Hoc quidem eſſet impoſſibile de receptione reali, ſeu materiali, quia hæc ſine corporis interuentu fieri minimè poſſet, forma enim realis, vel accidens reale, in ſola anima non reciperetur, ſed de receptione ſpeciei ſpiritalis nullum eſt abſurdum, hæc enim in anima recipitur, corpus vero totum animatum non recipit niſi ipſam denominationem, quemadmodũ diximus. Hæc igitur eſt immiſtio cum corpore, quam hic Ariſtoteles probare vult, quæ ad operationem intellectus pertinet, quia licet apud Ariſtotelem intellectus ſit actus corporis, & ita ſecundum eſſe commiſceatur corpori, tamen ſecundum ſuam operationem quæ eſt receptio ſpeciei, non commiſcetur, quia ſolus recipit. Certè eſt maximè rationi conſonum, quod hæc ſit Ariſtotelis mens, ſic enim in propoſito perſiſtit, & conſiderat intellectum per reſpectum ad operationem, & eius

operationem ſumit, ut paſſionem, nō ut actionem, ſicut hactenus ſemper ipſum feciſſe notauimus. Ideo rectè colligit hoc ex ſuperius dictis, vt indicat dictio illa διὸ, quam Latinè legimus, *vnde*, ſed melius fortaſſe legeretur, *quapropter* Quomodo autem ex dictis conſequens hoc deducatur, Ariſtoteles ipſe ſubiungit, afferens probationem, vt mox videbimus. Duas autem videtur Ariſtoteles conſequentias facere ad huius immiſtionis probationē. Prior hæc eſt. Si intellectus eſſet commiſtus corpori, eſſet qualis, at non eſt qualis, ergo nō eſt commiſtus. Altera eſt, ſi intellectus eſſet commiſtus corpori, haberet organum proprium, at non habet organum, ergo non eſt commiſtus. Sunt duo ſyllogiſmi hyppotetici a deſtructione conſequentis, quorum ſingulū ſeorſum conſiderare oportet. Quod ad priorem conſequentiam attinet, videndum eſt in primis, quid Ariſtotelis intelligat per eam dictionem *qualis*. Referam expoſitionem, in qua Auerroes, & Simplicius conſentiunt.

Certum eſt, quòd ſola forma non poteſt uocari qualis, præſertim qualitate materiali, quam Philoſophus hic reſpicit cum dicat, *calidus, aut frigidus*; ſola enim corpora dicuntur qualia his qualitatibus. Poteſt tamen etiam forma dici qualis tali qualitate, ſi id ſano modo intelligamus, eſt enim eſſentialis conditio omnis formæ materialis pendentis ſecundum eſſe a materia, vt ſit in corpore tali, ideſt, quibuſdam certis qualitatibus prædito, ſine quibus illa forma in illa materia non reciperetur. In hoc igitur ſenſu forma dicitur qualis, quia eſſentialiter requirit certas quaſdam qualitates in materia ſibi ſubiecta, ſine quibus non exiſteret. Simplicius igitur, & Auerroes dicunt, hanc eſſe conſequentiam Ariſtotelis. Si intellectus ſecundum eſſe eſſet commiſtus corpori, ideſt, eſſet forma materialis, eſſet neceſſario qualis, quia eſſet addicta certis materialibus qualitatibus. Sed non ſunt concordes in declaranda falſitate huius conſequentis. Nam Simplicius eam ita probat. Si intellectus eſſet qualis, ideſt materiæ immerſus, proinde materialibus qualitatibus inuolutus, non eſſet aptus ad perceptionem intelligibilium, quæ ſunt ipſæ ideæ. Quæ Simplicij deductio uana eſt, cum confugiat ad ideas, quas negauit Ariſtoteles, qui vult intellectionem fieri per abſtractionem ſpecierum intelligibilium, quę ex ſingularibus extra animam exiſtentibus colliguntur, ſit poſtea oſtendemus, non per ideas. Sed quæcunque fuerit opinio Ariſtotelis, certè, ſatis reprobatur expoſitio Simplicij ex ſola præſentis loci conſideratione. Quia cum dicat Ariſtoteles, *vnde neque*, ſignificat hanc rationem inniti fundamentis antea demonſtratis; at ubinam dixit intellectum intelligere ideas? certè nullibi; in omnibus enim præcedentib. contextibus, notauimus, nihil ab Ariſtotele dictum eſſe, quod ad ideas referri poſſit, ergo hæc non eſt probatio idonea falſitatis huius conſequentis, videlicet, intellectum non eſſe qualem. Remanet igitur falſitas conſequentis ab Ariſtotele non declarata, nam ubinam probauit antea Ariſtoteles intellectum non eſſe qualem? certè hoc non vidimus. Immò ſi cōſideremus ea, quę Philoſophus dixit de omni anima in principio ſecundi libri, cogimur dicere, animam intellectiuam apud Ariſtotelem eſſe hoc modo qualem, cum ſit actus talis corporis, ideo Alexander negaret falſitatem huius conſequentis, & diceret, intellectū hoc modo eſſe qualem, eſt enim forma hominis, quæ non poteſt recipi in ſua propria materia, niſi illa materia ſit ita qualificata. Ergo ſi hic ſit ſenſus rationis Ariſtotelis, hæc ratio inualida eſt, & nihil prorſus roboris habet, hoc tamen nō eſt uerisimile, Ariſtoteles enim ſupponit falſitatem huius conſequentis eſſe vel per ſe notam, vel ſaltem in præcedentibus a ſe demonſtratam; nam ſi ſecus eſſet, non ita eam ſine ulla probatione reciperet. Non poteſt igitur Ariſtoteles hoc intelligere per eam dictionem, *qualis*, quia in præcedentibus textibus nihil dixit de huiuſmodi qualitate, ſed ſolum conſiderauit immiſtionem intellectus reſpectu obiectorum intelligibilium, quomodo igitur hoc colligi poteſt ex dictis? Auerroes alio modo declarat falſitatem conſequentis, nā literam habuit deprauatam, & cum Ariſtoteles dicit: *Et ei inſtrumentum aliquod eſſet*, ipſe loco coniunctiuæ habuit, *aut* particulam diſiunctiuam, ideo vnam tantum putauit eſſe Ariſtotelis conſequentiam, non duas, uidelicet, hanc. Si intellectus eſſet commiſtus corpori, ergo eſſet qualis, ſumendo qualem eo modo, quo omnis forma dans eſſe, dicitur qualis, ſicut paulo ante expoſuimus. Deinde putauit Auerroes, hoc conſequens diuidi ab Ariſtotele in duo, cum particula alternatiua, hoc modo. Intellectus erit qualis, idque altero duorum modorum, vel calidus, aut frigidus, quod eſt dictū, vel ut forma complexionalis, quę oritur ex miſtione elementorum, vel ut forma addita complexioni, quæ eſt anima organica. Vel enim ſequetur ipſum eſſe formam complexionalem, vel animam additam organo, quæ ambo probat Auerroes eſſe impoſſibilia, & ſic probata manet falſitas conſequentis, in quo inferebatur intellectum eſſe qualem. Qui diſcurſus Auerrois cum innitatur Codici deprauato, non eſt in præſentia conſiderandus. Poſſumus tamen in eo notare multas ineptias, & multos errores, in quibus non eſt tempus conterendum, ſatis nobis eſt dicere, Ariſtotelem non ita argumentari, ut putauit Auerroes. Vult enim Ariſtoteles, ſi intellectus ponatur corpori commiſtus, quòd ſimul ſequatur

quatur

ſequatur vtrunque, tum ipſum eſſe qualem, tum habere organum. Illa autem verba: *Calidus, aut frigidus*, ponuntur ab Ariſtotele, tanquam exempla rerum qualium, non tanquam altera pars conſequentis, ut exiſtimauit Auerroes. Quare tota Auerrois deductio innitur falſo fundamento. Sed cum rationes omnes ab Ariſtotele adductas, pro huius conſequentis deductione omittere conſtituerim, hūc tamen errorem in hac ratione notare uolo, quod ſi Ariſtoteles ita argumentaretur, ratione inualida, & puerili vteretur, ratio enim talis eſt. Si intellectus eſſet commiſtus materiæ, ergo eſſet qualis, uel ut forma miſtionis, vel ut anima organica, quod utrumque longo ſermone Auerroes falſum eſſe oſtendit, quem ego miſſum facio. Satis nunc eſt, conſiderare uim huius conſequentiæ, quæ nulla prorſus eſt. Nam poſſem in primis obijcere, quòd Auerroes prętermiſit tertium membrum, videlicet formā elementi. Forma enim materialis non ſolum poteſt eſſe anima, & forma miſtionis, ſed poteſt etiam eſſe ſimplex forma elementi, attamen in hoc uim non facio, potuit enim Auerroes hoc membrum, ut manifeſtè falſum dimiſiſſe, cum certiſſimum omnibus ſit, intellectum non eſſe formam elementi.

Aliam obiectionem patitur hæc conſequentia inſolubilem. Cum enim dicit, ergo erit qualis, vel ut forma miſtionis, vel ut anima organica, quæ eſt forma addita formæ miſtionis, peto ab Auerroe, quid intelligit per animam organicam. Poteſt enim anima organica uocari duobus modis. Vel enim organica dicitur ratione ſui eſſe in corpore, ſiquidem eſt actus corporis naturalis organici, in quo ſenſu omnis anima eſt organica, quatenus omnis anima corporis organi actus eſt. Vel dicitur organica ratione operationis, uidelicet, quia ſuam operationem exerceat in aliqua corporis parte, quæ ipſius organum ſit. Si primo modo intelligat Auerroes organicam, conſequentia optima erit, & conſequens uerum erit, quare non poterit amplius oſtendi falſitas conſequentis. Cum enim dicit, ergo erit qualis, vel ut forma miſtionis, uel ut anima organica, concedam totum, dicam enim intellectus eſt qualis, ut anima organica, quia ipſe quoque eſt actus corporis naturalis organici. Si vero intelligat organicam ſecundo modo; vt re uera videtur intelligere (cum in hoc ſenſu deſtruat hanc partem conſequentis) tunc conſequentia neganda eſt, peccat enim ratio per inſufficientem enumerationem formæ, qualis. Non enim eſt uerum, quod omnis forma materialis, vel ſit forma complexionis, vel ſit anima organica, ideſt, utens organo in ſua operatione, datur enim tertium genus formæ materialis, videlicet, anima non utens organo, qualis eſt apud Alexandrum anima intellectiua, qui omnino conſequentiam hanc negaret, & diceret, intellectum eſſe commiſtum materiæ ſecundum eſſe, & hac ratione eſſe qualem, nec tamen eſſe formam miſtionis, nec animam organicam, ſed animam non organicam. Quare concedā Auerroi omnia argumenta, quib. poſtea probat falſitatem utriuſque partis conſequentis: Concedam enim, utramque conſequentis partem falſam eſſe, quia intellectus neque eſt forma miſtionis, neque anima organica, ſed eſt anima non organica. Dimiſſis igitur aliorum ſententiis ego puto, Ariſtotelem hic uocare intellectum qualem, non reſpectu ſubiectæ materiæ, ſed ſolum reſpectu intelligibilium, adeo, ut eſſe qualem, opponatur illi carentię affectionis, de qua Ariſtoteles in textu tertio loquebatur, & illi immiſtioni de qua loquebatur in quarto, ut ſenſus horum uerborum ſit. Si intellectus eſſet miſtus corpori, ideſt, ſi ad hoc ut reciperet ſpecies, inniteretur alicui corporali conditioni, quæ eſſet ratio recipiendi, tunc eſſet qualis, ideſt miſtus cum intelligibilibus, & affectus, at hoc eſt falſum, quia non eſt qualis, ideſt, non miſtus cum intelligibilibus, quod Ariſtoteles ſupponit demonſtratum in textu quarto.

Ideo ratio apparet, cur Ariſtoteles dicat: *Vnde*, quia ex dictis in textu quarto de immiſtione intellectus cum intelligibilibus, nunc infert hāc concluſionem nouam, quòd in ſua operatione non eſt commiſtus corpori, ideſt ſpecies recipit ipſe ſine ulla receptione facta in corpore. Et conſequentia eſt clara, quia quando receptio ſpeciei fit in coniuncto, quod conſtat ex corpore, & anima, neceſſe eſt illud eſſe præditum proprijs qualitatibus; ſaltem tangibilibus, quæ ſunt ei ratio recipiēdi, ut de oculo patet, eſt enim affectus propria, & naturali temperie primarum qualitatum; per quam eſt aptus ad recipiendas ſpecies colorum, ideo dicitur potentia uiſiua eſſe naturaliter qualis, & ſecundum quid commiſta, ſicuti ſecundum quid eſt etiam immiſta, videlicet reſpectu colorum. Ergo ſi intellectus eſt ſimpliciter, & reſpectu omnium rerum immiſtus, neceſſe eſt, ut ſolus recipiat ſpecies intelligibiles, & in hac operatione non ſit cōmiſtus corpori, quia ſi eſſet commiſtus corpori, tunc neceſſario eſſet commiſtus cum aliqua entis natura, videlicet cum certa quadam naturali temperie calidi, & frigidi, quæ eſſet ei ratio recipiendi. Vnde ſequeretur, quòd non eſſet amplius immiſtus reſpectu omnium cognoſcibilium, quare non poſſet omnia intelligere. Hæc de prima conſequentia dicta ſint. Similiter clara eſt altera conſequentia, cum Ariſtoteles dicit: *Et ei inſtrumentum aliquod eſſet, ſicut ſenſitiuo*: Si enim intellectus

in receptione ſpecierum eſſet commiſtus cor pori, videlicet vt in corpore receptio fieret, neceſſe eſſet aſſignare aliquam certam partem, in qua, & non in alijs ſpecies reciperentur, nam in humano corpore diuerſæ ſunt partes homogeneæ, & diuerſę earum temperaturæ, quę nō omnes ſimiliter eſſent aptæ ad receptionem hanc, vt in ſenſibus quoq; videmus, ſola enim temperatura oculi eſt apta ad recipiendas ſpecies colorum, non temperatura carnis, & aliarum partium. Similiter temperatura oſſis nō eſt apta ad recipiendas ſpecies tangibiles, quia eſt nimis terrea, ut ait Ariſtoteles in poſtremo tractatu huius tertij libri. Atqui habere certam corporis partem in qua recipiatur ſpecies, nihil aliud eſt, quam habere organum proprium, cum nihil aliud ſit organum, quam certa pars corporis a cæteris partibus diſtincta, in qua ſolâ ſit aptitudo recipiendi tales ſpecies. Quod ſignificare volens Ariſtoteles, dixit: *Sicut ſenſitiuo*, quaſi diceret. Ita eſſet alligatus organo, vt ipſæ potentiæ ſenſitiuæ, at hæ ita organum habere dicuntur, quia habent certam corporis partem, in qua recipiuntur ſpecies, quare etiam intellectus haberet hoc modo organum proprium, ideſt, certam partem corporis, in qua ſpecies intelligibiles reciperentur, hoc enim eſt habere organum. Ideo aduertendum eſt, non eſſe in hac conſequentia Ariſtotelis eundem ſenſum antecedentis, & conſequentis, vt aliquis fortaſſe ſuſpicari poſſet, quia antecedens illud: *Si eſſet commiſtus corpori*, poteſt etiam intelligi de toto corpore, ſenſum enim habet communem, confuſum, & indiſtinctum, quod intellectus in receptione ſpeciei non commiſcetur ſpeciei, ideſt, corpus non recipit ſpeciem, ſeu ad receptionem non concurrit, quod quidem intelligi poteſt non minus de toto humano corpore, quàm de aliqua parte. Ariſtoteles autem ex hoc infert conſequens in ſenſu diſtincto, ſequitur enim, neceſſe eſſe, vt aliqua ſit certa pars corporis, in qua receptio fiat, cum non poſſint omnes ſimiliter ad hoc munus eſſe idoneæ, & ſic in formali ſenſu conſequentis includitur, quòd intellectus eſſet organicus, non ſic in antecedente, quia receptio facta in toto corpore non ſignificat organum, cum organum dicatur tantum certa pars corporis, quæ ſola ad talem ſpeciem recipiendam idonea ſit. Ex ipſa tamen huius antecedentis poſitione, ſequitur neceſſario hoc conſequens, quòd neceſſe eſſet, aliquam partem corporis eſſe organum intellectus, quia in omnibus partibus æquè recipi ſpecies impoſſibile eſt, ut prædiximus. Conſequentia igitur Ariſtotelis clara eſt. Reſtat declaranda falſitas conſequentis, Ariſtoteles enim ipſum deſtruit, quando dicit: *Nunc autem nullum eſt*, aſſerit enim, nullam eſſe partem humani corporis, quæ ſit organum intellectus. Sed huius deſtructionis nullam probationem adhibet, quia (vt multis placuit, & ego quoque exiſtimo) ſuppoſuit notam eſſe hanc conſequentis falſitatem, eſt enim clara ex anatome, quia anatomiſtæ nullam in humano corpore partem inuenerunt, quam intellectui, tanquam organum attribuere potuerint, ſi qua enim aſſignari poteſt, ea maximè videtur eſſe cerebrum, uel cor, ſed hæc eadem membra in brutis quoque animalibus inſpiciuntur, quare neutrum poteſt aſſignari, ut organum intellectus, quia ſequeretur etiam bruta habere intellectum, quæcunque enim partes in homine, & in brutis ſimiliter inſunt, eadem in utriſque officia, & eaſdem operationes habent, & eiuſdem partis animæ inſtrumenta ſunt, quare ſi cerebrum, vel cor eſſet in homine organum intellectus, ſequeretur, quòd omnia tale membrum habentia haberent intellectum. Præter hæc autem membra, quæ homini cum brutis communia ſunt, nullum unquam apparuit proprium hominis, quod potuerit uocari organum intellectus, ideo Ariſtoteles primo de Anima nonageſimoſecundo dicebat, quam corporis partem occupet intellectus, non ſolum dicere, ſed ne fingere quidem poſſibile eſt, quaſi dicat, manifeſtum eſt, quòd nullam occupet corporis partem. In quibus verbis notare poſſumus modum loquendi Ariſtotelis, qui hoc dicens non conſiderat intellectum ſecundum eſſe, ſic enim patet eum eſſe in toto corpore, ſed ſolum ſecundum operari, dicit enim, quòd in nulla certa parte operatur, quod ibi uocat certam partem occupare. Ideo idem ſignificat hic per inſtrumentum, & ad idem reſpicit, dum dicit intellectum non eſſe commiſtum corpori, ſolam enim reſpicit operationem. Notandum autē, quòd ratio hæc Ariſtotelis, quæ ſumitur ab organo, eſt ratio a poſteriori, probat enim intellectum in receptione ſpecierum non commiſceri corpori, ex eo quòd nullum habet organum, at receptio eſt cauſa finalis omniũ partium inſtrumentalium animæ cognoſcitiuæ, nullũ enim aliud eſt officium organi ſenſitiui, quam recipere ſpecies, & hic eſt finis organi. Probare igitur, quoniam non habet organum, ꝙ in ſpeciebus recipiendis non commiſceatur corpori, eſt probare cauſam ex effectu. Ex quo etiam patet, non eſſe idem antecedēs, quod conſequens, defectus enim organi eſt ſignũ, quo cognoſcimus intellectum in ſua operatione, non commiſceri corpori. Notandum eſt etiam, quòd dici ſolet, corpus totum eſſe inſtrumentum animæ, quo anima utitur, etiam anima intellectiua, nec propterea ſequitur eã eſſe organicam. In alio enim ſenſu nunc organi-

organicum ſumitur, videlicet pro illa potentia animæ, quæ operetur in aliqua certa corporis parte, quæ eius organum dicatur. Animam verò intellectiuam toto corpore vti, eſt verum in alio ſenſu, quæ tamen non facit eam eſſe organicam, non enim in cognitione, ſed in aliis operationibus vtitur corpore, ſicut agens primarium dicitur inſtrumento vti. Omnibus enim partibus humani corporis vtitur anima humana tanquam domina, quia omnibus præcipit, pedibus quidem ad ambulandum, manibus verò ad apprehendendum, & ſic de ſingulis, ſed in exercenda cognitione non vtitur aliqua corporis parte, quæ recipiat ſpecies, qua ſola ratione potentiæ animæ dicuntur organicę, quare ipſa non eſt organica. Conſiderandum hic eſt illud, quod dicit quidam recentior, animam intellectiuam ſecundum Alexandrum eſſe commiſtam corpori, quia eſt forma materialis, ſed potentiam intellectiuam non eſſe cõmiſtam, poteſt enim ipſa ſubſtantia animæ cõmiſceri, & habere unam potentiam ita excellẽtem, quæ non commiſceatur. Ideo Ariſtoteles qui hic non loquitur de ipſa ſubſtantia animæ, ſed de eius potentia intellectiua, rectè dicit eã corpori non eſſe commiſtam. Hæc autem dicens videtur ſub nube videre eam veritatem, quam nos alibi expoſuimus, de hac tractatione Ariſtotelis de anima, ſed non bene eam explicare, quia ita loquens ſibi aduerſatur, cum putet potentias non diſtingui realiter a ſubſtantia animæ, quo circa ſi anima eſt cõmiſta corpori, non poteſt potentia non eſſe commiſta. At nos melius dicimus animam ſecundũ eſſe, & vt actum primum commiſceri corpori, ita enim reſpicit corpus ſecundum ſuum eſſe, ut ipſi commiſta ſit, ſed reſpectu operationis non commiſcetur corpori, quia nulla utitur corporis parte ut inſtrumento in receptione ſpecierum. Hoc ſignificare uiſus eſt vir iſte dicens, potentiam non commiſceri. Potentia enim reſpicit operationem, ideo ſi intelligat per potentiam animam ipſam conſideratam reſpectu operationis, optimè loquitur, & eſt ſententia noſtra; ſi uerò intelligat quid diſtinctum ab anima, non animam ipſam, non rectè ſentit, & ſibi aduerſatur, vt prædiximus.

Et bene vtique qui dicunt animam eſſe locum formarum. In hac ſecunda parte laudat Ariſtoteles quoſdam antiquos, qui dixerunt, animam eſſe locum formarum, id eſt ſpecierum intelligibilium, ſed eam ſententiam corrigit in duobus. Alterum eſt, quod ipſi ſimpliciter, & abſque ulla diſtinctione animæ dixerunt animam eſſe locum ſpecierum, quaſi omnis anima ſit eiuſmodi, cum tamen nõ omnis anima ſit locus ſpecierum, ſed ſola intellectiua. Alterum eſt, quia uolebant, animam eſſe locum, in quo ſpecies actu ineſſent, Ariſtoteles autem vult animam intellectiuam non habere actu ſpecies, ſed poteſtate. Dixit enim in textu quinto, quòd intellectus nihil eſt actu entium, ſed poteſtate omnia. Illa autem ſententia Platonis fuit, qui poſuit in anima rationali ideas, & hac ratione dixit animam eſſe loco formarum actu, quod Ariſtoteli non placuit. Hæc eſt rudis, & leuis ſententia huius partis, ad cuius plenam intelligentiam videndum primo eſt, quomodo hæc pars cum præcedentibus continuetur, & quam occaſionem Ariſtoteles habuerit hic laudandi ſentẽtiam Platonis. Recentiores dicunt, hanc particulam habere connexionem cum iis, quæ in textu quinto dicta ſunt, ibi enim Ariſtoteles dixit intellectum eſſe omnia poteſtate, & nihil actu, ideo hic conſequenter laudat antiquos, qui dixerunt, animam eſſe locum formarum, dummodo ſolam intellectiuam intellexiſſent, & dummodo voluiſſent eam eſſe loco formarũ poteſtate, non actu. Sed hæc continuatio nõ eſt rationi conſentanea, quia certum eſt, textum ſeptimum ſequentem coniungi immediatè cum prima parte huius ſexti iam declarata, quod cognoſcens Themiſtius loco mouit hanc ſecundam particulam textus ſexti, & eam tranſtulit ad finem ſeptimi textus, ut ille ſeptimus textus immediatè coniungatur cum prima parte ſexti iam a nobis declarata. Ergo ſi hæc ſecunda pars connectitur cum textu quinto præcedente, prima verò cum ſeptimo ſequente, Ariſtoteles debuiſſet hanc ſecundam partem anteponere primam, ut hæc quinto textui immediatè iungeretur, prima verò ſeptimo; nec debuiſſet facere hanc confuſionem, & interruptionem.

Ego igitur puto, accipiendam eſſe continuationem allatam à Diuo Thoma, & ab Auerroe, quia licet primam partem non bene intellexerint, tamen optimam afferunt continuationem ſecundæ cum prima, hæc tamen continuatio adhuc clarior eſt ſecundum noſtram primæ partis expoſitionem, quam ipſi non cognouerunt. Continuatio talis eſt. Cum Ariſtoteles dixerit, intellectum non habere organum proprium, in quo ſpecies intelligibiles recipiantur, hinc colligit, bene antiquos ſenſiſſe, qui dixerunt, animam eſſe locum ſpecierum. Quomodo autem id ſequatur videbimus poſtea in expoſitione verborum, in quibus non parua ineſt difficultas. Duo ſunt hic conſideranda. Vnum, in quo Ariſtoteles antiquos laudat. Alterum, in quo eorum ſententiam corrigat. Laudat eos, qui dixerunt animam eſſe locum ſpecierum cognoſcibilium, quaſi conuenienti Metaphora vſi ſint, appellantes animam locum, id eſt receptaculum; locus enim recipit locatum, ideo quia dixerat Ariſtoteles, intellectum patiendo intelligere, & recipiendo ipſas ſpecies, admittit appellationem antiquorum,

rum, quando animam vocabant locum. Eſt autem locutio hæc metaphorica, quia verus locus ille eſt, qui recipit locatum corporeum; anima vero recipit ſpecies ſpiritales.

Addit etiam Auerroes alteram differentiã inter locum propriè acceptum, & animam, ꝙ locus nihil eſt eorum, quæ in eo ſunt, anima verò cognoſcens fit illa ipſa ſpecies, quam recipit. Corrigit deinde in duobus Ariſtoteles hanc antiquorum ſententiam. Alterum eſt: *Niſi quod non tota, ſed intellectiua*, quod dictum Ariſtotelis magnam difficultatem habet, nam in textu centeſimoprimo ſecundi libri de anima Philoſophus oſtendit, quòd ſenſus recipit formas ſine materia, ergo ſi propter receptionem anima uocatur locus, etiam anima ſenſitiua eſt locus formarum, cur ergo Ariſtoteles dicit ſolam intellectiuam? Conſiderans hoc quidam dicit, Ariſtotelem hic nomine ſpeciei intelligere ipſum uniuerſale, ut ſententia verborum ſit, ſolam animam intellectiuam eſſe receptiuam ſpecierum uniuerſalium, ſenſus enim non recipit niſi particulariter. Confirmat hanc expoſitionem, quia Ariſtoteles uti ſolet ea dictione εἶδος, ad ſignificandum uniuerſale, ut in textu nonageſimoſecundo primi libri de Cęlo, dum inquit, qui dicit cęlum, dicit formam; qui dicit hoc cęlum, dicit formam in materia. Ideo Auerroes ibi dicit, forma eſt ſubiectum uniuerſalitatis, ideſt, forma eſt illud quod per vniuerſale ſignificatur, uniuerſale enim ſignificat formam. Hæc expoſitio admittenda non eſt, primum, quia adhuc non eſt declaratum quòd intellectus recipiat uniuerſale quomodo igitur poteſt hic Ariſtoteles id ſignificare? præſertim quia hæc correctio debet habere aliquam cohęrentiam cum proximè dictis, colligitur enim ex hac parte de intellectu, tamen in hac parte nihil adhuc dictum eſt de ſpecie intelligibili, quòd ſit vniuerſalis, ſed inferius hac de re ſermo habendus eſt. Præterea, non eſt verũ, quod nomen εἶδος, ſemper apud Ariſtotelem ſignificet uniuerſale, nam etiam ſi id concederemus in aliis libris, at in his libris de anima, non eſt concedendum, in quibus Ariſtoteles ſemper uſus eſt indifferenter hoc vocabulo pro omni ſpecie ſpiritali cognoſcibili, nec minus pro ſpecie ſenſibili, quam pro intelligibili, quæ recipitur ab intellectu, ſpecies tamen ſenſibilis, non eſt uniuerſalis, ſed ſingularis, ideo Ariſtoteles in textu centeſimo uigeſimoprimo ſecundi libri, dicens ſenſum eſſe receptiuum formarum ſine materia, non potuit ſignificare ſpeciem uniuerſalem, ſed ſingularem, quare hoc uocabulum per ſe, non poteſt hic excludere ſpeciem ſenſibilem, nec Ariſtoteles hactenus diſtinxit vnquam ſpeciem cognoſcibilem in uniuerſalem, & ſingularem: Ratio autem omnium horum, quæ dicta ſunt, & cuius ignoratio duxit illum in errorem, eſt quia Ariſtoteles non ideo uocat uniuerſalẽ formam, quatenus ſit uniuerſale, ſed ſolum quatenus eſt ſine materia, formam enim appellare ſolet quicquid eſt ſine materia. Ideo primo Poſteriorum, textu centeſimoprimo, dicit, Mathematicum uerſari circa formas, quia res Mathematicæ conſiderantur ſine materia. Sic in ſecundo de Anima textu centeſimo vigeſimoprimo dicit, ſenſum recipere formam ſine materia, quare appellatione formæ non poſſunt excludi ſpecies ſenſibiles, cum ſint ſine materia, & ab ipſomet Ariſtotele in his libris uocentur formæ, communius enim eſt nomen formæ, quam nomen uniuerſalis. Simplicio in ſuis fabulis perſiſtenti, facilè eſt hunc locum interpretari; ſpecies enim hic intelligit ideas, manifeſtum eſt autem, quod ſola anima intellectiua apud eum eſt locus idearum, ſenſus enim non habet ideas. Dicit autem, Ariſtotelem loqui de anima intellectiua, ut progreſſa, non ut in ſe manente, quoniam in ſe manens non diceretur locus, quia non recipit, ſed eſt ipſamet ideæ, quia hæ ſunt idem cum eius ſubſtantia, & præterea eas habet actu, at Ariſtoteles negat, quòd ſit locus ſpecierum actu, quare de progreſſu loquitur, non de in ſe manente. Cuius ſententię vanitas hoc uno argumento ſatis demonſtratur; quòd Ariſtoteles nihil hactenus dixit de ideis, oſtendimus enim nihil adhuc ab Ariſtotele dictum eſſe, quòd potuerit ideas ſignificare. Non poteſt igitur hic de ideis aliquid dicere, cum hæc omnia, quæ hic dicuntur, ex dictis deducantur; ſed de ſolis ſpeciebus intelligibilibus locutus eſt hactenus Ariſtoteles, quæ non ſunt inſitæ in ipſa ſubſtantia intellectus, immo intellectus eis caret, vt ab extrinſeco eas recipere queat, has igitur ſignificat, non ideas, quando dicit animam eſſe locum ſpecierum. Themiſtius ita hunc locum interpretatur, vt fateatur Ariſtotelem nomine intellectiuæ animæ complecti etiam ſenſitiuam, & dicere non omnem animam eſſe locum formarum, ſed duas ſolas, ſenſitiuam, & intellectiuam, quam ſententiam Recentior quidam ſequitur, & eam declarans inquit, animam intellectiuam, & intellectum non idem eſſe, anima enim intellectiua ſignificat totam animam humanam, quæ omnibus potentiis prædita eſt; nempè uegetali, ſentiente, & intelligente; at intellectus ſignificat ſolam potentiam intellectiuam. Ariſtoteles igitur dicens animam intellectiuã ſignificat animam totam humanam ratione duarum ſuarum potentiarum, ſenſitiuæ, & intellectiuæ, nam ratione duarum eſt locus ſpecierum, quia per eas recipit omnes ſpecies tũ ſenſibiles, tum intelligibiles. Similiter dicit, aliud eſſe potentiam ſenſitiuam, aliud eſſe animam ſenſitiuam, in homine enim eſt qui-

dem potentia ſenſitiua, ſed non anima ſenſitiua, quia anima hominis nominatur a potentia nobiliſſima intellectiua, bruta vero dicuntur habere animam ſenſitiuam, & plantæ animam vegetalem, brura verò potentiam vegetalem, ſed non animam vegetalem. Quòd autem hæc ſit mens Ariſtotelis hoc in loco, oſtendit ex verbis Ariſtotelis in textu trigeſimo ſeptimo huius tertij, vbi dicit, animam eſſe quodammodo entia omnia, quia per ſenſum recipit omnia ſenſibilia, per intellectum verò omnia intelligibilia cũ itaque ibi ſenſum non excludat a receptione ſpecierũ, ergo hic quoq; non debet excludere, præſertim, quia Ariſtoteles ibi Epilogum facit omnium a ſe prius dictorum, quare ea, quæ in ipſo 37. textu dicuntur, ſunt Epilogus eorũ, quæ in hoc textu ſexto dicta erant. Hanc expoſitionem ego nullo pacto probare poſſum, quia Ariſtoteles in textu quarto, quinto, & ſexto, nihil conſiderauit commune intellectui cum ſenſu, ſed omnia quæ dixit, ſoli intellectui competunt, ad differentiam ſenſus; hic verò colligit hoc ex proximè dictis, ſub hoc igitur dicto non debet contineri ſenſus, præſertim cum huius partis continuatio ſit cum prima parte huius textus, in qua Ariſtoteles docuit, intellectum non eſſe organicum, per quam conditionem diſcrepat a ſenſu, ergo dictum debet ſoli intellectui competere. Præterea, uel Ariſtoteles loquitur hic de anima intellectiua, vel de potentia tantum intellectiua, ſi de potentia, ergo non comprehenditur potentia ſenſitiua, ſed dicit clarè animam, quare ſubſtantiam animæ reſpicit, nõ ſolam potentiam. Si igitur intelligit animam, dictum Ariſtot. falſum eſt ſecundum horum expoſitionẽ, quia non ſola anima intellectiua, id eſt, anima hominis, ſed etiam anima bruti ꝑ potentiam ſenſitiuam eſt locus ſpecierum ſenſibilium. Nec ſatis eſt, ſi dicant, animam bruti non eſſe locum ſpecierum omnium, ſed ſenſibilium tantum, q̃n quidem Ariſtoteles hic nõ dicit omnium ſpecierum, vel non omnium, quare ad propoſitum hoc non pertinet, ſatis eſt, quòd anima ſenſitiua eſt locus formarum etiam accepta in bruto. Re uera enim Ariſt. in textu centeſimo vigeſimoprimo ſecundi libri vniuerſaliter de omni ſenſu protulit, quòd eſt receptiuus ſpecierum ſine materia. Non eſt etiam credendum, quòd Ariſtoteles appellatione animæ intellectiuæ uelit ſenſum comprehendere, appellatio enim νοητικῆς, præſtantiſſima omnium eſt, nec poteſt inferioribus animæ gradibus accommodari. Eaque fuit Alexandri ſententia hunc locum interpretantis in primo libro de Anima, capite vigeſimo quarto, in fine, vbi dicit, antiqui bene dixerũt animam eſſe locum formarum, præterquam quod in eo errauerunt, quòd abſolutè de anima ſine diſtinctione hoc protulerunt, cum tamen non omni animæ, ſed præſtantiſſimæ tãtum eius portioni id tribui debeat, quæ eſt anima intellectiua. Sed aliud quidem magni momenti ex his tum Ariſtotelis, tum Alexandri verbis ſumitur contra ſententiam illius Recẽtioris, & contra eius expoſitionem iam a nobis refutatam eorum uerborum primi textus: *De particula animæ, qua cognoſcit anima.* Ipſe enim vult animam ſignificare ipſam ſubſtantiam animę, particulam verò animæ ſignificare potẽtiam ſolam intellectiuam, vt ipſa animę humanæ ſubſtantia dicatur totum quoddam, ſcilicet poteſtatiuum comparatione diuerſarum potẽtiarum ſuarum, quæ ſunt inſtar partium. Attamen Ariſtoteles hic, & Alexander de anima intellectiua loquentes, dicunt eam eſſe partẽ animæ, cum contradiſtinguant intellectiuam a tota anima, dicendo, non tota, ſed intellectiua. Neq; dicit Ariſtoteles πᾶσα, ſed dicit ὅλη, quare nõ poteſt ſignificare totum commune, ſed totum aggregatum, quod ſimul ſit in eodem uiuente; ſic enim dicitur totum, ut habet partes. Itaque ſubſtantiam ipſam animæ intellectiuæ, dicit eſſe non totam animam, ſed partem, ergo vult præter hanc eſſe in homine alias animæ partes tanquam formas diſtinctas ſecundum ſubſtantiam ab intellectiua, & conſequenter nomine animæ intellectiuæ non poteſt amplecti ſenſum. Poſſumus in ſecundo libro ſæpè animaduertere, Ariſtotelem ponentem in homine omnes gradus vitæ putaſſe in homine eſſe animam totam, non partem animæ, hic autem nomine animæ intellectiuæ aſſerit ſe ſignificare partem tantum animæ, non totam animam, ergo ſubſtantia animæ intellectiuæ non eſt tota anima hominis.

Reiectis igitur aliis expoſitionibus accipiendam puto expoſitionem Sancti Thomæ, quæ certè optima eſt, & optimè coheret iis, quæ proximè in prima parre dicta ſunt, præſertim verò ſi primam illam parrem ſecundum noſtram ſententiam intelligamus. Dixit enim Ariſtoteles intellectum non habere ullum organum, in quo operetur, proinde in ſua operatione non eſſe commiſtum corpori, id eſt in ſpecierum receptione, unde colligitur hæc differentia clara inter receptionem ſpeciei ſenſibilis, in parte ſenſitiua, & receptionem ſpeciei intelligibilis in parte intellectiua, ſpecies enim ſenſibilis recipitur non in ipſa anima ſenſitiua, ſed in organo animato, hoc enim eſt officium organi, recipere ſpecies, non igitur ipſa anima ſenſitiua eſt locus ſpecierum ſenſibilium, ſed organum eſt locus, at intellectiua nõ haber organum proprium recipiens, ſed ipſa ſola recipit, ſola igitur inter partes animæ eſt locus formarũ, quia ſola organo carer, cum reliquæ omnes potentiæ cognoſcitiuæ ſint organicæ. Quòd ſi Ariſtoteles in 121. ſecundi libri dicit ſenſum recipere ſpecies

ſine materia,id ſano modo intelligendum eſt, ut ipſe Ariſtoteles ſe interpretatur ibi in ſequentibus textibus,mutans nomen ſenſus in nomen ſenſorij.ſenſus enim dicitur recipere, quia ſenſorium recipit. Ideo Ariſtotel. in t 38. vtitur clarè nomine ſenſorij in proferenda eadem ſententia. dicit enim ſenſorium eſſe receptiuum formarum ſine materia. Hæc eſt vera expoſitio huius partis,quæ maximè confirmat expoſitionem illam primæ, quam nos attulimus, uidelicet, quòd Ariſtoteles de nulla alia immiſtione ibi locutus ſit,quam de immiſtione cum corpore in receptione formarum intelligibilium,quæ cum ſit propria conditio animæ intellectiuæ,ex ea clarè hic colligitur,ꝙ ipſa ſola eſt locus formarum. Ad rationem autem in contrarium ſumptam ex contextu 37. huius tertij libri dico, Ariſtotelem facere Epilogum omnium non modo dictorum de intellectu in tertio libro, ſed etiam dictorum de ſenſu in ſecundo,pertinet enim ille Epilogus ad omnem animam cognoſcendam;in ſecundo autem libro Ariſtoteles docuerat ſenſum recipere ſpecies ſenſibiles, ideo in eo Epilogo colligit Ariſtoteles, tam ſenſum, quam intellectum recipere ſpecies, ſed ſumit recipere in communi, vt complectatur omnem receptionem ſpeciei,ſiue cum organo, ſiue ſine organo factam,hic verò ſtrictius loquitur Ariſtoteles, videlicet, de receptione ſpeciei facta ſine organo, quæ eſt propria intellectus, agit enim hic de intellectu. *Neque actu, ſed potentia formæ*. Subiungit Ariſtoteles alteram correctionem ſententiæ Platonis, is enim dicebat eſſe in anima intellectiua formas actu, uidelicet ideas,quod Ariſtoteli non placet, qui iam demonſtrauit intellectum habere potentiam recipiendi ſpecies, & ſic eas poteſtate tantum habere,non actu. Quare manifeſtum eſt, Ariſtotelē omninò ideas negare in intellectu noſtro,quia ſi eas haberet, haberet intelligibilia actu etiam poſt progreſſionem in corpus, Ariſtoteles autem negat habere actu, ergo negat ideas. Notandum autem eſt, quòd Plato magis dignus eſt reprehenſione hac ſecunda, quā prima, nam quod dixerit ſimpliciter animam eſſe locum ſpecierum,leuis error fuit,cum certum ſit eum nomine animæ ſolam intellectiuam ſignificaſſe,ideo Ariſtoteles in verbis tantum, non in re ipſum carpit; ſed in altero reprehenſionem meretur etiam ex parte rei, quia intelligibilia ponebat actu in intellectu, cum non inſint niſi poteſtate. Colligimus ex hoc textu cōtra Alexandreos, quòd intellectus nō eſt pura potentia, & nuda præparatio, ut illi volunt, ſed anima, & Ariſt. loquitur in hoc libro de intellectu,tanquam de ſubſtantia,& de anima intellectiua, hic enim nominat animā intellectiuam,& de eadem re loqui debet, de qua prius quoque loquebatur, ergo prius loquebatur de intellectu,tanquam de anima; pura etiam potentia non recipit,neque dicitur locus,ſed ipſa animæ ſubſtantia.

TEXTVS VII.

Quòd autem non ſimilis ſit impaſſibilitas ſenſitiui, & intellectiui, manifeſtum eſt ex ſenſoriis, & ſenſu. Senſus enim non poteſt ſentire ex vehementi ſenſibili,vt ſonū ex magnis ſonis,neque ex fortibus odoribus, & coloribus videre,aut odorari. Sed intellectum, cum aliquid intellexerit valde intelligibile, non minus intelligit inferiora, ſed & magis,ſenſitiuum enim nō ſine corpore eſt, hic autem ſeparabilis eſt.

THEMISTIVS, ac Simplicius putant ſcopum Ariſtotelis hic eſſe, ꝓbare, quòd intellectus non habet organū proprium,quod in textu præcedente ſine probatione acceperat. Hæc expoſitio accipiēda non eſt, primum,quia iam in textu præcedenti diximus, Ariſtotelem accepiſſe ut per ſe notum,quòd intellectus non habet organum, vt etiam ſignificauit in textu nonageſimoſecundo primi libri de Anima,non autem vt poſterius demonſtrandum. Præterea,verba Ariſtotelis hanc expoſitionem non recipiunt, nā in fine huius textus dicit: *Senſitiuum enim non ſine corpore eſt,hic autem ſeparabilis eſt*, quæ verba malè ab his ſumuntur, vt concluſio rationis Ariſtotelis,quia Ariſtoteles non dicit: *Senſitiuum igitur*,ut ſecundum eos dicere deberet,ſed dicit: *Senſitiuum enim*, quare uerba illa ſunt potius probatiua præcedentium,quàm ex præcedentibus collecta, reuera enim Ariſt.non ꝓbat intellectum non eſſe organicū,ſed potius è cōtrario,ex hoc,ꝙ ſēſus eſt organicus,intellectus verò nō organicus,probat aliquid aliud. Auerroes duob. modis declarat intentionē Ariſtot. in hoc textu. Primum dicit, poſtquam Ariſtoteles demonſtrauit,intellectum non eſſe virtutem in corpore,nunc vult oſtēdere, quòd hoc conuenit cum apparentibus, magna enim eſt confirmatio veritatis,quando poſt rationē demonſtra-

monſtratiuam adhibetur etiam teſtimonium ſenſus. Secũdò dicit Auerroes, dici etiam poſſe ſcopum Ariſtotelis hic eſſe, afferre tertiam rationem ad idem probandum, videlicet intellectum non eſſe formam materialem, nam prima ratio ſecundum Auerroem facta fuit in Textu quarto, ſecunda in ſexto, tertia hic, quã ita formari putat. Si intellectus eſſet virtus in corpore, tranſmutaretur, & læderetur ab intelligibilibus, ſicuti videmus ſenſum lædi ab excellentibus ſenſibilibus, ſed intellectus non læditur ab obiectis, ergo non eſt virtus in corpore. Sed vtraque expoſitio Auerrois eandem patitur inſtantiam, quam expoſitio Simplicij Ariſtoteles enim in fine Textus non concludit intellectum eſſe ſine corpore, non enim dicit: *Senſitiuum ergo*, ſed, *Senſitiuum enim*. Prçterea, falſum ſumit Auerroes, quòd Ariſtoteles ſupra duabus rationibus oſtenderit intellectum eſſe immaterialem, nos enim iam demonſtrauimus, nullibi hoc ab Ariſtotele oſtenſum fuiſſe, quare neque dicere poſſumus, quòd hic velit addere tertiam rationem ad idem, neque quòd teſtimonio ſenſus velit confirmare illud, quod ratione demonſtrauerit prius.

Dicendum eſt igitur cum alijs, quòd Ariſtoteles ipſe in principio textus proponit intentionem ſuam, quæ eſt declarare, quòd non ſit eadem impaſſibilitas ſenſus, & intellectus, ratio autem huius intentionis eſt, quia cum in textu tertio dixerit, intellectum eſſe impaſſibilem, & impaſſibilitatem acceperit ibi in communi ad ſenſum, & intellectum, conueniens erat, vt differentiam oſtẽderet inter vtriuſque impaſſibilitatem, quod hoc in loco facit, prius enim id facere non potuit, quia ratio huius differentiæ afferetur ex ijs, quæ in textu ſexto dicta ſunt, quare non potuit niſi poſt ſextum textum hæc differentia conſiderari. Qua ſtante continuatione, neceſſe eſt, vt impaſſibilitas eodem modo hic accipiatur; vt in tertio textu. Ideo qui locum illum intelligunt de impaſſibilitate corruptiua, de eadem hunc quoque locum interpretantur; Ego verò qui ibi cum Simplicio intellexi ἀπαθὴς, ideſt affectione carens, & inaffectum, ſimiliter puto locum hunc intelligendum eſſe; videlicet de impaſſibilitate, ideſt de affectionis carentia. Vt autem præſens argumentatio Ariſtotelis intelligatur, ſciendum eſt, quòd cum alio modo ſenſus ab obiecto patiatur, alio intellectus, (quandoquidem ſpecies ſenſibilis non in anima ipſa recipitur, ſed in organo animato, ſpecies autẽ intelligibilis in ipſa anima intellectiua, non in organo, quia hæc animæ pars nullum organũ habet) fit, vt non eodem modo dicatur inaffectus intellectus, quo ſenſus eſt inaffectus; ſenſus enim eſt inaffectus non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, quia etiam ſecundum quid eſt affectus; intellectus verò ſimpliciter eſt inaffectus. Cum enim ſenſus ſit virtus organica, & addicta certæ parti corporis, quæ prædita eſt propria primarum qualitatum temperie, Ideo eſt eſſentialiter qualis, & affectus propria qualitate, quæ eſt ei ratio recipiendi, eſt autẽ inaffectus ſolum reſpectu proprij obiecti. At intellectus nullo modo eſt qualis, vt in præcedenti textu declarauimus, ſed omninò, & ſimpliciter eſt inaffectus. Ex hac differentia aliud diſcrimen inter eos oritur, de quo hic Ariſtoteles mẽtionem facit. Senſus, ſi ſenſerit aliquod ſenſibile vehemens, & excellẽs, & ſtatim poſt offeratur ei ſenſibile debilius, nõ ſentit ipſum, vel cum difficultate ſentit, quia excellens ſenſibile lædit ſenſum, & ipſum reddit impotentem ad ſentienda alia ſenſibilia debiliora; at intellectus ſi intellexerit aliquod intelligibile excellens, nullam accipit læſionem, & nullum impedimentum, ne poſtea intelligere valeat intelligibilia inferiora, immò potius iuuatur ad melius intelligenda inferiora. Ratio eſt quę iam dicta eſt, quia ſenſus non eſt ſimpliciter affectione carens, ſed ſecundum quid eſt affectus, ſcilicet ratione primarum qualitatum; omne autem quod alteratiuis qualitatibus eſt commiſtum, lædi poteſt ab actione agentis externi, quia habet contrarium, à quo læditur; intellectus verò, cum nulla nitatur corporea qualitate in operando, non læditur ab actione obiecti vehementis, ſumendo læſionem quoad operationem, non quoad eſſe, nam quoad eſſe alia eſt ratio. Qui enim Alexandrum ſequuntur, dicunt intellectum, qua ratione eſt actus talis corporis, ea ratione eſſe qualem, ſed nõ quoad operationem, ideſt quoad receptionem ſpeciei, in qua non vtitur aliqua corporea parte vt inſtrumento. Vnde tria colligimus, quæ nunc in conſideratione cadunt, primum eſt cauſa ſecundi, & ſecundum tertij, quare primum eſt cauſa vtriuſque. Primum eſt commiſtio cum corpore in operando, ſiue contraria immiſtio. Secundum eſt illa diuerſa affectionis carentia, de qua modo loquebamur, commiſtionem enim cum corpore ſequitur affectio ſecundum quid, & inaffectio ſecundum quid, immiſtionem verò ſequitur inaffectio ſimpliciter. Tertium eſt lædi, vel non lædi ab excellenti obiecto. Primum igitur eſt cauſa ſecundi, & ſecundum cauſa tertij, proinde tertium eſt ſignum, & effectus ſecundi His ita declaratis, dico intentionem Ariſtotelis nunc eſſe, demonſtrare ſecundum, videlicet non eodem modo dici inaffectos ſenſum, & intellectum, quoniam in textu tertio vtrumque communi vocabulo vocauerat inaffectum. Ad hoc autem oſtendendum Ariſtoteles hac via progreditur, primum argumentatur à ſigno, & vtitur tertio ad oſtenſionem ſecundi, quæ ratio eſt à poſteriori, ab effectu notiore, & dat ſolum quia; deinde ſubiungit primum, vt cau-

ſam

tam vtriuſque,& ſic demonſtrat propter quid. Certam itaque cognitionem nobis Ariſtoteles tradit,cum eandem rem à teſtimonio ſenſus declaret,& ratione demonſtret. Facit igitur Ariſtoteles primò hanc conſequentiam. Senſus poſt ſenſibile vehemens nõ poteſt ſentire ſenſibilia debiliora, intellectus verò poſt excellens intelligibile non ſolum poteſt intelligere inferiora intelligibilia,ſed etiam magis, & melius,ergo non eſt eadem vtriuſque inaffectio. Poſſumus integrum ſyllogiſmum formare,ſi hanc maiorem addamus. Quod læditur ab excellenti obiecto,& quod non læditur, non poteſt eandem habere inaffectionem,ſed hanc Ariſtoteles vt notam omiſit, & ſolam minorem tanquam antecedens poſuit,& concluſionem tanquam conſequens,deinde antecedens, quando dicit: *Senſus enim*, ac demum quando dicit: *Senſitiuum enim*, cauſam rei adducit.Senſus primæ partis clarus eſt, exprimit enim Ariſtoteles quid in hoc contextu oſtendere velit,idquè eſt non eſſe eandem ἀπάθειαν, *Senſitiui, & intellectiui*, & ſubiungit etiam, per quod medium id oſtendere velit, cum dicat: *Manifeſtum eſt ex ſenſorijs, & ſenſu*. Non duas rationes ſignificat,vnam à ſenſu, alteram ab organo, nec duo diuerſa ſignificare vult per ſenſoria, & ſenſum, ſed idem; nominat autem vtrumque ad maiorem efficaciam, ſenſorium enim eſt ipſum organum,ſenſus autem hic ſignificat operationem, & actum ipſum ſentiẽdi, ſeu ſenſum actu operantem, nam in hoc textu potentiam vocat ſenſitiuum,operationẽ verò vocat ſenſum, quia vult argumentari à ſigno,quod apparet in ipſo ſenſorio operante, & ſentiente actu,ſeu à ſenſatione, quæ in ipſo organo fit. Deinde cum dicit: *Senſus enim non poteſt ſentire*, affert ipſum ſignum,& eſt antecedens argumenti,cuius verba,& ſententia clara ſunt,particula nanque illa: *Ex*, ſignificat poſt, & ſenſus eſt, non poteſt ſenſus ſentire poſt excellens ſenſibile,vt ſonum minorem poſt magnum ſonum, & odorem minorem poſt fortem odorem; & poſt vehementem colorem minores colores, vehemens autem color eſt vehemens lux,color enim eſt de natura lucis, vt poſt quam lucem ſolis inſpeximus,non poſſumus alios colores videre,vel cum difficultate videmus;ob eandem cauſam dicitur albedo eſſe diſgregatiua viſus, plurimum enim lucis habet,& ex longa albedinis inſpectione debilitatur viſus,nec benè videt alios colores.Ita cum fortem odorem odorauimus,non poſſumus poſtea odorare minorem, & poſtquam vehementem ſaporem guſtauimus,minorem ſtatim oblatum non ſentimus,ſed rem iudicamus inſipidam,ideni de omnibus ſenſibus dicendum eſt, quod de tribus exprimit in textu Ariſtoteles,contra verò intellectus,poſtquam intellexit aliquod excellens intelligibile, non ſolum non impeditur, ne intelligat inferiora intelligibilia,ſed etiam vigoratur,vt ea melius intelligat. Tandem in tertia parte cum dicit: *Senſitiuum enim non ſine corpore eſt, hic autem ſeparabilis*, rationem,& cauſam affert eorum, quæ dixerat tam in prima quàm in ſecunda parte, hoc enim, quòd vltimo loco dicit, eſt cauſa vtriuſque, vt ſuperius declarauimus, ſed immediatè reddit cauſam conſequentis,& inde etiam antecedentis,quod erat ſignum,& effectus reſpectu cõſequentis;& ratio poteſt hunc in modum formari. Id quod eſt coniunctum cum corpore,non eſt ſimpliciter inaffectum, ſed ſecundum quid, at ſenſus eſt coniunctus cum corpore, ergo non eſt ſimpliciter inaffectus,ſed ſecundum quid;id verò,quod non eſt coniunctum cum corpore,eſt ſimpliciter inaffectum,at intellectus non eſt coniunctus cum corpore, ergo eſt ſimpliciter inaffectus; & ſic Ariſtoteles à priori,& per cauſam demonſtrat, quòd non ſimilis ſit affectio intellectus,& ſenſus.In verbis autem notandum eſt,quòd cum Ariſtoteles dicit, ſenſum *non ſine corpore eſſe*, nil aliud ſignificat, quàm quòd ſenſus eſt addictus organo corporeo,& commiſtus corpori ſecundum operationem,iam enim in prima parte textus dixerat, ſe velle argumentari ab inſtrumentis ſenſuum, & adduxit ſignum ab operationibus, quæ in ſenſorijs fiunt, quare nunc cauſam dictorum afferens, non poteſt aliud corpus ſignificare, quàm organum; & præterea in præcedente textu Ariſtoteles de ſenſu nihil dixit, quòd ſit virtus materialis ſecundum eſſe,ideſt forma commiſta materiæ, ſed ſolum dixit, quòd habet organum proprium,& hoc ipſe contradiſtinxit ab eo, quòd eſt non commiſceri corpori, quare ſi continuatio huius Textus cum præcedenti eſt illa, quòd in hoc Textu affertur ratio,cur non eodem modo ſenſus,& intellectus dicantur ἀπαθῶς, quæ ratio ex textu ſexto ſumitur, certum eſt hic non poſſe aliter intelligi, quòd ſenſus non ſine corpore eſt,quàm quòd non ſine organo. Confirmatur ex ijs,quæ dicuntur ab Ariſtotele in textu cẽteſimo vigeſimotertio,& cẽteſimo vigeſimoquarto ſecundi libri, vbi declarans quomodo excellens ſenſibile corrumpat ſenſum,oſtendit id euenire ratione ſenſorij, cuius temperamentum deſtruitur, ergo ſi ibi cauſam læſionis dicit ſenſus, dicit, eſſe ipſum ſenſorium, hic quoque non poteſt aliam cauſam ſignificare, quàm eandem, quam ibi attulit, videlicet, quia ſenſus eſt organo alligatus. Quod ſi verum eſt,vt certè eſt veriſſimũ, neceſſe eſt, vt etiam poſtrema illa verba ad intellectum attinentia: *Hic autem ſeparabilis*, intelligantur de ſeparatione ab organo, non de ſeparatione omninò à corpore. Sumitur autẽ χωριστὸς pro χωριστῶς, ideſt ſeparatus,vt ſępè apud Ariſtotelem notare poſſumus,& ſignifi-

cat

cat illud idem, quod ſignificauit in præcedenti contextu per illa verba, non commiſtus corpori, ſcilicet ratione operationis, hoc enim ex loco ſumitur. Hæc igitur dictio: *Separabilis*, ex aduerſo reſpondet illis verbis, *Senſus enim non ſine corpore*, vt omnia referantur ad organum, (vt benè interpretatur Sanctus Thomas) non ad ſeparationem à corpore ſecundum eſſe, & abſtractionem à materia, vt multi perperam intelligunt, cuius expoſitionis falſitas tum rationibus modo adductis conuincitur, tum etiã quia Ariſtoteles hic vt notum ſumit, quòd intellectus eſt ſeparatus à corpore ſecundum eſſe, cum hactenus hoc non docuerit, vt nos demonſtrauimus. Hęc eſt, vt ego puto, vera huius contextus interpretatio. Illi verò qui tertium textum intellexerunt de illa impaſſibilitate, quæ ſignificat negationem paſſionis corruptiuæ in ipſo intelligendi, & ſentiendi actu, ad eãdem impaſſibilitatem hunc quoque textum trahunt, & ita ipſum interpretantur. Statuit Ariſtoteles in textu tertio communem conditionem ſenſus, & intellectus, quòd vterque dum operatur eſt impaſſibilis corruptiuè, nunc differentiam declarans, docet, non eandem eſſe vtriuſque impaſſibilitatem; nam ſenſus, licet dum ſentit, perficiatur ab obiecto, tamen quandoque etiam læditur, & corrumpitur ab ipſo, ſi excellens, & vehemẽs obiectum fuerit, vt lumen ſolis reſpectu oculi noſtri: non eſt igitur ſimpliciter impaſſibilis corruptiuè ab obiecto; intellectus verò eſt ſimpliciter impaſſibilis, quia à vehementi, ac excellente intelligibili non modò non læditur, ſed vigoratur, cuius cauſa eſt, quia ſenſus eſt cum corpore commiſtus, at intellectus eſt à corpore ſeparatus; hoc autem aliqui intelligunt ab organo, & benè ſentiunt, alij verò abiunctum à materia ſecundum eſſe, & in hoc decipiuntur, vt oſtendimus. Hæc eſt communis ferè omnium expoſitio, quam non nego huic textui aptari optimè poſſe, ſicuti etiam non nego verum ſimpliciter eſſe id, quod dicunt de diuerſa ſenſus, & intellectus impaſſibilitate; ea tamen ratione hanc probandam non eſſe exiſtimo, quia certum eſt, & ipſi quoque hoc confitentur, quòd Ariſtoteles eandem ἀπάθειαν hic, & in textu tertio ſignificare debet, at in textu tertio non poteſt ſignificare impaſſibilitatem, vt iſti voluit, quare neque hic, ſimiliter in textu duodecimo Ariſtoteles vocabit intellectum, nec poterit ſignificare impaſſibilem corruptiuè, ſed ſolum inaffectum, vt ibi clarè demonſtrabimus, ergo dum hoc in loco eandem ἀπάθειαν ſumimus, quam in tertio, & duodecimo textu, hæc communis expoſitio admitti non poteſt.

In hoc textu nil nobis conſiderandum manet circa primam, & tertiam partem, ſed circa ſecundam quædam nobis annotanda ſunt, videlicet circa illud ſignum, quo Ariſtoteles vſus eſt, cum dixit, ſenſus læditur ab excellenti ſenſibili, intellectus autem non læditur ab excellenti intelligibili, ſed potius vigoratur. Notandum eſt primò, quòd multifariam poteſt ipſi animæ contingere læſio, aut enim læditur quoad eſſe, ideſt quoad ſubſtantiam ſuam, aut quoad operationem; quoad eſſe læditur quælibet pars animæ, quæ ſit forma materialis, perit enim in corporis interitu, ideo ſecundum Alexandrum etiam anima intellectiua hoc modo lęditur, quia corrumpitur ad interitum animalis ſicut etiam anima ſenſitiua, ſecundum alios verò aliæ omnes partes læduntur præter intellectiuam. Hæc autem læſio non poteſt vllo modo contingere in vita ipſius animantis, ſed ſolum in morte, quia nulla pars animæ intendi, vel remitti poteſt ſecundum ſubſtantiam ſuã, ideo quantumuis lædatur ipſum corpus animatum, ipſa animæ ſubſtãtia ſecundum ſuum eſſe non dicitur aliquam pati læſionem, idque de omni anima verum eſt. De hac animæ læſione, clarum eſt, hic non loqui Ariſtotelem, de illa enim loquitur, quæ viuenti animali cõtingit, & quæ ad operationem pertinet, non ad ipſam animæ ſubſtantiam. In ipſa autem operatione duplicem poſſumus conſiderare læſionem; vel enim operationem ſpectamus, ideſt actum ipſum operandi, vel etiam potentiam animæ ad operandum; poteſt enim operatio lædi ſine vlla potentiæ læſione, idque impedimentum potius dicendum eſt, quàm læſio: Poteſt etiam operatio lædi cum læſione potentiæ, cum enim potentia læditur, operationem quoque lædi neceſſe eſt, ſola operatio læditur, vt quando oculos ita intentos habemus in alicuius rei inſpectione, vt aliam rem oblatam non videamus, ſic etiam quandoque ita occupamur in operatione alicuius ſenſus, vt quæ alij ſenſui offerantur, non ſentiamus, quæ eſt ſolius operationis prohibitio, non potentiæ læſio. Hoc læſionis genus etiam intellectui contingere poteſt; non tamen per ſe, ſed per accidens, dicetur lædi intellectus, vt Auerroes in Commentario notat, cum enim operatio intellectus ſupponat operationes partiũ aliarum animæ, videlicet potentiarum animæ ſenſitiuæ, & nunquam fiat niſi phantaſia actu imaginante, ſi earum operatio impediatur, potiſſimum autem ſi lædatur phantaſia, vel eius operatio impediatur, eam læſionem neceſſariò conſequitur impedimentum operationis intellectus. De hac læſione accidentali intellectus loquebatur Ariſtoteles in textu ſexageſimoſexto primi libri, quando dicebat: *Intelligere marceſcit quodam interius corrupto, ipſum autem impaſſibile eſt*, de ſola enim loquitur operatione, & eam dicit per ſe non eſſe paſſibilem, ſed ex accidenti, videlicet ex lęſione operationis imaginatiuæ, ſine qua non poteſt eſſe intellectio.

lectio. Quandoque verò læditur operatio per læſionem potentiæ, quæ ſolis potentijs ſenſitiuis competit, nam potentia intellectiua, cum non ſit addicta organo, impaſſibilis omninò eſt, & incapax læſionis, nam ſi lædi poſſet, ſequeretur eius operationem per ſe lædi nempè ob læſionem potentiæ, quod in dicto loco negat Ariſtoteles. Potentiæ autem ſenſitiuæ, cũ ſint addictæ organo, poſſunt eſſentialiter, & per ſe lædi, idque multifariam contingere poteſt, aliquando enim propter aliquam ægritudinem, vt etiam propter ſenium ita labefactatur totum corpus, vt etiam potentiæ ſenſitiuæ imbecilliores reddantur, eo quòd læſa ſunt organa ipſarum ab illa ægritudine, Ariſtoteles autem hic cum neque de ſubſtantiæ animæ læſione, neque de ſolius operationis impedimento loquatur, quæ etiam intellectui competere poſſunt, ſed ſolum de læſione operationis per læſionem potentiæ, hunc tamen modum hic non conſiderat, loquitur enim de læſione potentiæ facta ab obiecto, non ab ægritudine, neque ab vlla alia cauſa. Læſio autem ab obiecto poteſt adhuc multis modis fieri, aut enim ob diuturnam operationem circa obiectum, (quamuis etiam ipſi potentię proportionatum,) potentia ipſa fatigatur, & fit debilior ad operandum, quia neceſſe eſt omnem potẽtiam materialem in ſua operatione tandem fatigari, & laborare. Hæc læſio videtur quidem etiam intellectui competere, non tamen ei competit, quod enim ex longa contemplatione videatur fatigari, non eſt quòd potentia intellectiua laboret, ſed potentia imaginatiua, cuius operatio quoque lęditur, vnde læditur etiam per accidens operatio intellectus, potentia vero ipſa intellectiua, vt prædiximus, nunquam lædi poteſt. Hæc poteſt vocari læſio extenſiua, cum fiat ab extenſiua actione ſubiecti, & de hac Ariſtoteles non loquitur vt in Textu patet, de ſola enim læſione intenſiua loquitur, quæ fit ex actione obiecti non proportionati reſpectu ipſius potentiæ, cum enim hic læſione vtatur, vt ſigno ad oſtendendam diuerſam ſenſus, & intellectus inaffectionem, & ſigna debeant ſemper ſumi nota, non erat idoneum medium læſio illa extenſiua; licèt enim per eã quoque ſenſus ab intellectu diſtinguatur, non eſt tamen euidens, cum intellectus quoque hac læſione participare videatur. Tandem vero etiam læſio hæc quam intenſiuam vocauimus, dupliciter contingere poteſt, cum enim contingat propter obiectum non proportionatum ipſi potẽtiæ, ideo vel fit, quià obiectum ſit nimis debile, vel quia ſit nimis potens, quãdo enim eſt magis debile, quàm ad illam actionem requiratur, manifeſtum eſt, læſionem potentiæ fieri, vt quando procul aliquid inſpicimus, quod propter diſtantiam non poſſumus diſcernere, quid ſit, vel quando aliquam rem inſpicimus ita paruæ quantitatis, vt vix eam videamus, tunc autem (vt mihi videtur) læſio contingit ipſi potentiæ, vt iudicanti potius, quàm vt recipienti. Quòd enim debiliter recipiatur ſpecies, hoc non debet læſionem vllam inferre ipſi potentię, ſed lęditur potentia dum nimis intentè applicatur ad deponendum iudicium ſpeciei receptæ, quia ita debiliter eſt recepta, vt in ea iudicanda laboret, & ita lędatur; cauſa autem læſionis eſt obiectum improportionatum; & deficiens à debita proportione, quia non tantum imprimere poteſt, quantum eſſet imprimendum, vt à potentia iudicari poſſet. Hæc læſio intellectui non competit, licet ei competere videatur, quando enim contemplatur rem aliquam paruæ entitatis, vt materiam primam, vel relationes, fatigari videtur quia hæc quoque ſunt debilis actiuitatis in intellectum, ſed reuera nulla fit læſio potentiæ intellectiuæ, cum nulli organo ſit addicta, quia non omnis difficultas apprehendendi vocanda eſt læſio, ſed quæ fit cum imminutione potentiæ, hæc autem non euenit intellectui. De hac læſione hic non loquitur Ariſtoteles, quia non eſt ita clarum, quòd hæc non competat intellectui, quare non erat ſignum idoneum, quo inaffectio intellectus diſtingueretur ab inaffectione ſenſus. Eam igitur ſolam læſionem accepit Ariſtoteles, quæ fit ab actione obiecti nimis vehementis, & ſuperantis potentiam plusquam par ſit, vt in litera patet, nominat enim magnum ſonum, & fortem odorem: Cum enim velit argumentari à ſigno, hoc vidit eſſe ſignum notum, & idoneum ad propoſitum oſtẽdendum, obiectum enim nimis vehemens nimia actione agit in potentiam, & ipſam lędit, vt notum omnibus eſt; ſicuti etiã notum eſt, non competere intellectui talem lęſionem. Cęterum cum dixerit Ariſtoteles ſenſum lędi à vehementi ſenſibili, non ſic intellectum à vehementi intelligibili, vidẽdum eſt, in quo nam hęc obiecti vehementia conſiſtat, & quomodo lęſio fiat. Certum eſt non poſſe intelligi vehementiam ideſt, excellentiam perfectionis, quoniam Ariſtoteles vocat vehemens ſenſibile, vt magnum ſonum, & fortem odorem, tamen fortiſſimus odor non eſt perfectiſſimus odor, neque maximus ſonus eſt perfectiſſimus ſonus; ideo ego dicerem, quòd excellens obiectum dicitur ab Ariſtotele illud, quod eſt magnę actiuitatis in illam potentiam, & maximè illam mouet, & hoc eſt manifeſtum in ſenſibilibus, nam lux ſolis eſt maximè actiua in oculum ideo lędit oculum, & ratio lęſionis adducitur ab Ariſtotele ſecundo de anima centeſimo uigeſimotertio, & centeſimo quadrageſimotertio, dicente, ſenſibile potens, & excellens corrumpit ſenſum, quia ab eo deſtruitur ratio, rationem intelligit certam primarum qualitatum temperiem in organo,

gano, quæ eſt ratio ſentiendi, nam ſingula potentia, vt viſiua, & auditiua, conſtituta eſt in quadam ſibi propria organi ſui temperie. qua deſtructa, neceſſe eſt, potentiam illam deſtrui, vel læſa lædi. Læditur autem & deſtruitur, ab immoderata actione agentis nimis vehementis ad mouendum, vt temperies oculi à lumine ſolis, quod agit ſupra vires recipientis, & deſtruit temperamentum oculi, cum enim ſit potentia materialis, eſt apta iudicare vſque ad certos quoſdam terminos, vltra quos ſi fiat actio, læditur ipſa proportio, & temperies organi, ideo læditur tum ab obiecto nimis debili, tum à nimis valido. Si quis autem quęrat, cur non ſimiliter lumen ſolis deſtruit temperamentum lapidis, temperamentum carnis, dicendum eſt à lumine ſolis ideo deſtrui temperamentum oculi, quia inducitur affectio realis pręter affectionem ſpiritalem, eſt enim agens ita vehemens reſpectu recipientis, vt præter ſpiritalem alterationem, etiam realiter alteret, omnis autem alteratio realis corruptiua eſt. Hæc tamen affectio realis, non inducitur in oculum niſi per mediam affectionem, & alterationem ſpiritalem; quoniam igitur lapis, & caro non ſunt capaces alterationis ſpiritalis factæ à lumine ſolis, ideo neque affectionem illam realem recipiunt, quæ conſequitur affectionem ſpiritalem. Quòd ſi rurſus obijciat aliquis, aqua perſpicua eſt, proinde recipit à lumine ſolis affectionem ſpiritalem, lumē enim recipit, cur igitur non recipit etiam affectionē realem conſequentem, & à lumine ſolis non deſtruitur? Ad hoc dicimus, opus eſſe, vt non ſolum ſpecies ipſa ſpiritalis in diaphanum imprimatur, ſed etiam vt ab ea impreſſione excitetur potentia ad iudicandum, hæc eſt alteratio ſpiritalis, quam ſolum conſequitur alteratio illa realis, quæ lædit temperamentum, & quam certum eſt in ſolo oculo fieri, nō in alijs perſpicuis Ideo alia à lumine ſolis non læduntur, lædi quidem poſſunt à lumine vt producente calorem, & ita alterante, ſed de tali alteratione nunc non loquimur, de ea ſolum loquimur, quę fit à lumine vt ſenſibili à ſenſu viſus, & de læſione, quæ viſionem conſequitur. Hoc idem de alijs ſenſibus dicendum eſt, nam etiam vehemens ſonus lædit auditum, quia per mediam actionem ſpiritalem agit etiam materialiter, ideo fertur habitantes prope Nilum, effici veluti ſurdos à magno eius fluminis ſtrepitu. Hæc igitur eſt cauſa vt vehemens ſenſibile deſtruat ſenſum, vel ipſum ita labefactet, vt alia minora ſenſibilia ſentire nequeat ob eius debilitatem. Sed quod nam dicendum ſit vehemens intelligibile, nō eſt ſatis clarum, non enim videtur, quòd hæc vehementia eodem modo ſit accipienda in intellectu, quo fuit accepta in ſenſu, videlicet, vt dicamus illud eſſe vehemens intelligibile, quod fortiſſimè mouet intellectum, ſic enim ſequitur, quòd vehemens intelligibile nō poterit dici Deus, & intelligentiæ, ſed potius id, quod ſit magis ſenſibile, hoc enim fortius mouet ſenſum, & conſequenter etiam intellectum, attamen nemo dixit, quòd per vehemens intelligibile Ariſtoteles hic ſignificauerit id, quod eſt magis ſenſibile, ſed omnes concordes dicunt ſubſtãtias abſtractas hic vocari excellentia intelligibilia, & maximè omnium Deum. Hoc conſiderãs quidam, dicit, aſſerendum omnino eſſe, quòd ob eandem rationem tum ſenſibile tum intelligibile dicatur excellens, vt in eadem ſit conſtituta excellentia vtriuſque, vnde ſequitur non poſſe id dici excellens ſenſibile, quod fortiter mouet ſenſum, quia hæc conditio non competit excellenti intelligibili, excellēs enim intelligibile ſunt ſubſtantiæ abſtractæ, quæ tamen non fortiter mouent intellectum, immò ſecundum aliquos, nullo modo mouent intellectum, quare hoc dato, ſequeretur id, quod modo dicebamus, videlicet, quòd excellēs intelligibile dicatur id, quod eſt magis ſenſatum, hoc tamen nemo aſſereret hic intelligi ab Ariſtotele per excellens intelligibile. Ideo decernit vir iſte hanc excellentiam conſiſtere non in maiore actione, ſed ſolum in quodam exceſſu obiecti ſupra potentiam, vt obiectum ſuperans magno exceſſu ipſam potentiam, dicatur excellens, nulla habita ratione maioris actionis, & ita eodem modo ſumitur excellentia obiecti in intelligibilibus & in ſenſibilibus; lux enim ſolis longè ſuperat potentiam viſiuam, & ſubſtantiæ abſtractæ longo exceſſu ſuperant potentiam intellectiuam.

Ego tamen exiſtimo, excellentiam obiecti intelligibilis hic apud Ariſtotelem ſignificare maiorem actiuitatem in intellectum, ſicuti etiam ſenſibile excellens illud eſſe dicebatur, quod fortiter mouet ſenſum, quod etiam omnino cogitur vir iſte confiteri, dum enim ponit maiorem exceſſum obiecti ſupra potentiam, & negat hunc exceſſum ſumendum eſſe ſecundum perfectionem, & nobilitatem, neceſſariò ponit eſſe ſecundum maiorem actiuitatem alio enim modo exceſſum intelligere nō poſſum. Quod verò dicit, ſubſtantias abſtractas non fortiter mouere intellectum, ſed ſenſatum eſſe id, quod fortius intellectũ mouet, hoc negandum puto, quia ſi obiectum intellectus eſt omne ens, quod eſt pręter ipſum, ergo quod eſt magis ens, debet etiam magis mouere intellectum, eſt autem magis ens id, quod magis eſt in actu, quare Deus eſt maximè omnium entium motiuum noſtri intellectus, ſenſata verò non ſic; immò ſecundum Ariſtotelem in ſequentibus hæc non ſunt intelligibilia niſi poteſtate, abſtracta verò ſunt per ſe actu intelligibilia, cum ſint actus puriſſimi, quoniã igitur apud Ariſtotelem ſenſata non mouent intel-

intellectum quatenus ſenſata, ergo non bene dicitur, quòd magis ſenſatum magis moueat intellectum. Sed id, quod eum decepit, fuit, quòd cõſiderauit nihil eſſe in intellectu, quod prius non fuerit in ſenſu, & neceſſe eſſe intellectum à ſenſibilibus moueri, vnde intulit, quòd maximè eſt ſenſatum, eſſe maximè motiuum intellectus quæ conſequentia neganda eſt, quia obiectum poteſt dupliciter conſiderari; aut enim ſumitur vt offertur ipſi potentię, aut vt eam mouet, & in ea recipitur; offeruntur quidem intellectui omnia à ſenſibus, ideoque illa, quæ ſunt magis ſenſibilia, facilius trãſeunt per ſenſus, & offeruntur intellectui, ſed non dicuntur intelligibilia, quia non mouent intellectum niſi illuſtrentur ab intellectu agẽte, & fiant actu intelligibilia, & actu motiua intellectus, ideo ſenſatum quatenus eſt ſenſatum, non poteſt dici excellens intelligibile, cũ quatenus tale, non moueat intellectum, ſubſtantiæ autem abſtractæ, cum ſint ſine materia, ſunt per ſe intelligibiles actu, & quantò ſunt puriores actus, tantò ſunt intelligibiliores, & magis motiuæ intellectus quòd ſi non videantur a noſtro intellectu ita cognoſci, vt ſenſata, non eſt quia ſint minus motiuę, & minus intelligibiles, ſed quia minus offeruntur noſtro intellectui, quam ſenſata; offeruntur tamen, & ipſæ per phantaſmata operationum ſuarum, & de ipſarum naturis cogitat noſter intellectus licet infirmiter eas cognoſcat, quia non mouent per proprias ſpecies, ſed per ſpecies effectuum ſuorum, per hoc tamen non ſtat, quin ſecundum ſuam ſint maximè intelligibiles, vt etiam aſſerit Ariſtoteles in principio ſecundi Metaphyſicorum, proinde ſunt excellens intelligibile. Sicuti lux ſolis eſt ſecundum ſuam naturam excellentiſſimũ ſenſibile, & maximè motiuum potentiæ viſiuæ, licet ea potentia cum addicta organo ſit, tantam motionem non ferat. Nec propterea dico Ariſtotelem hic intelligere ſolas ſubſtantias abſtractas, ſed comparatiuè loquitur, & dicit, quòd poſtquam intellectus cognouit aliquod magis intelligibile, non prohibetur intelligere minus intelligibile.

Dubitant hic multi de potentia imaginatiua, quæ eſt virtus organica, operatur enim in certa quadam corporis parte, vt in cerebro, in quo requirit certam qualitatum temperiem, vt poſſit recipere phantaſmata, tamen imaginatiua non læditur ab excellenti imaginabili, ergo Ariſtotelis argumentum non eſt idoneũ ad inferendam ſeparationem intellectus ab organo, quia eodem argumento ego probarem imaginatiuam non eſſe organicam, quoniam ab excellenti obiecto non læditur, ſed cum ſit organica, ſequitur intellectum quoque poſſe eſſe organicum, licet a vehementi intelligibili non lædatur. Dubium hoc conſiderans quidã Philoſophus, primò negauit imaginatiuam eſſe propriè organicam, & dixit eam ſolum cõmuniter, & impropriè organicam eſſe, quo fit, vt mirum non ſit, ſi eiuſmodi læſionem non patiatur, eſt enim potentia organica (inquit ipſe) quę non modo operatur in aliqua certa corporis parte, ſed etiam per certas qualitates exit in actum ſecundum, quemadmodum nutritiua operatur per calorem, & oculus per diaphaneitatem recipit, imaginatiua igitur eatenus eſt organica, quatenus in vna certa corporis parte operatur, & eam requirit humidam, vt recipere ſpecies valeat, ſed tamen non exit in operationem per aliquam corpoream qualitatem, componit enim ac diuidit, quæ operatio nulli innititur corporeæ qualitati. Aliter etiam reſpondet, concedit imaginatiuam eſſe organicam, & differre ab intellectu tum in hoc, rum etiam in læſione, quia ipſa læditur ab excellenti obiecto, ſed læſio non eſt manifeſta. Sed neutra reſponſio dubitationi ſatisfacere videtur; non prima, quia falſum eſt, quòd imaginatiua non ſit verè organica, ſi in aliqua certa corporis parte operatur, hoc enim nihil aliud ſignificat, quàm eſſe verè organicã, quia hoc poſito neceſſe eſt eam inniti certę qualitatum temperiei ad operandum, quam cæteræ partes non habent, quia niſi hoc dicatur, nulla remanet ratio cur in hac potius parte operetur, quam in alijs, immò etiam ipſe hoc videtur confiteri, dum dicit, imaginatiuam poſtulare partem corporis humidam proinde in cerebro operari; cum igitur negari non poſſit, eam eſſe verè organicam, dubitatio integra manet, cur ab excellenti obiecto non lædatur, cum hoc videatur eſſe proprium intellectus, nam ſi dicamus ipſum quoque non lędi, occaſio dabitur dubitandi de intellectu, poſſumus enim credere, quòd intellectus quoque cum ab excellenti obiecto non lædatur, ſic organicus ſaltem impropriè, & eo modo, quo imaginatiua, quod tamen minimè verum eſt, quia intellectus nulli eſt addictus certę corporis parti, in qua ſola poſſit ſuam exercere operationẽ. Videtur etiam non rectè dici, quòd imaginatiua componat, & diuidat, quia ſi componere, & diuidere ſumatur pro affirmare, & negare, hoc eſt proprium intellectus, vt Ariſtoteles in ſequentibus docebit; nulla eſt igitur operatio imaginatiuæ, quæ non innitatur certæ corporis temperiei; ideo in omni ſua operatione eſt verè organica. Poſterior autem reſponſio, quòd dubium relinquat integrum, manifeſtũ eſt, dicit enim imaginatiuam lædi ab excellenti obiecto, quare fatetur eſſe organicam, ſed dicit læſionem non eſſe manifeſtam; attamen nõ video, quomodo cognoſcere potuerit imaginatiuam lædi, ſi nulli cognita vnquam fuit ea læſio. Præterea potero dicere etiam intellectum lędi ab excellenti intelligibili, ſed immanifeſtam

nifeſtam eſſe læſionem. Præterea multi ſunt gradus læſionis, vt in ſenſibus apparet, ideò ſi imaginatiua lædi poſſet læſione immanifeſta, neceſſe eſſet, vt maioris quoque læſionis capax eſſet, ita vt aliqua tandem daretur læſio manifeſta; ſi enim hæc læſio non eſt manifeſta, ſaltem maior, vel minor manifeſta erit, quod ſi nulla datur manifeſta, ſequitur neminem poſſe pronuntiare, quòd imaginatiua lædatur. Vincentius Madius dixit imaginatiuam lædi ab obiectis, quia perturbatur à terrificis, vel iucundis. Quæ ſolutio multò minus eſt admittenda, primum quia aduerſatur Ariſtoteli, qui in ſecundo de anima centeſimo quinquageſimoquarto hanc differentiam ponit inter opinionem, & imaginationem, quòd dum opinamur aliquod terribile, aut iucundum ſtatim compatimur, ſed quando aliqua talia imaginamur, non compatimur, quia perinde eſt, ac ſi quis inſpiciat picturam rerum terribilium, aut iucundarum, is enim non compatitur, neque læditur; huius autem differentiæ rationem aſſignat poſtea in centeſimo quinquageſimoſeptimo, dicens, quòd opinionem conſequitur fides, imaginationem verò nulla fides comitatur, multa enim imaginamur, quibus nullam fidem adhibemus, ideo non perturbamur; ſed quando opinamur aliquod terribile eſſe nobis euenturum, tunc perturbamur. Ex his patet ſecundum Ariſtotelem non fieri læſionem imaginatiuæ ex imaginatione rei terribilis; immò ſi hæc eſt læſio ab obiecto, eſt potius in intellectiua parte, quia perturbatio illa eſt in opinione, non in imaginatione, opinionem enim poſuit Ariſtoteles ſub exiſtimatione, qua ſignificauit intellectum propriè ſumptum. Sed reuera neque intellectus, neque imaginatiua dicitur eo modo lædi à terrificis, quo Ariſtoteles hic accepit læſionem ab obiecto excellente, hic enim loquitur de læſione peculiariter facta in eo, quod ſpeciem recipit, læditur enim, quando patitur ab obiecto vehementer agente; ideo in ſenſu fit læſio, quia receptio fit in corpore non fit læſio in intellectu, quia receptio non fit in aliqua corporea parte; à ſe autem terrifica non fit læſio peculiaris in organo alicuius potentiæ, quæ eius potentiæ operationem impediat circa inferiora obiecta, ſed fit affectio animi, quæ eſt vel lætitia, vel metus, vel horror lædens vniuerſum corpus, vnde aliqui ex ingenti dolore mortui ſunt, atque etiam ex vehementi lætitia, at læſio, de qua hic Ariſtoteles loquitur, longè diuerſa eſt, loquitur enim de læſione ſolius partis recipientis ſpeciem, quæ ſit læſio operationis euenient propter læſionem temperamenti illius partis, non propter inductionem doloris, vel lætitiæ in animum, à quibus perturbationibus animi non fit læſio imaginatiuæ, ſed potius vniuerſi corporis, quemadmodum dicebamus. Dicam ego quid hac in re excogitare potuerim, & primum quidem declarabo, qualem eſſe putem ipſam imaginatiuam, deinde ad difficultatis ſolutionem accedam. Credo imaginatiuam eſſe potentiam verè organicã, quia organum habet internum, nempe certã corporis partem, in qua recipiuntur phantaſmata, quam puto eſſe mediam partem cerebri, videntur tamen hac in re difficultatem facere verba Ariſtotelis in contextu centeſimotrigeſimooctauo, ſecundi libri de anima, vbi dicens abſente obiecto ineſſe imaginationem in ipſo ſenſorio, videtur ſignificare, quòd imaginatiua nullum habeat organum præter organa propria quinque ſenſuum. Sed verba illa Ariſtotelis non ita ſunt intelligenda, vt dicat organum, in quo exerceatur operatio imaginatiuę, hęc enim in cerebro exercetur, ſed cum imaginatio ſit rerum ſenſibilium, ſignificare vult, quòd imaginatiua imaginatur res tanquam ab ipſis ſenſibus ſentiantur, qui enim pulchram aliquam domum imaginatur, imaginatur ſe oculis illam inſpicere; ſic etiam imaginamur nos ore guſtare aliquem iucundum cibum, per hoc tamen non ſtat, quin in cerebro hęc imaginatio exerceatur. Sed quamuis imaginatiua ſit organica, credo tamen eam ab excellenti obiecto non lędi, quia nullum puto vehemens imaginabile appellari poſſe eo modo, quo acceptum fuit ab Ariſtotele ſenſibile, & intelligibile vehemens: Nam inter ſenſibilia cuiuſcunque ſenſus datur, aliquod quod maximè aliorum eſt ſenſibile, & maximè motiuum illius ſenſus; ſic inter intelligibilia datur aliquod, quod ſecundum propriam naturam eſt maximè omnium intelligibile; ſed inter imaginabilia non datur aliquid, quod ſit maximè omnium imaginabile, quia imaginatio eſt tam entium, quàm non entium; nullum igitur entium eſt, quod dici poſſit maximè imaginabile, cum ęquè ſit imaginabile non ens, ac ens ipſum. Non poteſt itaque imaginatiua lędi ab obiecto excellenter mouente, quia hoc non datur, nam valde terrificum, eſt quidem excellens vt terrificum, non eſt tamen excellens vt imaginabile, & vt motiuum imaginatiuę, ſed potius in imaginatione eſt ſine vlla eius lęſione, deinde ſi opinio, & fides cõſequatur, efficit perturbationem animi, quę lędit vniuerſum corpus. Ipſa autem imaginatiua licet talis lęſionis capax nõ ſit, proindeq; per hoc ab intellectu non diſcrepet, alijs tamẽ modis etiam ab obiecto lędi poteſt, per quos diſtinguitur ab intellectu. Poteſt enim lędi ab actione obiecti, ſi nõ intenſiua, ſaltẽ extenſiua, nempe ex lõga, ac diuturna operatione, quando enim contingit, vt contẽplando fatigemur, non eſt intellectus, qui laborat, ſed phantaſia, quam actu operare neceſſe eſt,

eſt, dum intellectus operatur. Facta etiam aliqua læſione in cerebro ob aliquem morbum, læditur imaginatio ex proprij organi læſione, quod intellectui non euenit in nulla certa corporis parte operanti; ſed ſolum lædi poteſt eius operatio ex accidenti, vt ſuperius docuimus, ex læſione imaginatiuæ, ſine qua non poteſt intelligere, hæc enim per ſe, & primò dicitur lædi, cum proprium eius organum læditur. Hoc ſignificauit Ariſtoteles in Textu ſexageſimoſexto primi libri de anima dicens, intelligere, & ſpeculari marceſcit alio quodam interius corrupto, ipſum autem impaſſibile eſt; interius enim corrumpi dicit operationem imaginatiuæ, & per ſe vult ei contingere talem læſionem, per accidens verò operationi intellectus, quia hæc per ſe impatibilis eſt, cum proprio organo careat. Ex hic colligimus conuenientiam, & diſcrepantiam intellectus, & phantaſiæ quantum ad propoſitum attinet; conueniunt in hoc, quòd neuter læditur à vehementi obiecto, ideſt valde intenſiuè mouente; differunt autem, quia hoc non eis competit ob eandem cauſam, competit enim imaginatiuæ ob defectum agentis, intellectui verò ob defectum organi recipientis; differunt præterea, quia intellectus habet excellens intelligibile, at phantaſia non habet excellens imaginabile; Præterea, intellectus non eſt organicus, phantaſia eſt verè organica, quo fit, vt operatio intellectus nullam per ſe læſionem recipiat, operatio autem imaginatiuæ varijs modis per ſe lædi poſſit ob proprij organi læſionem, vt diximus.

Hæc eſt mea ſententia de imaginatiua, nunc propoſitam difficultatem expendamus, quam ſoluere non erit difficile, ſupponit enim Ariſtotelem, facere talem conſequentiam. Non læditur ab excellenti obiecto, ergo non eſt virtus organica, quam tamen conſequentiam Ariſtoteles non facit, ſed potius conuerſam, non eſt virtus organica ergo non læditur ab excellenti obiecto, quare illa conſequentia non eſt Ariſtotelis, & negari poteſt, quia læſio potentiæ organicæ euenire poteſt multis modis, non tantum ab excellenti obiecto mouente intenſiuè; & imaginatiua, ſi hoc modo non læditur, alijs tamen modis lædi poteſt, ob læſionem organi, cum intellectus nullo modo ſit capax talis læſionis, quia organo caret. Cum igitur ea conſequentia non ſit Ariſtotelis, expendamus rationem ipſam Ariſtotelis, vt videamus nullum relinqui dubium de imaginatiua. Duas conſequentias fecit in Textu Ariſtoteles, vna fuit à ſigno, altera fuit à cauſa. Prior fuit, Intellectus non læditur ab excellenti intelligibili, ſenſus læditur ab excellenti ſenſibili, ergo non ſimiliter ſunt inaffecti. Hanc ſi applicemus imaginatiuæ comparatæ cum ſenſu, nihil falſi colligemus, dicemus enim. Senſus læditur ab excellenti ſenſibili, imaginatiua non læditur ab excellenti imaginabili, ergo non eadem eſt vtriuſque inaffectio, hoc enim veriſſimum eſt, alio enim modo eſt inaffectus ſenſus, alio imaginatiua. Si verò dicamus, imaginatiua, & intellectus non læduntur ab excellenti obiecto, ergo ſimilis eſt inaffectio vtriuſque, neganda eſt conſequentia, quia hac non vtitur Ariſtoteles, non enim ex ſimilitudine in eo quod eſt lædi, infert ſimilitudinem inaffectionis, ſed ex diſſimilitudine diſſimilitudinem, quemadmodum enim ex eo quòd homo ambulat, planta verò non ambulat, rectè colligimus tanquàm ex ſigno, quòd alia ſit hominis natura, alia plantæ, nec tamen propterea ex eo, quòd & homo, & equus ambulant, colligere licet eandem eſſe hominis, & equi naturam, quia ſi in hoc non differunt, in alijs diſtinguuntur, quibus alia eſſe iudicatur equi natura, alia hominis: Ita ex hac differentia quòd ab excellenti obiecto læditur ſenſus non intellectus, rectè colligit Ariſtoteles, non eodem modo vtrunque eſſe inaffectum, attamen ex eo quod phantaſia, & intellectus ſimiles ſunt in eo quòd non læduntur ab excellenti obiecto, non licet inferre eos ſimiliter eſſe inaffectos. Si enim in hoc ſigno non differunt, in alijs differunt, quæ poſſunt ſignificare diuerſam eſſe vtriuſque inaffectionem, læditur enim alijs modis imaginatiua ratione organi, quibus non læditur intellectus: Altera conſequentia, qua Ariſtoteles idem per cauſam demonſtrauit, fuit hæc. Senſus eſt organicus, intellectus non eſt organicus, ergo non ſimiliter inaffecti, quandoquidem intellectus eſt ſimpliciter inaffectus, ſenſus verò non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, cum enim ſit addictus organo, ex neceſſitate eſt qualis, ergo non ſimpliciter inaffectus. Hanc conſequentiam ſi aptemus imaginatiuæ, nulla; continget difficultas, nam ſi dicamus imaginatiua eſt organica, ſenſus eſt organicus, ergo ſimiliter inaffecti, verum eſt quoad hanc vniuerſalem ſimilitudinem, quam ſolam reſpicit Ariſtoteles, quòd vterque eſt inaffectus ſecundum quid, & neuter ſimpliciter, remanent tamen particulares differentiæ, quæ hic non conſiderantur; quibus etiam ſenſus inter ſe diſcrepant, cum enim diuerſa ſint organa, diuerſæ etiam ſunt inaffectiones, licet omnes in hoc conueniant, quòd ſunt ſecundum quid. Si verò dicamus, imaginatiua eſt organica, intellectus non eſt organicus, ergo non ſimiliter ſunt inaffecti, adhuc optima conſequētia erit; nam intellectus eſt ſimpliciter inaffectus; imaginatiua verò non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, nullum igitur eſt dubium de imaginatiua. Quòd ſi quis putet, quòd eſſe potentiam organicam, & non eſſe organicam, affera-

tur ab Ariſtotele non modo vt cauſa diuerſæ αἰσθήσεως verum etiam vt cauſa læſionis ab excellenti obiecto, vel non læſionis, is animaduertere debet, nos non negare hanc eſſe illius cauſam, dicere tamen eum non eſſe integrum, & adæquatum effectum illius cauſæ; effectus enim adæquatus non eſt ſola læſio facta ab excellente obiecto, ſed vniuerſè omnis læſio potentiæ, quæ fit ob organi læſionem; quoniam enim potentia intellectiua organo caret, ideo omnis prorſus læſionis expers eſt, non eius natura, quæ fit ab obiecto vehementer agente. Ex eo autem quòd potentiæ ſenſitiuæ ſunt organicæ, infertur, quòd capaces ſunt læſionis ob organi læſionem non eſt tamen neceſſarium, vt omnium læſionum capaces ſint, ſed ſat eſt, ſi aliquarum; imaginatiua enim eſt organica, ideo quamuis ab excellente obiecto non læditur, (quia hoc nullum dari poteſt) tamen alijs modis lædi poteſt ob organi ſui læſionem. Ariſtoteles autem hic alias læſiones non accepit, quia hæc vna euidentiſſima erat, & maximè conferens ad oſtendendam diuerſam αἰσθήσεως ſenſus, & intellectus, ideo huius cauſa ſubiunxit eſſe organum, nos autem cauſam hanc ad læſionem vniuerſè ſumptam referamus, oportet, tanquam effectum adæquatum.

TEXTVS VIII.

Cum autem ſic ſingula factus eſt, vt ſciens dicitur qui ſecundum actum, hoc autem tum accidit, cum poteſt operari per ſeipſum, eſt quidem, & tunc potentia quodam modo, non tamen ſimiliter, vt & erat, antequam addiſceret, aut inueniret. Et ipſe autem ſeipſum tunc poteſt intelligere.

CONTEXTVS hic continuatur cum ijs, quæ in quinto contextu dicta ſunt, ibi enim Ariſtoteles declarauit naturam intellectus noſtri, & dixit, eam eſſe hanc vnam quod poſſibilis eſt, idque nos diximus de intellectu ſimpliciter, ac pro omni ſtatu verum eſſe, ſiquidem ſolam eius eſſentiam reſpicit. Poſtea volens Ariſtoteles tranſire ad declarandum, quomodo fiat intelligere, neceſſarium eſſe cognouit, vt prius ad eius exiſtentiam conſiderandam deſcenderet, & doceret duos eius diuerſos ſtatus. Vnum, in quo nihil adhuc intellexit, videlicet in puero nuper nato; alterum in adulto, qui iam aliquos habitus acquiſiuit, ideo ille dicitur intellectus poſſibilis, hic verò intellectus in habitu. Quoniam igitur Ariſtoteles in vltimis verbis quinti textus de primo ſtatu loquens dixit, intellectum nihil actu eſſe ex entibus, priuſquàm intelligat, nunc exponit alterum ſtatum, in quo dicitur in habitu, & declarat quomodo ſe habeat intellectus ad intelligibilia, poſtquam acquiſiuit habitus, hoc enim vtrobique ſtatu declarato relinquitur, vt Ariſtoteles in ſequentibus aggrediatur alterum theorema in primo textu propoſitum, videlicet quomodo fiat intelligere, quomodo à primo ſtatu ad ſecundum ducatur. In hoc ſenſu verum eſt id, quod interpretes dicunt, Ariſtotelem agere velle de intellectu in habitu, prius enim declaranda fuit ipſa eſſentia intellectus reſpectu intelligibilium, deinde diſtinguendi duo eius ſtatus, vnus ignorantiæ, alter cognitionis, vt poſtea declaretur, quomodo ducatur de potentia ad actum, & de ignorantia ad cognitionem. Totus hic textus octauus diuidi poteſt in duas partes; totus enim continet vnicam propoſitionem, quæ diuiditur in ſubiectum, & prædicatum. Subiectum eſt hoc. Intellectus in habitu, de quo Ariſtoteles hæc duo prædicata enunciat, vnum eſt illud: *Et quidem & tunc potentia quodammodo, non tamen ſimiliter &c.* Alterum verò eſt, *Et ipſe autem ſeipſum tunc poteſt intelligere*, ideo duæ hæ prædicati partes erunt ſeorſum declarandæ. Quòd ad ſubiectum attinet, non dicit Ariſtoteles, intellectus in habitu, ſed cum proprijs conditionibus circumſcribit, dum inquit: *Cum autem ſic ſingula factus eſt, vt ſciens dicitur, qui ſecundum actum, hoc autem tunc accidit, cum poteſt operari per ſeipſum*, quorum omnium verborum idem eſt ſenſus, ac ſi diceremus, cum autem factus eſt in habitu. Vt autem omnia bene intelligantur, diuidemus totum hoc ſubiectum in tres particulas, & ſingulam declarabimus, deinde vtranque prædicati partem, demum verò poſt totius literæ declarationem quæſtionem examinabimus de ſpeciebus intelligibilibus, quia ſine hac non poteſt intelligi, quidnam ſint hi habitus, à quibus nominatur intellectus in habitu. Prima igitur ſubiecti pars eſt illa: *Cum autem ſic ſingula factus eſt.* Secunda eſt: *Vt ſciens dicitur qui ſecundum actum.* Tertia, *Hoc autem accidit cum poteſt operari per ſeipſum.* Circa primam partem notandum eſt ex Ariſtotele in primo libro Phyſicorum, quòd hoc fieri hoc, dicitur duobus modis, vel

vel enim vt terminum, qui corrumpitur, vt cum dicimus aerem fieri aquam, vel vt ſubiectum remanens, vt cum dicimus aquam fieri calidam. Primus modus ad nos non pertinet, ſed ſecundus, quo dicimus aliquid propria natura ſeruata fieri hoc, intellectus enim propriam naturam ſeruans illæſam, dicitur fieri res aliqua, quando eam actu intelligit. Hic autem modus adhuc duplex eſt, vel enim hoc fit hoc materialiter, ſiue realiter, vt materia prima fit equus realiter per receptionem formæ realis, ſub qua ſeruatur integra ipſius materiæ natura, vel fit hoc ſpiritaliter, videlicet per receptionem formæ ſpiritalis, & hic modus conuenit intellectui. Recipiens enim intellectus formam equi non quidem realem, ſed ſpiritalem dicitur fieri equus, cum tamen ipſa intellectus natura ſeruetur illæſa, eſt enim forma realis, quæ per intellectionem non amittit propriam realem naturam, licet dicatur fieri hoc, & illud ſpiritaliter. Hoc igitur modo dicit Ariſtoteles intellectum fieri ſingula ideſt, fieri hoc, & illud per receptionem ſpeciei intelligibilis, dum enim intelligit fit res ipſa intellecta, idque dicit euenire per receptionem ab extra, vt in præcedentibus patuit, ſed non quia contineat in ſe rationes ideales tanquam intelligibilia conſubſtantialia, vt Simplicius, & Platonici volunt, ſic enim dicendum potius eſſet, quod eſt omnia, quàm quod fit, fieri enim ſignificat de nouo, & per receptionem ſpeciei extrinſecus, quia non dicitur fieri id, quod prius ſecundum ſuam naturam tale eſt. Dictio illa: *Singula*, dupliciter accipi poteſt, vel in ſenſu coniuncto pro omnia, vt ſenſus ſit, quando factus eſt omnia; & acquiſiuit omnes habitus, qui acquiri poſſunt; vel in ſenſu diuiſo, videlicet quando acquiſiuit aliquem habitum. Aliqui accipiunt ſenſum coniunctum, mihi tamen videtur accipiendus ſenſus diuiſus; videlicet, quando intellectus acquiſiuit aliquam cognitionem, quia quæ poſtea prædicantur ab Ariſtotele de intellectu in habitu, non ſolum ipſi conueniunt iam adepto omnes habitus, ſed etiam adepto aliquos, aut etiam vnum. Hic igitur ſenſus accipiendus eſt, quia per hunc alter non excluditur, quando enim intellectus acquiſiuit habitus, ſiue omnes, ſiue aliquos; poteſt contemplari quando vult eos habitus, quos acquiſiuit. Eſt igitur accipiendus ſenſus diuiſus, quia hunc ſumentes alterum quoque ſimul ſumimus, quòd ſi ſenſum coniunctum ſumeremus, excluderemus ſenſum diuiſum, quod non rectè fieret, quia reuera eſt tota hæc propoſitio Ariſtotelis etiam de intellectu intelligente non res omnes, ſed aliquam, ideſt aliquem tantum habitum habente, non omnes. Dictio illa, *Sic*, refertur ad ea, quæ ſequuntur, videlicet, *Vt ſciens dicitur. qui ſecundum actum*, vt ſenſus verborum ſit. Quando intellectus eſt factus ſingula eo modo, quo ſciens dicitur, qui ſecundum actum. His autem verbis reſpicit Ariſtoteles ea, quæ dixit in Textu quinto ſecundi libri, vbi diuiſit actum in primum, & ſecundum; & actum primum dixit eſſe vt ſcientiam, ſecundum verò vt ſpeculari; qui enim habet actu ſcientiam, nec ſpeculatur, habet actum primum ſolum, quando autem actu ſpeculatur, tunc habet etiam actum ſecundum, qui eſt operatio ex habitu. Quoniam igitur Ariſtoteles ſæpè vti ſolet hoc exemplo ſcientis, & ſpeculationis, ad ſignificandam differentiam primi, & ſecundi actus, ideo nunc volens circumſcribere humanum intellectum, quando habet habitus, & ex eis non operatur, dicit: *Vt ſciens dicitur qui ſecundum actum*; ideſt ſicut dicitur ſciens ille, qui habet actum primum; ideſt, ſcientiam, ad differentiam actus ſecundi, qui eſt operatio. Voluit autem adijcere: *Secundum actum*, ne intelligeremus ſcientem in potentia, nam in textu quinquageſimoquinto ſecundi libri dixit ſcientem dupliciter dici, puer enim nuper natus dicitur ſciens poteſtate, quia tale animal eſt, quod poteſt ſcientiam adipiſci; ſed non actu eam habet; qui verò actu habet Grammaticam; dicitur actu ſciens, de quo hic loquitur Ariſtoteles, ideo dicit: *Secundum actum*, ad differentiam illius, qui dicitur ſciens, dum eſt in potentia ad acquiſitionem habitus. Sed ad maiorem horum omnium declarationem ſubiungit etiam illa verba; *Hoc autem tunc accidit cum poteſt operari per ſeipſum*, quæ verba adhuc clarius circumſcribunt intellectum in habitu, tunc enim dicitur intellectus eſſe in habitu, cum poteſt contemplari, quando vult, & tunc dicitur actu ſciens, vt etiam dicebat Ariſtoteles ſecundo de anima, quinquageſimoquinto, ad differentiam pueri, qui eſt ſciens poteſtate; puer enim cum nullum adhuc habeat habitum, non poteſt ſpeculari, quando vult, & per ſeipſum; ſed qui eſt ſciens actu, poteſt ſpeculari quando vult, quia habet in animo habitum ſcientiæ. Conſiderandum hic eſt, quid intelligat Ariſtoteles cum dicit, *Per ſe ipſum*, nam certum eſt, quod hoc dicens vult aliqua excludere, quorum miniſterio, & ope vtitur intellectus, quaſi ſignificans quòd antequam habitus, eget auxilio alicuius, poſtquam autem acquiſiuit habitus, non eget amplius eo auxilio, ſed poteſt operari per ſeipſum. Conſideremus igitur, quænam ſint illa, quorum auxilio vtitur intellectus, vt cognoſcamus, an ea omnia excludantur ab Ariſtotele, ab intellectu in habitu, an aliqua. Eget primo noſter intellectus phantaſia, quæ ipſi offerat obiecta; quare eget etiam ſenſibus exter-

nis

nis, proinde & obiecto reali exiſtente extra animam, intellectus enim non poteſt intelligere ſine phantaſia, in phantaſia verò nihil eſſe poteſt, quod prius in ſenſu externo non fuerit, & in ſenſu externo nihil eſſe poteſt, niſi per actionem factam ab obiecto reali exiſtente extra animam, his igitur omnibus eget intellectus: Eget præterea etiam intellectu agente, à quo niſi phantaſmata illuſtrentur, non ſunt motiua intellectus poſſibilis. Eget etiam doctore externo, à quo ſcientiam recipit per auditum, vel per viſum; & eget vſu, exercitio, & labore; non enim ſtatim à phantaſmatibus imprimuntur habitus ſcientiarum in intellectu, hoc etenim ſi eſſet, omnes homines æquè fierent ſcientes, ſed exercitio, & aſſuetudine opus eſt, ſi ſint imprimendi habitus. Cum his omnibus egeat noſter intellectus, voluit ne Ariſtoteles omnia ab intellectu in habitu excludere, & ſignificare, quòd per ſeipſum ſine auxilio alicuius illorum operari valeat, an non omnia excludere voluit, ſed aliqua? certum eſt non omnia excludi poſſe, non enim excluditur intellectus agens cum eius auxilio ſemper egeat intellectus noſter materialis etiam, quando eſt in habitu. Similiter neque excluditur auxilium phantaſiæ, quia nunquam exit intellectus in actum ſecundum ſine phantaſmate actu mouente, vt infra dicet Ariſtoteles, phantaſma autem non poteſt mouere intellectum poſſibilem niſi ab intellectu agente illuſtretur; & fiat actu intelligibile; eſt enim phantaſma obiectum intellectus, quod debet ipſi præſens eſſe, ſi debeat intelligere, etiam quando ex habitu intelligit, quia ſi diceremus excludi phantaſiam, non poſſemus aliquam afferre rationem, cur intellectus habens habitum, nunc potius incipiat operari, quàm poſtea, excluſa enim phantaſia nihil remanet, à quo intellectus moueatur, aut excitetur ad operationem, habitus enim ſemper eſt ipſi præſens. Cur igitur habens habitum modo operatur, modo non operatur? Cum igitur neque intellectus agens, neque phantaſia excludi poſſit, relinquitur, vt Ariſtoteles excludat omnia extrinſeca, videlicet auxilium ſenſuum externorum, proinde præſentiam obiecti externi, & doctoris. Iam enim obiectum præſens habet in phantaſia, à quo poteſt moueri. Similiter excluditur vſus, & exercitatio, & labor, laboramus enim, & exercemur in habituum acquiſitione, ſed quando iam contraximus habitus, tunc ſine labore vllo, ſine exercitio contemplamur, quando volumus quæ omnia poſtea in quæſtione fuſius declarabuntur. Cum autem dicat: *Per ſe ipſum*, cum tamen egeat phantaſia, & intellectu agente, ratio colligi poteſt ex Ariſtotele in ſecundo de anima quinquageſimonono, & ſexageſimo, vbi inter ſenſum, & intellectum hunc differentiam ponit, quòd intellectus, quando habet habitum, poteſt operari, quando vult, ſenſus verò licet à natura habeat quodammodo habitum, quia ſine vllo exercitio ſtatim ſentit, & ſine vllo labore, tamen non poteſt ſentire, quando vult. Ratio autem differentiæ eſt, quia intellectus habet obiectum præſens, à quo debet moueri, phantaſmata enim iam ſunt in ipſa anima, & ſemper adſunt intellectui, & ſemper ſunt illuſtrata lumine intellectus agentis, ideo cum intellectus ſit veluti princeps, & dominus omnium, quæ in homine ſunt, & habeat in ipſo homine præſentia omnia illa, quæ ad eius operationem requiruntur, dicitur poſſe operari per ſeipſam, & quando vult, quia iam habet habitus acquiſito reliqua vero miniſtrantia, quæ ad intellectionem ſunt ei ſemper neceſſaria, iam habet ſemper ad eius libitum præſentia, quæ contemplari poteſt, quando vult. Senſus verò non poteſt ſentire ſine præſentia obiecti externi, hoc autem cum ſit extra, non eſt ſemper ei præſens ad eius libitum, non eſt etiam ei ſemper præſens lumen colores illuſtrans, quare etiamſi præſentes ſint colores, tamen in tenebris videri nequeunt; ideo ſenſus non habet arbitrium liberum ſentiendi, quando vult, quia externis imperare non poteſt, vt adſint, ideo non dicitur per ſeipſum poſſe operari. At intellectus in habitu poteſt operari per ſeipſum, quia habet omnia præſentia, quibus eget, & ijs imperare poteſt. Circa illud verbum: *Poteſt*, notare debemus, quòd non habet eum ſenſum, quem videtur exiſtimare Simplicius, videlicet intellectum in habitu eſſe in potentia ad operationem ad differentiam agentis, qui ſemper actu operatur. Nam ſi illud verbum ſignificet potentiam ad operationem, nugatio erit in hac propoſitione Ariſtotelis, quia idem ponetur in ſubiecto, & in prædicato, dicet enim poſtea in prædicato: *Eſt quidem & tunc potentia quodammodo*, quæ verba nil aliud ſignificant, quàm quòd eſt in potentia ad operationem, ergo ſi etiam verbum: *Poteſt*, eundem ſenſum habeat, propoſitio Ariſtotelis erit hæc, quando intellectus eſt in potentia ad operationem, tunc eſt in potentia ad operationem, quæ eſt nugatio manifeſta. Ideo dicendum eſt, quòd verbum hoc non ſignificat hic potentiam oppoſitam actui, quæ eſt potentia contradictionis ad operandum, & non operandum, ſed ſolum ſignificat vigorem quendam, & virtutem operandi ſine externorum auxilio, qui vigor reſpicit alteram tantum partem contradictionis, eſt enim vigor operandi, nec dicitur reſpectu non operandi, quem ſenſum optimè referemus, ſi loco eius verbi: *Poteſt*, poneremus

verbum, *Valet*, hoc autem modo nulla eſt nugatio in verbis, quia in prædicato ſumitur potentia, quæ opponitur actui, & reſpicit vtrunque oppoſitum, at in ſubiecto accipitur potentia pro vigore proprio, & remotione indigentiæ externorum, vt dictum eſt. Hactenus Ariſtoteles in ſubiecto propoſitionis circumſcripſit intellectum in habitu, deinde de hoc duo prædicata enuntiat, quorum alterum eſt; *Eſt quidem, & tunc potentia quodammodo &c.* cuius ſententia eſt, quòd quando intellectus iam intellexit, & contraxit habitum, eſt tunc quoque in potentia quodammodo, non tamen eodem modo, quo erat in potentia priuſquàm contraheret habitum. Multi ſic intelligunt, intellectus priuſquàm acquirat habitum, eſt in potentia ad actum primum, ad habitum ipſum, ad ſcientiam, ſed poſtquam acquiſiuit habitum primum, id eſt ipſum habitum ſcientiæ, tunc eſt in potentia ad ſecundum ad operationem, & ſic alio modo eſt in potentia. Sed hæc expoſitio non eſt accipienda, & eius falſitas mox apparebit in quæſtione, vbi oſtendemus quidnam ſint iſti habitus intellectus, & quòd cum dicitur intellectus poſſibilis eſſe in potentia, & intellectus in habitu eſſe in potentia, intelligimus vtrobique potentiam ad eundem actum, ad operationem, ſed non vnam ad habitum tanquam actum primum, & alteram ad operationem tanquam actum ſecundum; in quocunque enim ſtatu ſumptus intellectus dicatur in potentia, ſemper intelligimus ad operationem. Poteſt hoc in præſentia ſic oſtendi. Habitus non acquiruntur niſi poſt multiplicatam operationem, ergo intellectus poſſibilis non poteſt eſſe in potentia ad habitum, niſi prius ſit in potentia ad operationem, tum tempore, tum natura. Nos igitur alio modo locum hunc exponentes, dicimus, quòd quando eſt in habitu, eſt in potentia propinqua ad operationem; antequam autem contraxerit habitum, eſt in potentia remotiore ad ipſam operationem. Hæc omnia nunc ſupponenda ſunt, quia poſtea in quæſtione demonſtrabuntur. Videtur autem ſenſum hunc ſignificaſſe Ariſtoteles in litera per eam duplicatam dictionem: *Similiter*, licet enim non ſit bis in Latino codice, eſt tamen bis in Græco, & verba ita legenda eſſent: *Eſt quidem ſimiliter, & tunc in potentia quodam modo ſed non ſimiliter, &c.* Nec debet difficultatem facere iſta locutio, ſimiliter, ſed non ſimiliter, cum illud certum ſit omne ſimile, niſi ſit prorſus idem, eſſe etiam aliqua ex parte diſſimile; ſignificat enim Ariſtoteles quod tam intellectus poſſibilis quàm intellectus in habitu, dicitur ſimiliter in potentia ad operationem, ſed aliquo modo non ſimiliter, quatenus prius eſt in potentia remota, poſtea verò habens habitum eſt in potentia proxima. Conſideranda ſunt illa verba: *Antequam addiſceret, aut inueniret.* Acquiſitio habituum in nobis dupliciter fit, vno modo per diſciplinam, altero per inuentionem. & vterque modus eſt per ſenſus externos, ſine quorum miniſterio impoſſibile eſt intellectum acquirere habitus, quia neceſſe eſt, primam noſtram cognitionem ſumere originem à ſenſibus externis. Hanc igitur primam cognitionem quandoque acquirimus per aliquem doctorem, videlicet vel ipſum audiendo, vel eius ſcripta legendo, proinde duorum ſenſuum miniſterio, auditus, & viſus, aliter enim per doctorem externum diſciplina acquiri non poteſt. Quandoque verò ſine vllo doctore per ſolam propriam rerum particularium experientiam diſcimus ſcientiam aliquam, & tunc dicimur eam inueniſſe, idque ſit non modo per duos nominatos ſenſus, ſed etiam per alios omnes. Si quis enim ſine vllo doctore per ſolam experientiam propriam, & ſtudium, fieret medicus, diceretur medicam artem inueniſſe, ſi verò audiendo doctorem, vel legendo Galenum, & alios ſcriptores medicus fieret, non diceretur medicam artem inueniſſe, ſed potius didiciſſe. Vterque cognitionis modus proprius eſt intellectus poſſibilis, & neuter conuenit intellectui in habitu, quia intellectus in habitu, vt ſuperius declarauimus, excludit omnia hæc exteriora, cum his amplius non egeat; habet enim obiecta præſentia in phantaſia, quæ poteſt contemplari, quando vult, neque eget diſciplina, vel inuentione, quia iam didicit, & inuenit. Cum igitur Ariſtoteles, dicit: *Antequã diſceret, aut inueniret*, perinde eſt, ac ſi diceret, dum erat poſſibilis ſeu antequam eſſet in habitu. Rectè autem vtitur Ariſtoteles disiunctione, quod dicit, *Aut inueniret*, quia non eſt neceſſarium, vt acquiſitio habituum fiat ſemper vtroque modo ſimul, aliqui enim à doctore acquirunt habitus, & hic eſt frequentiſſimus modus; pauci verò eos proprio tantum ingenio adipiſcuntur, quia pauci ſunt ita perſpicaci ingenio, vt per ſe ſcientias inuenire, & habitus ſibi comparare valeant, hi tamen illis tanto præſtantiores ſunt, quantum diſtat Cęlum à terra. *Et ipſe autem ſeipſum tunc poteſt intelligere.* Hic ponit Ariſtoteles alterum prędicatum, quod enuntiat de intellectu, in cuius declaratione Simplicius dicit, intellectum in habitu poſſe ſe intelligere, quia eſt in potentia ad ſupremam perfectionem acquirendam, quam adeptus intelligit ſe per eſſentiam, ideò reprehendit Alexandrum, qui & in primo, & in ſecundo ſuo libro de anima dixit intellectum intelligere ſe ſecundariò, & per accidens, non per ſe, & principaliter, quia impoſſibile eſt idem recipere ſe principaliter, & per ſe, nihil enim patitur a ſeipſo, nec poteſt recipiens includere in ſe naturam primarij recepti. At Simplicius dicit hanc rationem va-

lere de intellectione intellectus progreſſi. hæc enim eſt paſſio, & receptio, ſed non de intellectione intellectus perfecti, quæ non eſt paſſio, hic enim non poteſt ſe intelligere, immo ſe intelligit, per eſſentiam, quemadmodum etiam Deus, & intelligentiæ intelligunt ſe principaliter, & per ſe, quia non intelligunt patiendo, ſed vana eſt Simplicij ſententia, vt ſæpè diximus, quia Ariſtoteles de hac intellectione, quæ eſt per eſſentiam, nihil hactenus dixit, quare hãc ſignificare non poteſt, ſed illam ſolam, quæ eſt paſſio, & receptio. Præterea, illud uerbum, *poteſt*, ſecundum Simplicium ſignificat potentiam contradictionis, quæ opponitur actui, cũ dicat, quod eſt in potentia ad acquirendã ſummam perfectionem, proinde ad ſe intelligendum per eſſentiam, ſed iſtud hic non vult Ariſtoteles, qui dicit; *Tunc poteſt*, & ſignificat, quod tunc quando eſt in habitu eſt aptus ad ſe intelligendum, ideſt, uim habet intelligendi ſe tũc, quando eſt in habitu, quod tamen Simplicius negat, qui vult intellectum tunc ſolum poſſe ſe intelligere, quando eſt perfectus, nec putat alio modo id fieri poſſe, quam per eſſentiam, quare eius expoſitio non eſt conſona verbis Ariſtotelis, cogimur enim dicere, quod verbum *poteſt*, non ſignificat potentiam contradictionis, ſed vigorem operandi, ſicut etiam in ſubiecto notauimus. Nos igitur locum hunc cum Alexandro interpretantes, dicamus, quod intellectus intelligit ſe, dũ intelligit alia, fit enim idem quod res ipſa intellecta, quare eam intelligendo, intelligit ſe, quia ſpecies intelligibilis eſt ipſemet intellectus, ut infra cum Ariſtotele declarabimus, ſed cauendum eſt, ne hanc Alexandri ſententiam in prauum ſenſum trahamus, & intelligamus, quod intellectus fiat idẽ penitus, quod res intellecta, & ſicut eam intelligit, ita ſe intelligat; tunc enim ſequeretur, quòd intellectus intelligeret ſe principaliter, & per ſe, non per accidẽs. Alia nanque intelligibilia intelligit per ſe, quia habent rationem obiecti primi, ergo etiam ſeipſum per ſe, ſi eſt idem prorſus, quod illa; id tamen non vult Alexander, cum poſtea clarè dicat, intellectum intelligere ſe ſecundariò, & per accidens. Eſt etiam ſecundum ſe falſus hic ſenſus, quia neceſſarium eſſet, intellectum, dum intelligit equum, ſimul ſeipſum intelligere, ſi eſt idem quod equus, id tamen falſum eſſe experimur, quia ſæpè intellectus noſter alias res cogitat ſine ulla ſuiipſius cogitatione. Sequeretur etiã, quòd dum intellectus iudicat differentem eſſe equum ab aſino, ſeipſum quoque a ſeipſo differentem iudicaret, quod eſt abſurdum. Alia igitur eſt Alexandri mens, quam ut intelligamus, ſciendum eſt, quod cum dicimus intellectum fieri ipſam rem intellectam, id intelligendum eſt ſpiritaliter, ſed non realiter, nam realiter intellectus ſemper eſt ſubſtantia, & forma, neque fit unquam forma equi, uel aſini, ſed ſeruata hac ſua entitate reali, acquirit nouam entitatem ſpiritalem, dũ intelligit alia, ipſe enim habet locum materiæ ſubiectæ, ſpecies autem intelligibilis habet locum formæ. Ideo cum materia ſumat nominationem a forma quam recipit, ipſe quoque dicitur fieri illud, quod in eo recipitur, & dicitur equus, quando intelligit equum, ſpiritaliter tamen, nõ realiter, quia eius natura realis ſemper ſeruatur diſtincta ab equo, ut etiam in materia prima conſiderare poſſumus, nam recipiẽs formam equi, dicitur facta equus, tamen naturam propriam ſeruat ab equo diſtinctam. Neceſſe eſt igitur, ut intellectus ita ſeipſum intelligat, ut cognoſcat ſe ut diuerſum ab aliis rebus, quas recipit, ideſt ut cognoſcat propriam naturam realem, non tantum illam entitatem ſpiritalem, quam acquirit, dum intelligit alia, hanc enim intelligere non eſt ſe intelligere, ſed alia. Quare dicamus, quòd intellectus ſeipſum intelligit, quatenus ſupra ſuam operationem reflectitur, dum alia intelligit, cognoſcit enim ſe intelligere, proinde cognoſcit ſe habere naturã talem, quæ eſt apta fieri omnia, & quæ erat in potentia prius, quam actu intelligeret. Vnde patet, quod nõ ita ſe intelligit, ut recipiat propriam ſpeciem, nihil enim a ſeipſo patitur, vt etiam Alexander dicebat, ſed dum patitur ab aliis, intelligit ſe ſecundario, quia non per ſpeciem propriam, ſed per alienam. Sic etiam ſenſus externi ſentiũt ſubſtantiam per accidens, quia non per eius propriam ſpeciem, ſed per ſpeciem ſenſibilis primarii; ideo ſubſtantia dicitur ſenſibilis per accidens, quia non mouet ſenſum per propriã ſpeciem. Hoc igitur eſt, quod dicit Alexãder intellectum alia intelligendo, intelligere ſe, nõ enim vult, quòd intellectio equi ſit formaliter intellectio ſuiipſius, ſed antecedenter, & cauſaliter, ut expreſſe dicit Alexander in primo libro de Anima, capite de intellectu in actu, inquit enim, intellectum præcedenter, & per ſe ſpeciem intelligere, per accidens autem ſeipſum. Vnde illud quoque ſumi poteſt, quod apud Alexandrum ipſa realis natura intellectus diſtinguitur a ſpecie intelligibili, & non fit idẽ prorſus quòd illa, ſed ita fit illa, ut non remaneat ab illa diuerſus. Hæc ſententia eſt mirificè cõſona verbis Ariſtotelis, qui dicit, quòd intellectus, poſtquam eſt factus in habitu, tũc eſt aptus ad ſe intelligẽdum, quaſi dicat, antequam contraheret habitus, non erat aptus ad ſui intellectionem; ſignificat ergo, quòd non intelligit ſe, niſi poſtquam alia intellexit, nam a ſe immediatè moueri non poteſt, ſed prius oportet ut intelligat alia, deinde per aliorum intellectionem ueniat etiam in ſuiipſius cognitionem. Videtur autem hanc ſecundam prædicati partem adieciſſe Ariſtoteles, ad ſignificandos extremos terminos, ad quos uſque ex-

tendun-

tenduntur uires humani intellectus; ſupra enim dixerat eum omnia intelligere, ideſt omnia preter ipſum, tanquam obiectum primũ, nũc autem addit, eum aptum quoque eſſe ad ſuipſius cognitionem per cognitionem aliorum, quare ipſe eſt ſibi obiectum ſecũdarium, reliqua verò omnia ſunt ei obiectum primarium. Notandum eſt hic, quòd cognoſcere ſe, videtur eſſe communis conditio intellectus, & ſenſus, cum Ariſtoteles in textu centeſimo trigeſimoſexto ſecundi libri, & alijs ſequentibus oſtendat, quòd ſenſus ſentit ſe ſentire, ſed re uera magnum eſt diſcrimen inter ſenſum, & intellectum, non enim idem eſt cognoſcere ſeipſum, & cognoſcere ſe ſentire, ſiquidem hoc non eſt cognoſcere ſe, ſed ſuam operationem tantum; ſenſus igitur apud Ariſtotelem non cognoſcit ſe propriè loquendo, ſed ſuam operationem; intellectus uerò propriè ſe cognoſcit, licet ſecundariò, & per accidens, vt declarauimus. Ideo ſi propriè loqui velimus, hęc conditio non competit ſenſui, ſed eſt propria intellectus, ſubſtantiæ autem abſtractæ per eſſentiam cognoſcunt ſe primariò, alia verò per cognitionem ſui. Alexander autem in capite decimoſeptimo ſecundi libri de Anima dicere videtur, quòd eo modo intellectus ſe cognoſcit, quo ſenſus, tu verò animaduertas, ꝙ ibi Alexander declarat, quomodo intellectus intelligat ſe, ſed poſtquam talem modum declarauit, qui uidetur etiam ſenſui competere, affert aliam expoſitionem, quomodo intellectus ſe intelligat, quam etiam clarius legimus in primo libro in capite de intellectu in actu; & ille modus non conuenit ſenſui, nec ipſe Alexander in huius ſecundi modi declaratione aliquid amplius de ſenſu dicit, quod ſeipſum cognoſcat. Demum in hac parte notandum eſt, Ariſtotelem hactenus declaraſſe naturam intellectus noſtri per relationem ad operationem, declarauit enim, quomodo ſe habeat intellectus reſpectu intelligibilium, & dixit, talē eſſe eius naturam, ut omnibus careat, & ſit in potentia ad omnia recipienda. Deinde hoc non contentus, docere etiam uoluit, quomodo intellectus ſecundum exiſtentiam ſuam, ideſt ſecundum uarios ſuos ſtatus ad eadem intelligibilia ſe habeat, hoc enim confert ad plenè cognoſcendum, quomodo ſe habeat intellectus reſpectu intelligibilium, nā dixit, quod in primo ſtatu, ideſt antequam aliquid intellexerit, nihil eſt actu, ſed eſt in pura potentia ad omnia. Deinde ne crederemus, quod factus in habitu non ſit amplius in potentia, docere voluit, quod etiam tunc eſt in potentia ad intelligibilia, uidelicet, quando habet habitum, & illum actu non ſpeculatur, ſed illa potentia eſt propinquior actui, quam fuerit ante acquiſitionem habituum. Ex his dedit nobis Ariſtoteles intelligere illum alium ſtatum, ſecundum quem dicitur intellectus in actu, uidelicet quando actu contemplatur, & actu habet ſpeciem intelligibilem, hic enim ab intellectu in habitu non differt, niſi differentia accidentali, quia habens habitum modo ipſum actu contemplatur, modò non contemplatur, hoc enim in eius arbitrio conſtitutum eſt. Quoniā igitur plenè cognoſcimus, qualis ſit intellectus reſpectu intelligibilium tum ſecundum eſſentiam ſuam, tum ſecundum ſuos ſtatus, declarādum remanet Ariſtoteli, quomodo recipiat ipſa intelligibilia, & quomodo tranſeat de potentia intelligendi ad actum.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI
Liber de SPECIEBVS INTELLIGIBILIBVS.

Propoſitio dicendorum. Cap. I.

DE mente humana agens Ariſtot. in 3. de Anima lib. frequenter ſpecierum intelligibilium mentionem fecit; dixit enim ipſam eſſe locum ſpecierum, ita tamen, ut non habeat eas actu in ſua eſſentia, ſed poteſtatem ſolum recipiendi, recipiat autem ipſas a phantaſmatibus. Hoc quomodo ſe habeat, non ita clarum fuit, ut magnas interpretum controuerſias, atque altercationes non excitauerit; non ſolum enim dubitarunt, quodnam harum ſpecierum officium ſit in intellectione, verum etiam an reuera dentur, imprimanturque in intellectu ſpecies ullæ: idque etiam aliqui prorſus negare auſi ſunt, & aliud aliquod excogitare, quod Ariſtoteles nomine ſpecierum intelligere potuerit. Præterea verò cum hac diſputatione alia non parui momenti, & explicatu digniſſima coniuncta eſt, quidnam ſint in intellectu illi, qui habitus vocari ſolent, vnde appellatur intellectus in habitu; quum nil aliud eſſe videātur, quam hæ ſpecies in mente humana impreſſæ atque ita fixę, vt non facilè amoueri queant. Nos igitur hac de re ſecundum principia philoſophię Ariſto. diſputaturi, ante omnia Simplicij, & Platonicorum ſententiam tanquam Ariſtoteli manifeſtè aduerſantem reijcimus, & ab hac noſtra diſputatione penitus excludimus; quippe quū nimis longa oratione opus eſſet ad Ariſtotelis de mente humana, eiuſque operatione ſententiam cum Platonis opinione conferendam: quum enim illi dicant animam rationalem habere in ſe rationes ideales in ſe naturaliter inſitas, & conſubſtantiales, non ut extrinſecus impreſſas, proinde nihil a phantaſmatibus recipere, ſed ſolum excitari ad contemplandas in ſe rationes ideales, quæ tūnc tanquam è tenebris in lucem prodeuntes incipiunt vocari habitus; huic ſententiæ aduerſatur apertè Ariſtoteles, dicens intellectum eſſe prorſus immiſtum, neque vllum intelligibilium haberè actu in ſeipſo, ſed omnia poteſtate, proinde ea recipere ab obiectis externis. Hanc igitur Ariſtotelis ſententiam veram eſſe ſtatuentes; quū eam in dubium, atque in diſputationem reuocare nullum operæpretium fore videatur; de eius tantummodo intelligentia diſputandū, & aliorum hac in re altercationem expendendam in præſentia nobis propoſuimus. Referemus igitur imprimis contrarias multorum ſententias, & argumenta, quibus vtuntur, vt intelligatur, in quonam huiuſce rei difficultas conſtituta ſit; deinde noſtram hac de re ſententiam proferemus, tandemque illa, quæ nobis aduerſari videbuntur, aliorum argumenta ſoluemus.

Duæ Latinorum contrariæ ſententiæ, & earum declaratio. Cap. II.

QVum Ariſtoteles ſpecies rerum intelligibilium tanquam ad intellectionem neceſſarias manifeſtè poſuerit, Latini omnes tum in earum conceſſione conſenſerunt, tum etiam in eo, quod ſpecies in re ab intellectione diſtinguantur, ita ut aliud ſit ſpecies intelligibilis, aliud intellectio, quum præſertim etiā tempore ſecundum eos diſtinguantur, & detur

tur ſpecies intelligibiles abſque intellectione, vt poſtea declarabimus; ſed quidnam ſint ſpecies intelligibiles, & quem in intellectione locum habeant, diſſenſerunt: primum enim in duas penitus contrarias ſectas diuiſi ſunt, alij namque ſpecies intelligibiles in intellectu imprimi aſſeruerunt, alij verò eas conſtanter negarunt, & ſolum extra intellectum ſpecies cõceſſerunt, quas ob id ſpecies expreſſas nominarunt; utramque igitur ſententiam prius declarabimus, poſtea utriuſque argumenta referemus. Illi, qui priorem ſententiam ſequũtur, dicũt eas eſſe quiddam intellectui ſuperadditum, & eſſe accidentia ſpiritalia a phantaſmatibus in intellectu producta, quæ & præcedunt tempore intellectionem, & poſt eam ſeruãtur in intellectu, vnde eas impreſſas appellarunt: ſecundum hos facile eſt oſtendere cur intellectus vocetur in habitu, & quidnam ſit hic habitus; quando enim impreſſas habet rerum intelligibilium ſpecies, quas contemplari poteſt quando vult, quum poſt intellectionem fixæ in intellectu maneant, tunc dicitur in habitu, quia nil aliud eſt habitus, quam ſpecies impreſſa, & ita fixa, vt deleri vix poſſit. Sed hi in modo diſcordes fuerunt, & adhuc in duas ſectas diuiſi ſunt. Alij namque dixerunt has ſpecies reſpectu intellectus habere locum obiecti terminantis intellectionem, quia intellectus eas habens contemplatur quando vult, cuius ſententiæ fuit Gregorius Ariminenſis in 1. Sentent. diſtinct. 3. quæſt. 1. & clarius in 2. diſtin. 7. quæſt. 3. eandem ſequutus videtur Scotus in 1. Sentent. diſtinct. 3. quæſt 6. vbi longo ſermone oſtendere nititur dari ſpecies intelligibiles in intellectu ante intellectionem impreſſas, tanquam obiecta ipſius intellectus, ex quarum multiplicata intellectione firmior impreſſio fiat, ita vt appellentur habitus, quos intellectus poteſt contemplari quando vult; habet enim obiectum præſens, quum ſpecies in intellectu maneant poſt intellectionem: confutat etiam ibi Scotus opinionem Henrici, & aliorum negantium ſpecies impreſſas, & ponẽtium tantum expreſſas, vt ibi legere poſſumus. Alij verò dicunt, ſpecies impreſſas non habere obiecti locum, ſed formæ tantum, & actus primi, quia per eas ita operatur intellectus, vt ignis per formam ſuam, quæ dicitur actus primus reſpectu operationis, quæ eſt actus ſecundus: ſic igitur ſpecies intelligibilis impreſſa in intellectu eſt ratio formalis, qua intellectus operatur; non operatur autem, niſi a phãtaſmate moueatur, ideo phantaſma locum habet obiecti mouentis, ſpecies autem impreſſa non obiecti locum habet, ſed formæ, & habitus reddentis intellectum propenſum, & aptum ad operandum: hæc fuit D. Thomæ opinio, quę apud eum legitur, tum in contex. octaui libri 3. de Anima, tum clarius in 1. part. Sum. quæſt. 85. artic 2. eamque Scotus impugnat in dicto loco quæſt. 7. ſed opinionẽ D. Thomæ ſequi videtur Zimara in Theoremate 82. vbi aſſerit ſpeciem in intellectu impreſſam eſſe principium effectiuum intellectionis, hoc eſt, rationem formalem, qua intellectus, qui poſſibilis dicitur, eſt intellectionis productiuus. Nõ eſt autem ignorandum, non apparere per ea, quæ diximus, differentiam vllam inter D. Thomam, & Scotum; nam etiam dicendo ſpeciẽ impreſſam habere locum obiecti, dicimus ipſam eſſe principium effectiuum, & motiuum, quia officium obiecti eſt mouere, & agere; ideo plures recentiores philoſophi, dum hoc tantum dicentes putant ſe D. Thomæ, & Scoti diſcrimen, ac diſſidium tetigiſſe, meo quidem iudicio decipiuntur, quia nullum adhuc eorum deſcrimen apparet. Dico igitur diſcrimen utriuſque ſententiæ in hoc conſiſtere, ꝙ Scotus dicens ſpeciem impreſſam tenere locum obiecti negat intellectum phantaſmate mouente tunc indigere, quia ſpecies ipſa impreſſa obiecti officio fungitur. D. Thomas verò, & Zimara dicunt, obiectum eſſe phãtaſma, non ſpeciem ipſam impreſſam, ideoque ſemper requiri phantaſma mouens, & excitans ad intellectionem; intellectus enim habens impreſſam ſpeciem tanquam habitum, a phantaſmate excitatus ſtatim intellectionẽ producit; quia ſpecies eſt ratio producendi intellectionem, nec produceret hanc intellectus, niſi ſpeciem haberet; idcirco in altero quoque diſſẽtiunt, quòd D. Thomas putat ſpeciem impreſſam eſſe totam rationem producendi intellectionem, Scotus autem dicit, neq. intellectũ, neque ſpeciem eſſe rationem totam intellectionis productiuam, ſed vtrunque ſimul, adeo vt ex ambobus conſtituatur ratio adæquata intellectionis productiua; eſt enim tum ipſa ſpecies impreſſa, tum etiam ipſa intellectus natura; ideo in dicta quæſt. 7. impugnat Scotus in hoc opinionem D. Thomæ, vt ibi legere poſſumus. Sed Caietanus in 1. par. Sum. quæſt. 79 artic. 2. aliam D. Thomæ ſententiam attribuit; inquit enim D. Thomam non dixiſſe ſpecies imprimi in intellectu, ſed intellectum fieri res ipſas, & imbibere quodammodo totum obiectum: ideo uidetur Caietanus accedere ad opinionem ponentium ſpecies expreſſas, de qua poſtea dicemus, ideoque aliqui eam ſequentes approbant hoc Caietani dictum. Attamen apud D. Thomam in memoratis locis eam ſententiam legimus, quam nos prius expoſuimus, & quam ei omnes attribuunt. Ioannes autem Gandauenſis in 3. lib. de Anima, quæſt. 11. & 17. tuetur quidem ſpecies impreſſas, tum præcedentes, tũ ſequentes intellectionem, ſed negat eas eſſe intellectionis effectiuum principium, & probare nititur eas eſſe principium receptiuum tantum, id eſt, rationem

nem

nem recipiendi intellectionem, non quidem receptiuum præcipuum, hoc enim eſt intellectus, ſed receptiuum preparatiuum, ſicut in dictis locis legere poſſumus. Hæc ſunt, quæ ab illis dicuntur, qui ſpecies imprimi aſſerunt, & eorum inter ſe controuerſia ea eſt, quam nos breuiter retulimus. Contrariam verò ſententiam, quòd nulla in intellectu ſpecies imprimatur, ſed ſola ſpecies expreſſa ſatis ſit ad intellectionem producendam, ſequutus eſt Hēricus; quam Scotus confutat in dicta ſua quæſtione: & eam magno conatu defendit Ioannes Bacconius 2. Sentent. diſtinct. 6. quæſt. 1. articu. 3. quam eandem tuentur his temporib. omnes ferè Philoſophi recentiores; ſpecies autē expreſſæ apud hos ſunt ipſa phantaſmata, quando ab intellectu agente illuſtrata ſunt actu intelligibilia, & actu motiua noſtri intellectus, quemadmodum enim lumen Solis iunctum coloribus conſtituit eos in eſſe claro, & expreſſo, & actu motiuo ipſius uiſus; ita phantaſmata ab agente intellectu illuſtrata fiunt clara, & motiua intellectus. & ita dicuntur ſpecies expreſſæ, quæ ad intellectionem in intellectu producendam ſufficiunt abſq; vlla ſpeciei impreſſione, quia nihil in intellectu imprimitur tanquam illi ſuperadditum. Eſt autem etiam inter hos diſſidium aliquod: nam Ioannes Bacconius dicit hanc ſpeciem excitare intellectū, deinde ipſum ita excitatum promere ex ſeipſo intellectionem: quare apud eum intellectio formaliter eſt ſolum actio ipſius intellectus, quia ipſe in promendā intellectione agit, non patitur, ſed antecedenter eſt paſſio, quia excitatio præceſſit, quæ eſt paſſio quædā intellectus a phantaſmate. Sed recentiores quidam in reliquis Bacconij ſententiam ſequentes, id tantū non receperunt intellectionē eſſe intellectus actionem tantūmodo; nam aduerſus hoc ſententiam Ariſtotel. adduxerunt, qui clarè dixit intelligere eſſe pati, & modum etiam paſſionis expreſſit, dicens intellectum fieri res ipſas, putauit ergo Ariſtoteles intellectionē eſſe paſſionem non modo antecedenter, ſed formaliter, adeo vt ſit ſimul actio, & paſſio; actio ratione iudicij, ſiquidem iudicare eſt agere; paſſio verò quatenus intellectus imbibit quodam modo totum obiectum, & in ipſum transformatur, nihil tamen recipiendo tanquam ſibi ſuperadditum; imbibere enim, & transformari eſt pati quoddam. Hi autem ſuam hanc ſententiam declarantes dicunt neque intellectū, dum intelligit, formam vllam in ſe recipere, neque perſpicuum a coloribus informari, ſed viſum fieri rem uiſam, & intellectum fieri rē intellectam, abſq; vlla ſpeciei receptione: quēadmodum enim quum columna ex dextra fit ſiniſtra, id non prouenit ex aliqua nouæ formę receptione, quæ in columna fiat, ſed ex ſolo reſpectu unius rei ad aliam, ita per ſolam præſentiam corporis luminoſi, & reſpectum perſpicui ad ipſum, fit ipſius perſpicui illuminatio, quum nulla in eo ſpecies recipiatur, ſic etiam in oculo non recipiuntur colorum ſpecies, neque fit viſio per receptionem colorum, ſed p præſentiam colorati corporis in perſpicuo illuminato, & reſpectum oculi ad colorem præſentem; quo fit, vt mutetur uiſus quodammodo in colorem, & hac ratione pati dicatur, non quòd ſpeciem aliquam recipiat, non enim color per medium perſpicuum ad oculum tranſit, ſed vltra perſpicuum apparet oculo, & inſpicitur, quum nihil in oculo imprimat: ita phantaſmata, quando lumine intellectus agentis ſunt illuſtrata, & conſtituta in eſſe claro, & expreſſo, apparent intellectui, & nihil in eo imprimūt, ſed intellectus fit res illa, quam intelligit, & hæc dicitur intellectio: quam ſententiam colligunt ex verbis Alexandri, tum in 1. tū in 2. lib. de Anima in cap. de Viſu, tum etiam in lib. de Senſu, & ſenſilibus.

Prioris ſectæ argumenta ad probandum ſpecies impreſſas. Cap. III.

Contrarijs ſententijs ita declaratis, vtriuſque argumenta conſideranda ſunt. Illi quidem, qui tuentur ſpecies impreſſas, primū ita argumentantur: Intellectio eſt unio intellectus cum intelligibili, ergo neceſſe eſt, ut intelligibile in intellectu ſpiritaliter imprimatur nam quomodo erit vnio, ſi intelligibile maneat extra intellectum? Secundo dantur habitus intellectuales diſtincti ab habitibus partis animæ ſenſibilis, ergo dantur ſpecies in intellectu impreſſæ, & poſt intellectionem ſeruatæ: conſequentia clara eſt; quia iſti habitus nō poſſunt eſſe aliud, quam ſpecies ipſæ rerum intelligibilium manentes in intellectu poſt intellectionem, & ante intellectionem impreſſæ: aſſumptum quoq; manifeſtum eſt apud Ariſt. in 6. lib. de Moribus, vbi dicit intellectū, ſcientiā, ſapientiā, prudentiā, & artem eſſe habitus intellectuales, & eſſe actu in anima: in libro etiam categoriarum dicit hos habitus eſſe qualitates primæ ſpeciei in ipſa anima inhærētes, & diu manentes, & ægrè ſeparabiles: hoc etiā confirmatur per ea, quæ dicuntur ab Ariſtot. in contex. 8. lib. 3. de Anima; ibi enim inquit nos per tales habitus reddi aptos ad operandū quando volumus; vult igitur eos eſſe in anima fixos, & poſt operationem permanentes, nam operatio labilis eſt, nec diu durat, quare ſi ſimul cū ea deſineret habitus, quomodo aptiores ad operandum eſſemus, quam prius? certè ſcientia rerum naturalium acquiſita in animo Philoſophi naturalis ſeruatur in eo etiam dum nihil contemplatur, & dum dormit, ſimiliter ſeruatur ars medica in animo Medici etiā dormientis. In quanam igitur animæ parte ſeruari

ua,ę́ has diſciplinas dicendum eſt ? ſeruatur vti que in parte cognoſcente, atqui non in parte ſenſibili, quia hæc non recipit vniuerſalia, hi autem omnes habitus ſunt vniuerſales, quare non poſſunt ſeruari in memoria, quæ eſt facultas animæ ſenſibilis, & ſola particularia, quæ a ſenſibus recipit, ſeruare poteſt; reſtat igitur ut in intellectu ſeruentur, & ea ratione dicantur habitus, quatenus etiam poſt intellectionẽ, & diu quidem, in intellectu remanent. Tertio, rationi conſentaneum eſt, actum primum præcedere actum ſecundum; at ſcientia eſt actus primus, & contemplatio eſt actus ſecundus, vt inquit Ariſtot. in initio 2. lib. de Anima, & in contex. 8. lib. 3. ergo habitus ſcientiæ debet præcedere intellectionem: & niſi hoc dicamus, ſequetur intellectum ſemper habere poteſtatem æquè propinquam ad operationẽ, neque oſtendere poterimus, quomodo nunc habeat poteſtatem propinquiorem, quã prius, quoniam poteſtas non poteſt eſſe facta propinquior, niſi aliquid in intellectu impreſſum, & illi ſuperadditum remanſerit: ſed neque oſtendere poterimus, quomodo intellectus in habitu ſit aptus ad operandum quando vult, cur enim eſt aptior, quam ante acquiſitionem habitus, ſi nullus remanet habitus, a quo aptior reddi poſſit? dantur ergo ſpecies impreſſæ, & poſt intellectionem ſeruatæ. Præterea confirmatur hæc ſententia teſtimonio Ariſtot. in multis locis: nam in 2. contex. 3. lib. de Anima, dixit intellectum pati ab intelligibilibus, atqui nihil patitur ſine receptione: ergo vult intellectum ab obiectis recipere ſpecies: deinde in contex. 3. clarè dixit intellectum eſſe ſuſceptiuum ſpeciei, at non poteſt ſpeciem ſuſcipere, niſi ſpecies in ipſo imprimatur: poſtea in contextu 6. dixit intellectum eſſe locum formarum, at nulla eſſet cum loco ſimilitudo, niſi ſpecies eſſet in intellectu, quum etiam locatum ſit in loco, nam ſi ſpecies eſſet extra intellectum, quomodo intellectus diceretur locus ſpecierũ? Auerroes quoque eum locum interpretans inquit differre animam intellectiuam a loco propriè ſumpto, quod locus recipit locatum, nec fit illud, anima verò recipit, ponit ergo Auerroes receptionem ſpeciei in intellectu, & unionem intellectus cum ſpecie intelligibili, in contex. etiam 37. & 38 dicit Ariſtoteles animam modo quodam fieri omnia, nam per ſenſum fit omnia ſenſilia, per intellectum verò fit omnia intelligibilia, non poteſt autem fieri res ipſę, niſi ſpecies rerum in ſe recipiat.

Argumenta poſterioris ſectæ ad probandum non dari ſpecies impreßas. Cap. IV.

ALtera verò ſecta, quæ ſpecies imprimi negat, argumentatur præcipuè ex verbis Ariſtot. in contextu 5. lib. 3. de Anima, vbi dicit intellectum nihil eſſe actu eorum quæ ſunt, antequam intelligat, atqui intelligere eſt operari, ergo negat ante operationem eſſe in intellectu aliquam ſpeciem intelligibilem, quia poſita ſpecie impreſſa ante intellectionem, tunc intellectus eſſet factus aliquid antequam intelligeret: idem etiam legimus apud Ariſtotelem in contex. 14. eiuſdem libri, vbi inquit intellectum, antequam intelligat, eſſe ſicut tabellam, in qua nihil deſcriptum ſit; non vult igitur Ariſtot. aliquam ſpeciem in intellectu præcedere intellectioni. Secundo ſic argumentantur: ſatis ſaluatur intellectio per ſolam ſpeciem expreſſam, hoc eſt, per phantaſma illuſtratum, & actu motiuum, ergo ſuperuacaneum eſt ponere ſpeciem a phantaſmate in intellectu impreſſam, fruſtra enim fit per plura, quod per pauciora æquè fieri poteſt: antecedens patet; quoniam præſentia obiecti ad mouendum apti, poteſt ſine alicuius auxilio producere intellectionem, ſi nihil impediat. Tertio vtuntur argumento tali: ſi concederentur ſpecies impreſſæ, & poſt intellectionem ſeruatæ, daretur memoria intellectiua: conſequẽtia clara eſt, quia nullum eſt aliud memoriæ officium, quam ſpecies poſt cognitionem ſeruare, quare ſpecies poſt intellectionem in intellectu ſeruarentur, tanquam in memoria; conſequens aduerſatur Ariſtot. qui in libro de Memoria, & reminiſcẽtia dicit memoriam eſſe per ſe primi ſenſitiui, per accidens verò eſſe intellectiui, nempe quatenus intellectus non intelligit ſine phantaſmate, nullam igitur memoriam concedit, niſi vnam, quæ eſt facultas animæ ſentientis, & per ſe inſeruit phantaſiæ, quum idola rerum tantummodo particularium ſeruet, & ſit phantaſiæ tanquam apertus liber, per accidens verò, & per mediam phantaſiam inſeruit etiam intellectui, quatenus ille mouetur a phantaſmate. Quarto aliqui ita argumentantur: forma non poteſt eſſe ſubiectum accidentium, intellectus autem forma eſt, & ſpecies ſunt accidẽtia, ergo intellectus recipere ſpecies non põt. Addunt ijdem hoc aliud argumentum: ſubſtantia æterna non eſt capax accidentium mutabilium, intellectus eſt ſubſtantia æterna, ſpecies verò ſunt accidentalia labilia, ergo intellectus recipere ſpecies non poteſt.

Error vtriuſque ſectæ, & quod neceſſarium ſit, ſpecies in intellectu imprimi à phantaſmatibus, contra poſteriorem ſectam. Cap. V.

EGo in hac difficultate neutri opinioni adhærendum puto, ſed mediam quandam viam tenendam, per quam, ut mihi uidetur, omnia dubia, & argumenta facilè ſoluuntur; credo intellectionem fieri non poſſe ſine impreſſione ſpeciei intelligibilis in intellectu;

quæ

quæ ſit quiddam diuerſum, tum a phantaſmate producente, tum a ſubſtantia intellectus recipiente; & in hoc puto poſteriorem ſectã fuiſſe deceptam, priorẽ verò rectè ſenſiſſe, ſed hãc quoque in eo erraſſe, quòd poſuit ſpeciem hãc impreſſam præcedere intellectioni, & poſt intellectionem manere in intellectu; ego enim arbitror tamdiu ſeruari in intellectu ſpeciem, quamdiu intellectus intelligit actu, quia puto ſpeciem in intellectu receptam, & intellectionem reipſa idem eſſe, proinde erraſſe in hoc omnes, qui ſpecies impreſſas res diſtinctas ab intellectione poſuerunt: ob id poſterior ſecta in hoc bene ſenſit, quòd nihil in intellectu poſuit præter intellectionẽ, in eo tamen malè, quod dixit nullam a phantaſmate ſpeciem in intellectu imprimi, & intellectum abſque vllius formæ receptione intelligere: in eo quoque hi defecerunt, quòd in intellectu intellectionem ponentes negarunt ſpeciem, proinde diuerſum quiddam eſſe putarunt ſpeciem ab intellectione, quod etiam apertè protulerunt, dum phantaſma illuſtratum expreſſam ſpeciem appellarunt: ſic enim etiam ſubiecto diſtingui ſpeciem, & intellectionem aſſeruerunt, ſcilicet vnam in phantaſia eſſe, alteram verò in intellectu. Tria igitur a nobis demonſtranda ſunt. Primum aduerſus poſteriorem ſectam, quòd non ſufficiat phantaſma ſine ſpecie impreſſa, ſed neceſſarium ſit imprimi in intellectu ſpeciem a phantaſmate. Secũdum verò aduerſus priorem ſectam, quod ſpecies impreſſa non pręcedat tempore intellectionẽ, neque poſt intellectionem ſeruetur. Tertium demum, cur intellectus dicatur in habitu, & quid ſit iſte habitus, qui poſt intellectionem in intellectu manens facit, vt intellectus poſſit contemplari quando vult, & ut dicatur reſpectu operationis habere potentiam propinquiorem, quam prius habuerit. Primum probatur efficaciter argumentis prioris ſectæ, nempe illis, quæ ſolam impreſſionem demonſtrant: ſed illa, quæ ad probandum permanentiam adducta ſunt, nihil roboris habere poſtea demonſtrabimus. Primum quidem neceſſe eſt, ſicut primo argumento oſtendebatur, in intellectione coniunctionem fieri intellectus, cum intelligibili, hæc autem fieri non poteſt, niſi aliquid in intellectu recipiatur; hoc ſignificauit Ariſtoteles, quando dixit intellectum fieri rem ipſam intellectam: at non poteſt fieri res intellecta, ita vt ab ea nominationem accipiat, niſi in ſe recipiat aliquid noui, quod antea non habebat; ſic enim etiam prima materia non dicitur facta homo, niſi per receptionem formæ hominis. Illud verò, quod aliqui ad hoc dicunt, intellectum intelligentem nihil recipere, ſed imbibere totum obiectum, & fieri illud mihi quidem non modo vanum eſſe videtur, ſed etiam implicare contradictionem; nam ſi idem intellectus huius nihil intelligat, poſtea verò intelligat equum, & dicatur factus equus quæro an ſit idẽ intellectus, & eadem res nunc, & prius, an duæ; ſi idem, ergo etiam ante intellectionem erat equus, quod neque aduerſarij concederent; ſi uerò non idem, neceſſe eſt, vt vel deſtructa ſua priore entitate, ſit facta alia entitas, vel ea manente alteram nouam entitatem receperit: ſi priorem ſuam entitatem amiſit, ergo deſtructus eſt, quare intellectio erit deſtructio ipſius intellectus, nec licebit amplius dicere, humanus intellectus intelligit, ſed potius dicendum erit, equus intelligit, quoniã tunc ita eſt factus equus, ut non ſit amplius intellectus: ſi verò manente priſtina ſua entitate, alteram quoque entitatem acquiſiuit, neceſſe eſt, vt aliquam formam receperit; non poteſt enim dici factus equus, niſi forma equi illi acceſſerit, vt eius ſubſtantiæ ſuperaddita, ſic enim rectè dicemus, factam eſſe vnionẽ intellectus cum re intelligibili, non enim dicitur vniri, & coniungi res vna cum ſemetipſa, ſed plures eſſe oportet, ex quarum coniunctione vnum fieri dicatur: oportet igitur ſpeciem in intellectu imprimi, & ita unum fieri tanquã ex materia, & forma, nam ipſe in recipiendo tenet locum materiæ, vnde vocari ſolet intellectus materialis, ſpecies autem impreſſa tenet locum formæ, & quia nominatio fit a forma totum dicitur factum vnũ, & uocatur equus, non quidem materialis, ſed ſpiritualis: hoc modo intelligendus eſt Ariſtoteles, quando dicit intellectum fieri ſingula, non enim quum videmus factum unum, debemus negare eius conſtitutionem ex parte materiali, & parte formali, perinde enim eſſet ac ſi quis videns hominem eſse unum negaret ipſum ex materia, & forma cõſtare. Sed id, quod eos decepit, fuit, quòd unio intellectus cum intelligibili, quum ſit ſpiritalis, eſt maior, quam vnio materiæ cũ forma materiali, ideo partium cõiunctarum diſcrimen non conſpexerũt: imo ueritate coacti ita loquuti ſunt, vt inſcij in noſtram ſententiam uenerint, negarunt enim intellectum recipere, ſed dixerunt ipſum imbibere potius obiectum, & fieri illud, quare idem affirmant, & negant: negant enim intellectum recipere ſpecies, id tamen concedunt, dum dicũt imbibere, quia imbibere eſt recipere, & nil aliud eſt hæc imbibitio, quam magna unio, quum enim ſit rerum ſpiritalium, eſt maior, quam vnio formę materialis cum materia: ideo hanc eorum appellationem non modo reſutamus, ſed maximè approbamus, quia receptio ſpecierum in intellectu conuenientiſſimè uocatur imbibitio, nec poteſt conuenientius nominari. Præterea, alia ratione hoc comprobare poſſumus, qua manifeſtè cauſa erroris illorum declaratur: in omni actione & paſſione duas dari formas necesse eſt, unam producentem, al-

teram productam in patiente; at phantaſma eſt forma agens in intellectum, & intellectus a phantaſmate patitur; ergo neceſſe eſt præter phantaſma dari aliam formam ab ipſo productam in intellectu: maior a nullo negāda eſſet, quoniam & ratione, & experientia cognoſcitur eſſe veriſſima; ſcopus enim omnis agentis nullus alius eſt, quam introducere in patiēs formam ſibi ſimilem, nam ipſamet agentis forma non poteſt eadem numero migrare ab agente ad patiens; ergo nil aliud eſt agere, quā formam ſibi ſimilem producere in patiente: idque per inductionem manifeſtum eſt; ignis enim agit in lignum, non ut illi ſuammet formam numero eandem largiatur, quia hoc fieri nullo modo poteſt, ſed ut in lignum introducat aliam formam ſimilem, nempe aliam numero formam ignis, etenim ſine huius introductione non fit actio, neque productio, non enim ſufficit ſola præſentia ignis agentis ad faciendam hanc productionem, quid enim producitur, ſi ignis agens nullam formam producit? ergo manifeſtum eſt idem in omni actione dicendum eſſe; eſt enim omnino neceſſariū, vt a quolibet in aliud agente forma aliqua in patiente producatur quoniam igitur phantaſma in phantaſia eſt, nec poteſt recipi in intellectu, & eſt agens reſpectu intellectus, oportet formam aliquam ab eo in intellectu produci, quam iudicans intellectus intelligat. quamobrem quum ſit (vt aduerſarij dicunt) in eſſe claro, & expreſſo, ita ut ſufficiat ad agendum, neceſſe eſt, ut formam producat in intellectu, hoc enim eſt agere, & hoc negato phantaſma ad agendum non ſufficit, quia nō agit, niſi ſpeciem producat. Sed videntur aduerſarij hoc concedere, dum dicunt phantaſma producere intellectionem in intellectu, etenim nil aliud eſt intellectio, quam ſpecies impreſſa, ut aſſerit apertiſſimè Ariſt. in contex. 15. 27. & 37. lib. 3. de Anima, dum inquit ſciētiam, & ſcibile idē eſſe, non quidem ſcibile materiale, quod extra animam eſt, ſed ſcibile ſpiritale, quod eſt in anima, hoc enim ſcibile idem eſt ac ſcientia, quæ actu eſt; ut actualis cognitio equi eſt equus ipſe ſpiritalis, diſcrimen eſt ſolum ſecundum rationem, hoc eſt, ſecundum diuerſas conſiderationes: nam ſi referatur ad ipſum intellectum in quo eſt, & a quo iudicatur, dicitur intellectio, ſi verò ad obiectum externum, vocatur ſpecies, & imago illius, ſeu illud ipſum ſpiritaliter. Ob id horum ſententia proculdubio ad veritatem propius accedit, & magis defendi poteſt, quam altera: nam videtur Ioan. Bacconius & alij, qui eius ſententiam ſequuti ſunt, hoc ſolum reſpexiſſe, vt euerterent ſpecies ita impreſſas, vt intellectionē præcedant, & poſt intellectionē ſeruentur; at ſpeciē impreſsā, quæ idem eſſe dicatur cū intellectione, certè (vt ego arbitror) nec Bacconius, nec alij negarēt: quamobrē ſnīa hæc ad rectum ſenſum trahi facilè pōt. Hæc fuit Auerrois opinio, qui in Cōm. 5. lib. 3. de Anima, inquit intentiones intellectas habere duo ſubiecta; unum per quod ſunt entia, & alterum per quod ſunt veræ; ſubiectū enim p̄ quod ſunt entia, eſt intellectus in quo inhærent, ſubiectum autem per quod ſunt veræ, eſt ipſum obiectū externum. veritas enim eſt æquatio conceptus cum re, cuius eſt conceptus, aſſerit ergo Auerroes ſpecies eſſe in intellectu tanquam in ſubiecto, nec re diſtingui ab intellectione, ſed ſolum ratione, ſicuti declarauimus. Hoc idem de ſpeciebus ſenſilibus dicēdum eſt, nam color in oculo receptus, ac iudicatus, ſi ad realem colorem referatur, dicitur ſpecies coloris, ſeu color ſpiritalis, ſi verò ad oculum, dicitur cognitio coloris, & uiſio, ita ut anima, dum iudicat, dicatur fieri color ille. Verum, quia aliqui ita negarunt ſpecies impreſſas, ut omnem eorum entitatem de medio tollere conati ſint, & oſtendere nullius formæ receptionē fieri, ſiue in ſenſu, ſiue in intellectu, ſed cognitionem nil aliud eſſe, quam habitudinem, ſeu reſpectum quendam ad obiectum præſens, ideo operæpretium eſt ſententiā hāc aliquantum cōſiderare, vt oſtendamus ſpeciē imprimi in ſenſu, & in intellectu, tanquā ens poſitiuum, & abſolutum, & ueram ſpeciē qualitatis, non ut meram relationem, ut ipſi dicut. Imprimis illud nobis ſtatuendum eſt, quòd ipſi non negarent, eandem eſſe rationem, & ſpeciei intelligibilis in intellectu, & ſpeciei ſenſilis in ſenſu, ac luminis in perſpicuo, horum enim omnium entitatem abſolutam iſti inficiantur, quod igitur de horum aliquo oſtēdemus, id de alijs quoque oſtenſum intelligatur. Primum poſſumus argumentum de lumine ſumere ex ijs, quæ aliàs fuſius a nobis dicta ſunt in libris de viſu: lumen in perſpicuo producit qualitatem materialē, nempe realē calorem, vt Ariſt. ſępè aſſerit in lib. 1. Meteor. & ut per ſe manifeſtum eſt, ergo lumen non eſt pura relatio, ſed eſt accidens abſolutū, conſequentia clara eſt, quia mera relatio non poteſt efficere qualitatem realem, & multo minus talē agendi vim habere poteſt id, quod eſt purum nihil: nec dici poteſt calorem produci a luce, quæ eſt in Sole, non a lumine, quod eſt in p̄ſpicuo, etenim actio omnis fit per contactum, vt inquit Ariſtot. in 3. & 7. Phyſicor. lux autem quæ in Sole eſt, corpora hæc inferiora non tāgit. Confirmatur hoc ex oculi læſione, quæ fit ab inſpexione excellentis lucis, læditur enim, ac deſtruitur tēperies oculi a magno lumine, vt ait Ariſt. in contex. 121. & 143. lib. 2. de Anima, & in 7. lib. 3. deſtructio autem temperaturæ oculi eſt alteratio realis, quæ a pura relatione fieri non poteſt; lumen igitur in perſpicuo non eſt mera relatio, ſed eſt accidens abſolutū, & ſpecies quędam qualitatis. Poſſumus etiam

a phan-

a phantaſmate ſumere contra hos argumentum validiſſimum: phantaſma in phantaſia nõ eſt purum nihil, neque mera relatio ad obiectũ præſens, ſed eſt ens abſolutum ergo etiã ſpecies obiecti in ſenſu, & in intellectu eſt ens abſolutum: conſequentia clara eſt, quia horum omnium eadem eſt conditio, ab obiecto enim externo mouetur ſenſus, a ſenſu phantaſia, & a phãtaſia intellectus: quare ſi ſpecies in ſenſu nulla recipitur, ſed eſt mera relatio, nõ poteſt in phantaſia produci phantaſma, quod ſit maioris entitatis: antecedens autẽ probatur multifariam: primò, quia vt etiam aduerſarij confitentur, phantaſma mouet intellectũ, ergo eſt aliquid abſolutum, quia mera relatio non eſt apta ad mouendum; præterea illuminatur ab intellectu agente, ergo eſt ens poſitiuum, & abſolutum: præterea phantaſma inhęret actu in phantaſia, etiam non præſente obiecto externo, imo etiam deſtructo obiecto, & nulla etiam exiſtente ſpecie in ſenſu externo, ergo non eſt mera relatio ad obiectum, ſiquidẽ deſtruitur relatio per ablationem termini; ſi verò aduerſarij ad partem memoratricem confugiant, dicentes memoriam ſeruare imagines obiectorum, & has eſſe præſentes phantaſiæ, & prædictam relationem facere, incidunt in Scyllam dum volunt vitare Charybdin; nam eadem difficultas manet de imagine in memoria, quæ eiuſdem eſt conditionis, ac reliqua omnia prædicta: nam ſecundum eos etiã imago illa deberet eſſe mera relatio ad obiectum præſens, quum hæc quoque ſit eiuſdem conditionis, ac reliqua prędicta, hoc tamen dici nõ poteſt, quum nullum adſit obiectum reale, quia memoria eſt præteritorum: igitur & idolum in memoria & phantaſma in phantaſia, & ſpecies ſenſilis in organo ſenſus, & ſpecies intelligibilis in intellectu ſunt entia poſitiua, & abſoluta. Confirmant hanc ſententiam verba Ariſtot. in multis locis, nam in contex. 121. & 138 libri ſecundi de Anima, inquit ſenſum recipere formas ſine materia, meram autem relationem ad obiectum præſens non uocaret formam, igitur indicat recipi aliquid poſitiuũ, neque dicere poſſunt obiectum reale, ut realẽ colorem, ibi ab Ariſtot. vocari formam; nã color ille eſt forma in materia, Ariſtot. autem dicit recipi formam ſine materia, prætere in 3. lib. dixit intellectum eſſe immiſtum, ut poſſit ſpecies recipere, dixit eſſe locum formarum, & formam formarum, & ſenſum dixit eſſe formam formarum ſenſilium, quæ omnia noſtrę opinioni atteſtantur, vt conſiderantibus manifeſtum eſt. Auerroes quoque abſq; dubio hoc ſenſit, quum in Commentario 5. libri 3. dixerit intellectum ſpeculatiuum conſtare ex tribus, ex poſſibili, & agente, & phantaſmatibus, ſeu ex ſpeciebus intellectis, quæ tenent locum formæ, & ſunt productæ a phantaſmatibus, ergo non putauit ſpecies eſſe meram relationem, quia relatio non facit compoſitionem, nec rectè uocatur forma: in Commentario etiam trigeſimo eiuſdem libri Auerroes dicit ſpecies intellectas habere ſubiectum aliud a ſubiecto phantaſmatum, quare vult eas recipi in intellectu, quum phantaſmata recipiantur in phantaſia, non igitur putauit intellectionem eſſe ſolam præſentiam phantaſmatis extra intellectum, ſed eſſe ſpeciem a phantaſmate productam in intellectu. Videtur autem cauſa erroris iſtorum fuiſſe, quod non cognouerint entitatẽ accidentis ſpiritalis, quare id omne quod materiale non ſit, putarunt eſſe nihil: qua de re diffuſius ſcripſimus in libris de Viſu. Quod autem hi nituntur in ſuam ſententiam trahere Alexandrum de viſu loquentem, & in primo, & in ſecundo eius lib. de Anima; id meo quidem iudicio vanum eſt; trahi nanque verba Alexandri ad uerum ſenſum facilè poſſunt quoniam Alexander nil aliud reſpexit, niſi ut oſtenderet obiecta non agere in organa ſenſuum, præſertim colorem in oculum, actione reali, & vera alteratione, qua realis qualitas producatur; quare quando negat formam in intellectu, aut in ſenſu recipi, negat ſolum formã realem, non negat ſpiritalem, vt ex eius verbis manifeſtè colligimus: nam argumentum ſumit ex eo, quod formæ non recipiuntur, niſi per verum motum in tempore factum, viſio autẽ fit ſubito: non igitur aliam formam excludit, & recipi negat, quam formam materialem: exemplum autem columnę, quo Alexander vtitur, ſano modo intelligendum eſt; nõ enim in omnibus ea comparatio conſiſtit, ſed in eo ſolum, quod columna fit dextra abſque ullius materialis formæ receptione, ſiquidem nulla alia forma conſiderari poteſt, quæ in columna recipiatur, niſi forma materialis, in hoc igitur eſt ſimilis inſtrumento uiſus, in quo fit viſio ſine alicuius materialis formæ receptione; at ſi ſpiritalem formam conſideremus, & nomine formæ comprehendamus, non eſt amplius ſimilitudo, in oculo enim recipitur forma ſpiritalis, in columna minimè, quod patet, ſi huic exemplo aptemus modum loquendi Ariſtot. de ſenſu, ac de intellectu; is enim colũnæ, quæ dextra fiat, minimè conuenit, inquit Ariſtot. ſenſum recipere formas ſine materia, inquit intellectum pati, & recipere formas, & eſſe locum formarum; at columna, quando fit dextra, non dicitur pati, neque formam aliquã recipere; quare horum diſcrimen magnum, & manifeſtum eſt. Poſſet autem aliquis pro his nobis obijcere verba Ariſt. in contex. 69. lib. 2. de Anima, vbi dicit lumen eſſe præſentiam corporis lucidi in perſpicuo: ſed hæc nobis non obſunt, quoniam propoſitio illa Ariſt. nõ eſt intelligenda formaliter, ſed cauſaliter, non enim dicit, nil aliud eſſe lumen, quàm præſen-

tiam lucidi, ſed dicit lumen produci in perſpicuo a præſentia lucidi, idque manifeſtum eſt legentibus omnia Ariſtotelis verba in eo loco, & hoc idem de Alexandro dicimus; qui & in 1. & in 2. ſuo libro de Anima, de viſu loquens, inquit, lumen eſſe præſentiam lucidi, ſed hoc ipſemet declarãs, inquit lumen produci in perſpicuo a lucido tanquam a cauſa. Hoc idem apud Auicennam legere poſſumus in libro ſuo, qui vocatur Compendium de anima: ibi enim, dicit præſentiam lucidi in perſpicuo eſſe cauſam luminis, non dicit eſſe lumen ipſum; notare etiam apud Auicennam in eo libro poſſumus in cap. 6 & 8. ipſum exiſtimaſſe ſpecies in ſenſu, & in intellectu imprimi ab obiectis tanquam a cauſis producentibus, & eſſe entia abſoluta, non ſolum relationes, vt iſti exiſtimarunt.

Quòd ſpecies impreſſæ, nec præcedere intellectionem poſſint, nec poſt eam ſeruari contra priorem ſectam. Cap. VII

SEquitur ſecundum caput demonſtrandũ, quod ſpecies impreſſæ, nec præcedere intellectionem tempore, nec poſt eam ſeruari poſſint; qua in re priorem ſectam deceptam fuiſſe arbitror. Ad hoc demonſtrandum nullum eſt efficacius argumentum illo, quod a D. Thoma refertur, tanquam argumentum Auicennæ in prima par. Sum. quæſt. 79. artic. ſexto. Auicenna enim hoc, quod veriſſimum eſt, cognouit, non poſſe in intellectu eſſe impreſſam ſpeciem ſine intellectione, ideo hoc argumento vſus eſt. Si ſpecies ad modum habitus imprimeretur in intellectu, intellectus neceſſario eam ſemper intelligeret: conſequens manifeſtè falſum eſt: conſequentia autem probatur, quia ſpecies non poteſt imprimi in intellectu, niſi abiuncta a materia, & nudata conditionibus materialibus; at ſecundum Ariſtotelem in contextu 15. & 16. libro tertio de Anima, omne abiunctum a materia eſt actu intelligibile, imo eſt actu intellectum, imo eſt idem, quod intellectio, & quod intellectus ipſe; ergo ſpecies in intellectu impreſſa intellectio ipſa eſt, idque aſſerit expreſſè Ariſtot. in contex. 15. 20. 27 & 37. lib. 3. de Anima, igitur ponere in intellectu ſpeciem ſine intellectione, eſt pugnantia dicere, & implicare contradictionem, quia tantum abeſt, ut ſpecies in intellectu eſſe poſſit ſine intellectione, ut potius ſit ipſamet intellectio. Neque dicere aliquis poteſt, requiri ſemper phantaſma, proinde ſpeciem impreſſam non ſufficere ad intellectionem proniendam ſine actione phantaſmatis, etenim actio phantaſmatis non alia ratione ad intellectionem confert, quam imprimendo ſpeciem quę eſt intellectio ipſa, quamobrem dum ponitur iam impreſſa ſpecies, non eſt amplius opus phantaſmate: idque adhuc manifeſtius eſt ſecundum eos, qui dicunt ſpeciem impreſſam habere locum obiecti, ſeu principii productiui intellectionis, quæ deterrima omnium ſententia eſt; tum quia neceſſarium omnino eſſet vt intellectus ſemper intelligeret, quum ipſe ſit ſemper aptus ad intelligendum, & haberet obiectum actiuũ ſemper præſens, nempe ſpeciem impreſſam potentem ſemper producere intellectionem; tum etiam quia forma ab agẽte producta in patiente non poteſt habere locum agentis, nulla enim forma agit in ſuã materiam in qua eſt, ſed habet potius locum effecti, quam efficientis, vt forma ignis in ligno genita, non habet locum efficiẽtis reſpectu illius met materiæ, ſed ſolum formæ effectæ. Quanquam etiam opinio dicentium ſpeciem impreſſam habere locum formæ, ipſa quoque eſt abſona rationi, nam acquiſita forma, ceſſat omnis motus, & omnis actio agẽtis, quare, ut modo dicebamus, ſiue ſpecies impreſſa efficientis locum habeat, ſiue formæ, nullũ eſt opus phantaſmate mouente poſt impreſſam ſpeciem, ſed neceſſarium eſt præſente ſpecie in intellectu intellectum actu intelligere. Ad huius autẽ veritatis confirmationem, notandum eſt artificium naturæ in facultatibus animæ ſentiẽtis, quum enim oportuerit duas in hac animæ parte ineſſe vires, vnam cognoſcendi, alteram retinendi, ac conſeruandi imagines rerum, natura non tribuit eidem facultati, neque eidem organo vtramque uim ſimul, ſed voluit memoriã, quę conſeruatiua eſt, non eſſe cognoſcitiuam, & imaginatiuam, quę eſt cognoſcitiua, nõ eſſe conſeruatiuam; propterea quod neceſſarium omnino eſt vt facultas cognoſcitiua cognoſcat actu illa, quæ actu recepta habet, quare ſi phantaſia, quæ cognoſcitiua eſt, conſeruaret etiam phantaſmata recepta, & memoria, quæ eſt cõſeruatiua, cognoſceret etiã imagines in ea ſeruatas, cognoſceret multa ſimul eodem momento, quod penitus impoſſibile eſt; quoniam contemplari, vel imaginari eodem tempore plura ita eſt impoſſibile, vt eſt impoſſibile materiam ſimul habere plures formas ſpecificas. Quemadmodũ igitur phantaſia, quum ſit cognoſcitiua, nõ potuit eſſe conſeruatiua, & memoria, quum ſit conſeruatiua, non potuit eſſe cognoſcitiua, ita intellectus, quum ſit cognoſcitiuus, non põt eſſe conſeruatiuus ſpecierũ, ideo nunquam plura ſimul intelligit, ſed ſemper vnum, proinde nõ poteſt eſſe in eo impreſſa ſpecies ſine intellectione. Hoc idem oſtenditur argumentis poſterioris ſectæ antea relatis, illis tamen exceptis, quę impreſſionem tollunt, hæc n. poſtea oſtendemus nihil habere efficacitatis. Sed quia illa omnia poſtea in argumentorum ſolutione conſiderabimus, & ſingulorũ uim expendemus, nunc ſatis ſit vnum tantũ conſiderare, quod nõ parui momẽti eſt,

ſi bene

ſi bene intelligatur; erat autem tale: Si ſpecies in intellectu poſt intellectionem ſeruarentur, daretur memoria intellectiua. Conſiderantes argumentum hoc D. Thomas, & Scotus in locis prędictis, totum concedunt, proinde negāt conſequentis falſitatem: ad Ariſtot. autem in libro de memoria, & reminiſcentia ſtatuentē vnam tantum memoriam, quæ eſt facultas animæ ſenſibilis, reſpondent duplicem eſſe memoriam, vnam, quæ eſt conſeruatrix imaginū rerum præteritarum quatenus præteritæ ſunt de qua ibi Ariſtot. loquitur tanquam pertinente ad partem animæ ſenſibilem: alteram verò quæ eſt ſolum conſeruatrix ſpecierum repræſentantium obiecta ſecundū ſe abſque temporis præteriti conſideratione, eaque eſt memoria intellectiua, quam Ariſtot. nō negaret, etſi in eo libro eam non conſideret, fatentur igitur dari memoriam intellectiuam diſtinctam ab altera memoria, quæ ad ſentientem animā pertinet. Sed hoc dicentes non ſoluunt argumentum, neque tuentur Ariſt. qui in cap. primo eius libri aſſerit ſe loqui de memoria, prout inſeruiente, tam intellectui, quàm ſenſui, proinde vniuersè de memoria loquitur, vnam tamen tantummodo ponit, quam dicit inſeruire primo imaginatiuæ, ſecundario autem, & per accidens etiam intellectui; putat enim ſolum phantaſma remanere fixum in parte memoratiua poſt imaginationem, ſpeciem verò intelligibilem non manere in intellectu fixam poſt intellectionem, dici tamen illius memoriam conſeruari, quatenus phantaſma, a quo produci poteſt, ſeruatur impreſſum in parte memoratiua, quod phantaſia poteſt iterum imaginari, & iterum producere ſpeciē eius in intellectu; hoc modo, non alio, cenſuit Ariſtoteles remanere in animo ſcientias, ac diſciplinas omnes, ſicut poſtea, quum de habitibus agemus, declarabimus. Præterea, oſtendo nullum eſſe harum duarum memoriarum diſcrimen, quod ipſi fingunt: nam quando dicunt, memoriam ſenſitiuam eſſe rei præteritę quatenus eſt præterita, uel intelligunt eſſe neceſſariam conditionem recordationis, vt ſimul cum ipſa re etiam determinati temporis recordemur, atque imaginem cum hac conditione in memoria conſeruemus, uel dicunt non eſſe quidem neceſſarium, vt imago rei p̄teritæ cum determinato tempore conſeruetur, ſed ut ea ſit conditio obiecti tantum recordabilis, non ipſius recordationis, prius quidem dici nullo modo poteſt, quia falſum eſt, etenim multa particularia recordamur, quorum certum ac determinatum tempus non recordamur; hæc igitur non eſt memoriæ neceſſaria conditio, neque hoc intellexit Ariſtotel. quando dixit memoriam eſſe præteritorum, ſed ſignificauit alterum poſteriorem ſenſum, nempe, ꝙ tempus præteritum ſit quidem conditio obiecti memorabilis, ſed non ipſius recordationis, ſeu memoriæ, etenim fieri recordatio poteſt abſque vlla præteriti temporis conſideratione, quod quidem hoc argumento probare poſſumus ſumpto ex Ariſt. in eodem lib. nam ibi inquit ſenſum eſſe præſentium, memoriam verò præteritorum, vult igitur ea ndē eſſe rationem memoriæ ad præteritum, quæ eſt ſenſus ad præſens, atqui ſenſus non apprehendit tempus præſens, imo ſentire etiam rē præſentem poſſumus abſque ulla præſentis t ē poris conſideratione, ergo vult Ariſt. etiam p̄terita poſſe memorari ſine vlla conſideratione præteriti, hoc igitur ſi dicant, ut dicere omnino coguntur, non diſtinguunt, ut putant, unā memoriam ab altera, nam intellectus, ut alio in loco demonſtrabimus, poteſt etiam ſingularia intelligere, ergo etiam præterita, imo etiā ut pręterita, igitur tunc ſaltem, quando intellectus conſeruat ſpeciem rei ſingularis præteritæ, non diſtinguetur memoria intellectiua a ſenſitiua, quoniam etiam intellectiua erit rei præteritæ eodem prorſus modo, quo memoria ſenſitiua eſt præteritorum. Hæc igitur eſt Ariſt. ſentētia, facultas imaginatiua, & memoria accepta, ut imaginum conſeruatrix, ſunt facultates eiuſdem partis animæ, nempe ſenſibilis, & utraque eſt organica, & organum unius eſt propinquum organo alterius, nam organū phantaſiæ eſt medius uētriculus cerebri, memoriæ uerò poſtremus, phantaſia quidē, ut antea dicebamus, cognoſcitiua eſt, at non ſpecierum conſeruatrix, memoria uerò eſt conſeruatrix, ſed non cognoſcitiua, ideo non potuit idē organum utrique facultati, & tum cognitioni tum conſeruationi inſeruire, ſed duo diſtincta eſſe debuerunt, propinqua tamen, ut diximus, quum præſertim cognitio humidius organū requirat, conſeruatio uerò ſiccius, atque et frigidius, quia ſic tenacius eſt: quod & Gal. aſſerit licet alio modo facultates animæ in cerebri partes diſtribuat; medium enim uentriculum aſcribit parti rationali, quam nos cum Ariſt. organicā eſſe negamus, ſed de hoc in præſentia diſputandum non eſt. A phantaſia igitur imaginante imprimuntur imagines in memoria, & ibi ſeruantur, ideoque propter propinquitatem phantaſia dicitur habere propinquam memoriam, tanquam librum apertū, in quo multa ſunt ſcripta, quæ legere poteſt, quod ſi utrūque ſimul organum accipiamus, vt unum, tūc dicimus illud habere uim, & imaginandi phātaſmata, & retinendi, ac conſeruandi ipſorum imagines, quo fit, ut intellectus quoq; hac rōne dicatur habere phantaſiam tanquam apertum librum, in quo multa legere ſuo arbitratu poteſt, quum enim ibi ſint fixa phantaſmata illarum rerum quarum ſpecies intellectus prius intellexit, poteſt ab eiſdem phantaſmatib. iterum pati, & eaſdem ſpecies recipere, dū enim

phantaſia renouat eiuſdem phantaſmatis imaginationem, intellectus quoque eiuſdem rei intellectionem renouat, qua fit in ipſo noua eiuſdem conceptus impreſſio a phantaſmate; hac igitur vna ratione, vna & eadem memoria ſenſitiua apud Ariſtot. per ſe, & primo inſeruit animæ ſenſibili, ſecundario autem rationali; quare dum propriè memoria ſumitur ꝓ facultate recipiendi rerum imagines, quæ in ea fixæ abſque cognitione ſeruentur, nulla datur memoria intellectiua; proinde D Thomę, & Scoti ſententia de duplici memoria ſic accepta aliena eſt ab Ariſtotele, & eam quoque negare cogitur Ioannes Bacconius, dum ſpecies impreſſas negat. In alio tamen ſenſu memoriam intellectiuam a ſenſitiua diſtinctam, etiam ſecundum Ariſtotelem tueri poſſumus quem mox, quum de habitibus loquemur, declarabimus Confirmatur præterea noſtra hęc opinio auctoritate Auerrois, qui abſque dubio huius ſententiæ fuit; aſſeruit enim ſpecies in intellectu imprimi, ſicut antea conſiderauimus, & vt paſſim apud eum legere poſſumus in libris de Anima, at non putauit eas manere fixas in intellectu poſt intellectionē tanquam habitus: nam in Commen. 30. lib. 3 hęc apud eum verba leguntur; *Formæ ſunt duobus modis, ſunt enim formæ rerum, tum extra animam, tum in intellectu; ſed in intellectu ſunt veluti res velocis tranſmutationis, & non fixæ, extra animam verò exiſtunt in materia ſenſili tanquam habitus in habente habitum, & res fixa in re patiente.* Itaque cognouit Auerroes formas intelligibiles ita eſſe in intellectu, vt ſunt res ſenſiles in organo ſenſus, nimirum præſente ſolum obiecto; tandiu enim ineſt ſpecies coloris in oculo, quamdiu præſens eſt realis color, ab hoc enim pendet in fieri, & in conſeruari: ſic tamdiu eſt in intellectu ſpecies intelligibilis, quamdiu eſt in phātaſia phantaſma actu, & ceſſante phantaſmate ceſſat intellectio, & ſpecies intelligibilis euaneſcit, quoniam a phantaſmate pendet in eſſe, & in conſeruari: quo fit vt intellectio formaliter ſit præſentia ſpeciei in intellectu, cauſaliter vero ſit præſentia phantaſmatis actu in phātaſia. Hanc eandem ſententiam de ſpeciebus impreſſis, ſed poſt intellectionem non ſeruatis, tribuunt Auicennæ D. Thomas, & Scotus in memoratis locis; licet, vt ibi Scotus ait, ſatis obſcurè ex Auicennæ verbis colligatur: ſed cuiuſcunque ſit, vera eſt, vt argumenta a nobis adducta demonſtrant, quæ quam debiliter à Gandauenſe ſoluātur in quæſt. 16. libro tertio de Anima, quiſque apud eum legere, & conſiderare poteſt; non eſt enim operæpretium, vt omnia, quæ ab alijs dicuntur, in medium afferamus.

Confirmatio eiuſdem ſententiæ teſtimonio Ariſtotelis, & reiectio interpretationis Scoti, & collectio erroris omnium aliorum, Cap. VII.

SEntentia hęc ab Ariſtot. manifeſtè ponitur in contex. 30. lib. 3. de Anima, dum dicit animam nūquam intelligere ſine phantaſmate; & in 39. eiuſdem libri, dum inquit neceſſarium eſſe, vt intelligens ſpeculetur phantaſma aliquod, putauit enim nunquam fieri poſſe intellectionem ſine actione phantaſmatis, proinde non ſeruari ſpeciem in intellectu, quā poſſit intellectus intelligere ſine phantaſmate agente. Sed Scotus, qui exiſtimauit ſpecies in intellectu impreſſas habere locum obiecti mouentis, verba illa Ariſtot. conſiderans, & ſuam ſententiam tueri volēs, inquit conuerſionem intellectus ad phantaſmata poſſe duas ob cauſas dici neceſſariam, vnam ante acquiſitionē habituum, alterā verò poſt, antequam enim habeat habitus, neceſſe eſt, vt ad phantaſmata conuertatur, ſi debeat intelligere, ſicut omne paſſiuum conuertitur ad ſuum proprium actiuum, poſtquam autem acquiſiuit habitus, nō eget amplius phantaſmatibus vt motiuis, eſt tamen neceſſarium, vt dum ipſe intelligit, phātaſia quoque imaginetur, propterea, quòd tanta eſt propinquitas, & coniunctio harum facultatum, vt vna operante alteram quoque operari neceſſe ſit, licet quandoque neutra alteri inſeruiat. Eſt igitur neceſſarium intellectioni phantaſma, non tamen ſemper vt cauſa, ſed quandoque vt neceſſario conſequens: ideo quando Ariſtoteles dixit animam ſine phantaſmate nunquam intelligere, vtramque neceſſitatem communiter complexus eſt, nempe nunquam ſine phantaſmate, vel efficiente intellectionem, vel eam conſequente. Attamen ſi verba Ariſtot. bene conſideremus, videbimus eum dicere, intellectum in homine ſemper egere phantaſia, vt mouente, & obiectum ſubminiſtrante, inquit enim in illo trigeſimonono contextu neceſſarium eſſe, vt intelligens phantaſma aliquod ſpeculetur: atqui phantaſia ſpeculari non dicitur, ſed ſolus intellectus, quare non dicit Ariſtot. phantaſiam tunc imaginari, ſed dicit intellectum ſpeculari phantaſma aliquod, hoc autem non poteſt alio modo intelligi, niſi vt Ariſtotel. dicat intellectum intelligentem intueri neceſſario phantaſma aliquod, & ab illo moueri. Sed vana etiam ſecundum ſe eſt illa ſecunda neceſſitatis ratio, quam Scotus adducit nā quando duo ita ſe habent inuicem, vt neutrum alterius cauſa ſit, nullus eſſe poteſt inter illa eſſentialis reſpectus, ſeu neceſſarius connexus, proinde ſeparari poſſunt, & vnum exiſtere ſine altero. Igitur ſi poſt habituum acquiſitionem neque intellectio eſt cauſa imaginationis, ne-

que

que imaginatio intellectionis, nulla eſt neceſſitas vt intellectu intelligente, etiam phantaſia imaginetur: quòd ſi propter propinquitatem id contingere dicat, vt admittamus id poſſe contingere, nulla tamen ratio adeſt cur ſit neceſſarium ita ſemper euenire, quum in aliis facultatibus animæ, quamuis propinquis, id fieri non videamus; dum enim ſit viſio, non eſt neceſſarium vt auditio, vel guſtatio fiat: quòd ſi dicat in ſubordinatis tantum facultatibus id euenire, adhuc falſum eſt, quia non eſt neceſſarium vt phantaſia imaginante etiam ſenſus ſentiat, quum poſſit operari nullo operante externo ſenſu, neque ſenſu communi. Neque ad rem facit exemplum, quo Scotus vtitur, ſenſus communis reſpectu ſenſuum externorum; quia ſenſus communis eſt veluti centrum omnium quinque ſenſuum, neque ab illis re diſtinguitur, quocirca non poteſt operari niſi illis operantibus; abſente enim obiecto externo non operatur, ſed præſente, & mouente organum aliquod ſenſuum externorum: at intellectus non ita ſe habet reſpectu phantaſiæ, ſed eſt facultas animæ ſeparata à phantaſia, & ſecundum Scotum habet iam ſpecies impreſſas tanquam obiecta motiua, & fixas, neque eget amplius phantaſia obiectum ſuppeditante; quare nulla eſt ſimilitudo, proinde verba illa Ariſtotel. manifeſtè aduerſantur opinioni Scoti. Præterea, alia etiam à nobis ſæpè notata loca apud Ariſtotel. noſtræ ſententiæ atteſtantur, & Latinorum opinionem reijciunt, nempè quando Ariſtot. dicit ſpeciem intellectam, & intellectionem idem eſſe, ſic enim apertè dicit, non poſſe in intellectu exiſtere ſpeciem ſine intellectione. Colligere igitur ex dictis poſſemus errorem illorum omnium; qui impreſſas, & permanentes ſpecies poſuerunt. Primum enim falſa eſt Scoti ſententia, qui dixit ſpeciem in intellectu permanentem habere locum obiecti mouentis: etenim mouens ſecundum Ariſtotel. eſt ſolum phantaſma, ſpecies verò ineſt in intellectu, vt forma producta ab agente, non ut agens. Errauit etiam D. Thomas dicens ſpeciem in intellectu ſeruari tanquam rationem operandi, quia ſecundum Ariſtotelem ſpecies intellectu eſt operatio ipſa, non ratio operandi: ideo neque Gandauenſis rectè dixit, ſpecies impreſſas eſſe tanquam diſpoſitiones ad operationẽ, hoc enim dicens, dicit aliquid eſſe præparationem ad ſemetipſum, quum igitur ſpecies impreſſa intellectio ipſa ſit, non eſt præparatio ad intellectionem, quare manifeſtum eſt has omnes ſententias pugnantia dicere, dum ponunt in intellectu impreſſam ſpeciem ſine intellectione. Errarunt etiam illi, qui omnino ſpecierum impreſſionem negarunt, quia horum quoque ſententia, ut antea conſiderauimus, implicat contradictionem: dicunt phantaſma eſſe agens, nihil tamen agere, quũ nullam formam in patiente producat, quum enim nec ſpeciem vllam imprimat, nec dicendum ſit ipſum producere intellectionem, nihil agit, proinde eſt agens, & non eſt agens. Sed aduerſus ſententiam noſtram dubitare aliquis poſſet: quia ſi ſpecies impreſſa idem eſt, atque intellectio, ſequitur phantaſma ſolum eſſe idoneum, ac ſufficiens principium producendi intellectionem; quum enim ſufficiat ad imprimendam ſpeciem, & ſpecies impreſſa idem ſit, quòd intellectio, certè ſufficit ad producendam intellectionem; hoc tamen, vt paulò ante dicebamus, falſum eſt, & communi omnium conſenſioni aduerſatur; nemo enim dixit, ſolum phantaſma eſſe æquatum principium productiuum intellectionis. Ad hoc dicimus ſpeciem intelligibilem non dici intellectionem quatenus ſolum recipitur, ſed ſimul etiam quatenus iudicatur, adeo vt ſpecies recepta & iudicata idem ſit, quod intellectio: atqui phantaſma ad ſpeciei iudicium nihil confert, ſed ad impreſſionem ſolam: ideo dum hanc ſolam ſpectamus, intellectus patitur tantum, phantaſma verò agit; ſed dum iudicium reſpicimus, ipſa intellectus natura eſt principium actiuum intellectionis: quare adæquatum principium intellectionis productiuum neque ſolum phantaſma eſt, neque ſolus intellectus, ſed ambo ſimul, illud vt ſpeciem imprimens, hic vero vt iudicans; quæ duo ſimul eodem tempore fiunt, ſed ratione & natura diſtinguuntur; prior enim eſt impreſſio iudicatione, & in iudicatione præcipuè conſiſtit intellectio, quare præcipuum agens intellectionem eſt intellectus ipſe. Idem prorſus de ſenſibus dicendum eſt: nam obiectum externum eſt principium productiuum ſenſionis, quatenus ſpeciem in organo imprimit, ſed facultas ipſa ſenſibilis dicitur agens, dum ſpeciem iudicat, qua ratione ſenſionem producit, ſicuti aliàs declarauimus in libro, quem de ſenſu agente ſcripſimus.

Quid ſit habitus intellectus, à quo intellectus dicitur in habitu. Cap. VIII.

DEclarandum relinquitur, quid ſint illi habitus, qui ſolent attribui intellectui tanquam fixi, & permanentes, à quibus vocatur intellectus in habitu; ſi enim poſt intellectionem nulla in eo ſpecies remanet, nihil apparet, quod poſſit habitus appellari. Ego hac in re ſequẽdam puto nonnullorum opinionem, cuius mentionem facit Scotus in dicta quæſt. 6. diſtinct. 3. lib 1. & eam dicit fuiſſe à quibuſdam Auicennæ adſcriptam: attamen an Auicenna id voluerit, inquit Scotus ſe nihil certi habere; attribuit autẽ illam Auicennę D. Thomas in context. 8. lib. 3. de Anima, & in 1. part.

Sum.

Sum quæſt 79.artic.6.ſed cuiuſcunque fuerit, eam ego veram eſſe arbitror,& Ariſtot. verbis conſentaneam. Dico igitur acquiri in intellectu ex multiplicatis intelligendi actibus quandam maiorem aptitudinem, ſeu habilitatem ad eaſdem res intelligendas, quam non habebat prius, eaque dicitur habitus acquiſitus; nã mens noſtra naſcitur rudis,& inepta ad rerum cognitionem ſtatim capiendam, ideo neceſſe eſt vt laboret, & inueſtiget, vt diſcat, & inueniat; ſed poſtquam ſemel rem aliquam apprehendit,ſi diu in eius contemplatione verſetur, acquirit habitum, id eſt,habilitatem quãdam, qua poteſt, quando vult, rem illam ſpeculari abſque exercitio, & abſque labore: dicunt autem id ab Auicenna hoc pacto fuiſſe declaratum: intellectus poſtquam hanc habilitatem adeptus eſt,conuertit ſe,quando vult,ad quandam intelligentiam ſuperiorẽ,quæ infundit ei ſpecies,quas ipſe ſine vllo labore tunc recipit. Sed hæc ſententia apud Peripateticos admittenda non eſt: dicere potius debemus intellectum illam habilitatem adeptum conuertere ſe,quando vult,ad phantaſiam,& abſque vllo labore fieri hanc rem, vel illam, quia iam eſt exercitatus in eorundem phantaſmatum inſpectione, & earundem rerum cognitione; quo fit vt ex phantaſmatis oblatione imprimatur in eo ſtatim ſpecies intelligibilis,& promatur intellectio, quod ante habitus acquiſitionem non eueniebat; nam offerebatur quidem phantaſma lumine agentis illuſtratum, non tamen ſtatim intelligebat,quia rudis erat, & ad recipiendum ineptus,& labore,ac conſideratione indigebat,vt ſpeciẽ reciperet;quum autem ſemel recepit, aptior eſt ad eãdem rem iterum intelligendam,mox autem ſi aliquantum in illa exerceatur,fit aptus ad eam rem ſtatim, & ſine labore in phantaſmate inſpiciendam,quando vult. Hæc igitur aptitudo acquiſita dicitur habitus,quem prius intellectus nõ habebat, nec tamen eſt ſpecies intelligibilis, quæ fixa maneat in intellectu poſt intellectionem, iam enim oſtendimus ſpeciem ceſſante intellectione aboleri;ſed eſt ſolum maior quędam habilitas,quæ poſt intellectionem fixa in intellectu manet Hoc modo intelligenda puto verba Ariſtot.in contex 8.lib.3. de Anima, quando dicit intellectum in habitu eſſe adhuc poteſtate,non tamen ita,vt erat antequam diſceret,aut inueniret;ſignificat enim Ariſt. poteſtatem reſpectu operationis, ſemper enim intellectus non actu intelligens habet potentiam ad operationem; ſed diſcrimen eſt, quoniam hæc potentia prius remotior erat, quando non habebat habitum,poſtea verò acquiſito habitu eſt facta propinquior:ob id antea dicebamus, non omninò verum eſſe id, quod Ariſt.quandoque exempli gratia ſumit,ſcientiam in animo eſſe actum primum,ſpeculationem verò eſſe actum ſecundum; vtitur enim hoc exemplo non vt vero,ſed vt apparente, & ad declarandum primi ac ſecundi actus diſcrimen ſatis accommodato; reuera enim intellectus habet potentiam ad ſcientiam vt ad actũ ſecundum potius,quàm vt ad primum;quando enim poſt ignorantiam acquirit ſcientiam, nil aliud reuera acquirit, quàm intellectionẽ & ſpeculationem,quæ eſt actus ſecundus; acquirit quidem etiam illam operandi habilitatem, ea tamen non eſt actus primus, niſi impropriè,& per quandam ſimilitudinem, ſed actus primus eſt ipſe intellectus, cuius eſſe operatio dicitur:nam ſi illa habilitas eſſet actus primus,non poſſet fieri intellectio,niſi pręſuppoſita hac habilitate, quoniam actus ſecundus præſupponit primum; hoc tamen verum non eſt,quia fit intellectio etiam ante acquiſitionẽ huius habilitatis: igitur intellectus ipſe eſt actus primus, & ſemper eſt poteſtate reſpectu actus ſecundi,cũ hoc tamen diſcrimine,quòd illa poteſtas, antequam acquirat habitum, remotior eſt,poſtea verò fit propinquior: quare habitum acquirere non eſt acquirere actum primum,ſed eſt potentiam ad ſecundum actũ fieri propinquiorem,quàm prius erat. Hoc poſſumus declarare exemplo ſatis claro: manus hominis naſcitur ad ſcribendum apta, & habet hanc potentiam naturalem, valde tamen remotam ab actu ſcribendi; in principio enim non poteſt ſcribere,nec facere illos motus,quibus characteres formantur;at ſi exerceatur,& laboret,diſcit ſcribere,& tunc dicitur habitum ſcribendi acquiſiuiſſe:quid igitur ex illo exercitio manet in manu impreſſum? certè ea ceſſante ſcribere nihil ipſius actus in ipſa impreſſum manet;non enim alicuius characteris forma in manu remanet, ſed ſola habilitas, quæ nihil aliud eſt,quam aptitudo,& poteſtas ſcribendi facta propinquior: ſic igitur de intellectu noſtro dicendum eſt;nam in initio cum labore addiſcit,aliqua tamen facilius, aliqua difficilius,nec ſine magno ſtudio;nã prima principia;& dignitates facilius recipit(etenim hęc quoque à phantaſia, & à ſenſibus recipit) alia verò difficilius, & cum exercitio, & labore, & diſcurſu à noto ad ignotum;& is labor modò eſt maior, modò minor pro rerum varietate; & cognitio illorum, quæ facilius apprehenduntur, præparat intellectum ad recipiẽda alia cognitu difficiliora, & aliqua etiam ita difficilia ſunt,vt ipſe per ſe nullo diſcurſu, nulloque ſtudio illa addiſcere poſſit, ſed doctore ea explanante indigeat. Ad huius autem rei confirmationem dignus annotatione eſt locus apud Ariſtotel.in contex.59 lib.2.de Anima, vbi dicit ſenſum eſſe naturaliter ſimilem intellectui in habitu:ſenſus enim naſcitur cum poteſtate operandi ita propinqua,vt nullo doctore, nulloque exercitio indigeat, ſed ſtatim ſine labo-

re ſpe-

re ſpecies ſenſilium recipiat; ideo ſi hanc habilitatem, quam ſenſus naturalem habet, vocaremus habitum, ſenſus accepiſſet habitum à generante, non à doctore aliquo: non ſic intellectus; non enim cum tali habilitate naſcitur, ſed laborandum illi diu eſt vt eam adipiſcatur; talis igitur eſt intellectus poſtquam acquiſiuit habitum, qualis eſt ſenſus natura, proinde cum eo tantum diſcrimine, quòd illa habilitas in intellectu eſt acquiſita, in ſenſu autem eſt naturalis, ſed ipſa ſecundum ſe conſiderata habilitas eadem eſt: quemadmodum igitur in ſenſu nulla naſcitur impreſſa ſpecies obiecti, & nihil illius actus, qui recipiendus eſt, ſed mera habilitas, & aptitudo, & potentia operationi proxima; ſic in intellectu hic habitus nullam ſignificat impreſſam ſpeciem, ſed ſolam habilitatē, & aptitudinem ad ſpeciem ſtatim recipiendā. Si quis autem quærat, quidnam ſit hæc habilitas; quæ vocatur habitus, ego arbitror eſſe qualitatem; quamuis enim Ariſt. in 7. Phyſic. à 17. ad 20. vſque contextum, dicat habitus eſſe relationes, tamen rei veritas eſt, habitum notare naturam abſolutam, quæ ſimul eſſentialiter reſpectum contineat; quocirca ſunt & in categoria qualitatis, & in categoria relatiuorum, alia tamen & alia ratione; id enim quod habent abſoluti, qualitas eſt. In genere autem qualitatis, an ad primam ſpeciem, an ad ſecundam pertineant, non eſt clarum; quum enim ſint quædam aptitudines ad operandum, videntur ad ſecundam ſpeciem pertinere, quæ eſt potentia, vel impotentia; attamen Ariſtoteles omnes habitus in prima ſpecie collocaſſe videtur. Ego dicendum puto, tales operandi habilitates locatas eſſe ab Ariſtot. partim in prima, partim in ſecunda ſpecie qualitatis; habent enim hoc diſcrimen, quod aliæ ſunt naturales, aliæ verò acquiſitæ; quando igitur ſunt naturales, Ariſtot. eas in ſecunda ſpecie collocauit, quam ob id vocauit naturalem potentiā, aut impotentiam: quando autem ſunt acquiſitæ, vocantur habitus, & pertinent ad primam ſpeciem qualitatis; ideo habilitas videndi, quæ in oculo eſt, licet ſimilis ſit habitui intellectus, non tamen vocaretur habitus, quia eſt qualitas connata, ideo ad ſecundam ſpeciem qualitatis pertinet. potentia verò intelligendi in intellectu duplex conſiderari poteſt, vna propinqua, altera remota; & illa quidem, quæ eſt remota, pertinet ad ſecundam ſpeciem qualitatis, quia connaſcitur intellectui, ſed facta propinquior, vocatur habitus, quia eſt habilitas per multiplicatos actus acquiſita, ideo hæc ſola ad primam qualitatis ſpeciem pertinet; hanc de habitibus intellectus eſſe Ariſtot. ſententiam arbitror, per eam enim omnes difficultates tolluntur. Sed aliqui recentiores, qui ſpecies impreſſas negarunt, & illam, quam diximus habilitatem, non cognouerunt, ad phantaſmata confugerunt; quoniam alium modum, quo habitus intellectuales ſeruarentur, inuenire non potuere; dixerunt enim eatenus ſeruari habitus, quatenus phantaſmatum imagines in memoria ſeruātur, à quibus poteſt intellectus intellectionem recipere, quandocunque ad phantaſiam ſe conuertere vult. Sed hæc ſententia recipienda non eſt, quia hoc dicentes non poſſunt interpretari verba Ariſtot. in contex. 8. lib. 3. de Anima quando inquit, intellectum in habitu maiorem habere operandi poteſtatem, quàm prius: etenim ſi nihil penitus in intellectu manet, quæ eorum ſententia eſt, certè habet poteſtatem æquè remotam, ac prius habebat: quare niſi concedamus in intellectu illam habilitatem ex iterata operatione comparatam, neque interpretari Ariſtot. poſſumus, neque oſtendere quina ſint habitus intellectuales, quia ſecundum iſtos nullus in intellectu habitus ponitur, ſed ſolum in parte animæ ſenſibili; quare nullam afferre rationē poſſumus, cur cognitio rerum naturalium ſit magis in animo Philoſophi non contemplantis actu, quàm in animo hominis idiotæ, quum phantaſmata rerum particularium æquè in vtrilq; animo eſſe poſſint. Quamobrem niſi dicamus intellectum Philoſophi maiorem habere aptitudinem contemplandi vniuerſalia, & rerum eſſentias, quàm intellectum hominis idiotæ, nullam afferre poſſumus rationem, cur magis ille, quàm hic, habeat in animo ſcientiam naturalem fixam tanquam habitum. Præterea hoc illi dicentes nullam intellectui memoriam attribuere poſſunt, quum nos aliquā etiam ſecundum Ariſtot. intellectiuam memoriam concedamus; habitus namque illi aptum intellectum reddunt ad rem oblatam ſtatim abſque vllo labore intelligendam, vt quum fixi in intellectu ſint, nonne memoriæ appellari poſſint: ita enim celerem, & facilem eſſe operationem intellectus habitibus præditi certum eſt, vt inſtar conceptus impreſſi eſſe videatur, nec alio modo, quàm hoc, Ioannes Bacconius memoriam intellectiuam in homine cōcedere poteſt, quum ſpecierum impreſſionem omninò neget. Si quis autem quærat, quænam memoria animæ humanę ſeparatæ, attribuenda ſit, de hoc nihil prorſus enunciare iuxta Ariſtot. poſſumus, quum ipſe animam humanam à corpore ſeparatam nullibi cōſideraſſe compertatur, ita vt non abſque ratione dubitauerint multi, an talem ſeparationem cognouerit. Secundum veritatem autem Theologos conſulere oportet; certum quidem illud eſt, alium in eo ſtatu eſſe intellectionis modum: & quemadmodum tunc non amplius à phantaſmatibus obiectum recipiendo intelligit, neque vllas ſpecies recipit, quæ ſint accidentia diſtincta ab eius ſubſtantia; ita perennem rerum memoriam ipſum habere creden-

credendum eſt, quæ ab intellectione non diſtinguatur: at tamen hoc ſtatuere inſtituti noſtri non eſt, ideo rem hanc vt à propoſito alienam ad Theologos noſtros integram remittimus.

Omnium vtriuſque ſectæ argumentorum conſideratio, & ſolutio. Cap. IX.

SVpereſt vt omnia vtriuſque ſectæ argumenta perpendamus, & quantum roboris habeant conſideremus. Primum argumentum, quo prior ſecta impreſſas ſpecies oſtendebat, totum eſt concedendum; quoniam eo nil aliud probatur, quàm ſpeciei impreſſio, quã & nos concedimus, at non oſtenditur eius permanentia poſt intellectionem. Ad ſecundum ſumptum ex habitibus intellectualibus neganda eſt conſequentia; iam enim diximus habitum non eſſe ſpeciem impreſſam, ſed eſſe habilitatem, & aptitudinem operandi facilius, quàm prius; dicimus enim ſcientiam naturalem eatenus ſeruari tanquam habitũ in animo ſcientis, quatenus ſeruatur illa aptitudo cognoſcendi ſtatim res naturales in phantaſmatibus in memoria ſeruatis, & intellectui oblatis à phantaſia imaginante: ideo ſcientia vniuerſalis non remanet actu in animo vt vniuerſalis, ſed poteſtate maximè propinqua in ſuis cauſis, quia ſeruantur in memoria imagines particulares, & in intellectu aptitudo abſtrahendi conceptum vniuerſalem abſque vlla difficultate; hanc enim ſignificauit Ariſtot. in contextu 8. lib. 3. de Anima, nomine habitus, per quem intellectus eſt aptus ad operandum quando vult. Ad tertium negamus ſcientiam, ſeu habitum prædictum eſſe actum primum, & operationem eſſe actum ſecundum reſpectu habitus; hoc enim verum non eſt propriè loquendo, ſed ſolum per quandam ſimilitudinem; ipſa enim ſubſtantia intellectus eſt actus primus, contemplatio autem, & ſcientiæ acquiſitio eſt actus ſecundus; Ariſtot. autem hoc exẽpli gratia ſumpſit, & craſſa Minerua conſiderauit, quoniam exemplorum veritas exactè quærenda non eſt. Sed hoc etiam conceſſo nullius roboris argumentum eſt, quia non eſt neceſſarium, vt actus primus præcedat tempore actũ ſecundum; nam anima vegetans ſimul incipit eſſe, & operari; graue in ſublimi genitum quo momento incipit eſſe, eodem incipit deorſum ferri: ignis ſimul atque eſt genitus, calefacit: itaque adeo validum eſt argumentum, vt eius vtraque propoſitio neganda ſit. Ad teſtimonia autem Ariſtot. in pluribus locis nulla opus eſt reſponſione, quia per illa non oſtenditur ſpecierum permanentia poſt intellectionem, ſed ſola oſtenditur impreſſio, quam nos concedimus. Poſterior verò ſecta primum argumentabatur ex verbis illis Ariſtot. in contex. 5. lib. 3. de Anima (*intellectus nihil eſt actu eorum, quæ ſunt, antequam intelligat*) quæ ſignificauit nullam ſpeciem præcedere intellectioni, quare hoc argumento non impugnatur impreſſio ſpeciei, ſed ſola præceſſio: videtur tamen ſolui poſſe dicendo Ariſtot. ibi conſiderare primam apprehenſionis originem, quę fit in puero; per eam prius intelligendo acquirit habitus, qui poſtea in eo ſeruantur, & præcedunt alias ſequentes intellectiones, non illam primam. Sed reuera argumentum contra priorem ſectam efficax eſt, quia ſecundum illos ſpecies impreſſa ante intellectionem requiritur vel tanquam obiectum mouens, vel alio modo tanquam cauſa; ſic enim intellectio fieri non poteſt, niſi impreſſa iam ſpecies eſſe ſtatuatur, impreſſa autẽ ſpecie factus eſt intellectus res illa, vt Ariſtot. aſſerit in contex. 8. eiuſdem libri; quare antequam aliquid intelligat, eſt aliquid eorum, quę ſunt, quod in eo contex. 5. Ariſt. negat. Secundum argumentum erat: ſufficit ſpecies expreſſa, ergo fruſtra ponitur impreſſa: hoc dirigitur ad impugnandam ſpeciei impreſſionem, & facilè ſoluitur; perinde enim eſt, ac ſi quis diceret, ignis agens ſufficit ad vrendum lignum, ergo fruſtra ponitur in ligno generari aliã formam ignis: inefficax enim argumentum eſt, quum potius contrarium ex eo colligatur, nã ſi ad lignum vrendum ſufficit, ergo in eo producit aliam formam ignis; niſi enim producat, certè vel non agit, vel non ſufficit: ſic igitur dicimus phantaſma illuſtratum ſufficere ad mouendum intellectum, ideoque producere in eo ſpeciem, quia hanc non producere eſſet nihil agere, vel non ſufficere. ideo repugnantia ineſt in hoc argumento, ſi bene perpendatur: ſed deceptio in hoc conſiſtit, quod putant ſpeciem in intellectu poni tanquam cauſam intellectionis, vt eam alij ponebant, aduerſus quos fortaſſis efficax argumentum eſt: nos verò ſpeciem in intellectu ponimus tanquam effectum à phantaſmate productum, non tanquam intellectionis cauſam, quin potius tanquam intellectionem ipſam, quare argumentum contra nos inane redditur. Tertium argumentum erat: ſi darentur ſpecies in intellectu impreſſæ, daretur memoria intellectiua: ad hoc quid reſpondendum ſit, iam dictum eſt ſuperius; validum enim eſt aduerſus ponentes ſpecierum permanentiam poſt intellectionẽ, ſic enim propriè intellectiuam memoriam omnino negamus, ſecundum Ariſtot. qui memoriam ſumptam pro impreſſione imaginis non conceſſit, niſi in parte animæ ſenſibili: ſed aduerſus ſententiam noſtram de habitibus nullius roboris argumentum eſt; nam ſi quis dicat, his habitibus poſitis daretur memoria intellectiua, nos hoc concedimus, quoniam ſic acceptam memoriam ipſe quoque Ariſt. non negaret. Ad quartum, quod impreſſioni refra-

gari videtur, dicimus formam non eſſe quidem receptiuam accidentis materialis, ſed eſſe tamen receptiuam ſpiritalis, formam ſcilicet informantem materiam, & conſtituentem aliquid in ſpecie ſub corpore naturali, qualis eſt in homine anima rationalis; nam de forma abiuncta à materia concedimus eam nullius accidentis ſubiectum eſſe poſſe. Poſtremum argumentum nullius prorſus momenti eſt, nititur enim fundamento inter Philoſophos maximè controuerſo, & ab omnibus ſolui facilè poteſt: Alexander enim & illi, qui eius ſententiam ſequuntur, minorem negarent: ſed alij interpretes Ariſtot. qui animam rationalem etiam ſecundum Ariſtot. immortalem eſſe affirmant, negarent maiorem: dicerent enim ſubſtantiam quidem æternam, & ab omni materia abiunctam accidentia mutabilia recipere non poſſe; at ſubſtantiam æternam vt corpori caduco alligatam, & ab eo pendentem (vt aiunt) obiectiuè, cuiuſmodi eſt anima rationalis humana, poſſe abſque vlla abſurditate recipere accidentia caduca, & mutabilia, quum enim moueatur à phantaſmatibus tanquam ab obiectis, & phantaſmata mutabilia ſint, ipſa quoque ab eis recipit affectiones nouas, atque mutabiles propter mutationem agentis, à quo producuntur: quare argumentum iuxta omnium ſententias debile eſt.

TEXTVS IX.

Quoniam autem aliud eſt magnitudo, & magnitudini eſſe, & aqua, & aquæ eſſe, ſic autem, & in multis alijs; ſed non in omnibus, in quibuſdam enim idem eſt eſſe carni, & carnem, aut alio, aut aliter habente diſcernit. Caro enim non ſine materia eſt, ſicut ſimum, hoc in hoc.

IN declaranda Ariſtotelis intentione in hoc textu, ac duobus ſequentibus interpretes ſunt varij. Auerroes dicit, cum Ariſtoteles declarauerit naturam intellectus poſſibilis, & differentiam inter ipſum, & ſenſum, nunc vult differentiam ponere inter intellectum in actu, & imaginatiuam in actu. Addit rationem huius conſilij, quia in Textu centeſimo quinquageſimoquinto ſecundi libri dixerat Ariſtoteles; nomen intellectus tribui etiam quandoque imaginatiuæ, ideo poterat aliquis credere, quòd ſint idem; præſertim cum ita ſe habeat imaginatiua ad intellectum, vt ſenſibile ad ſenſum, videlicet, vt motor ad rem motam, videtur enim quod motor, & motum ſint eiuſdem ſpeciei; quare declaranda omnino fuit hæc differentia. Eandem continuationem Themiſtius quoque ponere videtur. Sed reuera accipienda non eſt, quia neque in præcedentibus intentio Ariſtotelis fuit diſtinguere intellectum à ſenſu, neque in ſequentibus tribus textibus intentio erit diſtinguere intellectum à phantaſia; & qui hæc dicunt, prætermittunt id, quod eſt principale, & accipiunt ſecundarium, nam præcipua intentio Ariſtotelis eſt in toto hoc tractatu declarare naturam intellectus per reſpectum ad operationem; hac cognita, & cognita etiam prius natura phantaſiæ in tractatu proprio de phantaſia, conſequitur, vt differentia vtriuſque plenè cognoſcatur; & ſimiliter differentia inter ſenſum, & intellectum. Præterea in his tribus textibus videbimus Ariſtotelem nullam facere mentionē potentiæ imaginatiuæ, quando enim in textu decimo dicet, *Senſitiuo igitur*, non ſignificabit imaginatiuam vt iſti putāt, ſed totum ſenſum, & omnes ſimul potentias animæ ſenſitiuæ, vt ibi videbimus. Neque ibi dicet, ſenſitiuum indicare calidum, & frigidum, ſed intellectum ſenſitiuo quare non de operatione ſenſitiui ibi loquitur, ſed de ſola operatione intellectus, hæc igitur continuatio dimittatur. Sanctus Thomas, & Latinorum plurimi dicunt, Ariſtotelem in his tribus textibus declarare velle obiectum intellectus, quod inquit S. Thomas eſſe quidditatem materialem. Sed neque hæc eſt intentio Ariſtotelis, quia obiectum intellectus hic ſupponitur notum, quantum ſatis eſt ad naturam intellectus cognoſcendam. Dixit enim in textu quarto Ariſtoteles intellectum omnia intelligere, proinde eſſe immiſtum, quæ conſequentia non valeret, niſi ſupponeretur, quòd res omnes ſunt obiectum primum reſpectu intellectus noſtri, recipiens enim non tenetur carere omni recepto, ſed eo tantum, quod primo recipitur. Præterea videbimus hic Ariſtotelem ſupponere tanquam notum, quòd intellectus cognoſcit carnem, & carni eſſe, ideſt quidditatem carnis, neque docet, quòd hæc ſint obiecta intellectus, vel alterum ipſarum, ſed ſolum quærit, an intellectus alia, & alia virtute, an eadem diuerſis modis ſe habente vtrunque cognoſcat, quare nulla hic quæſtio cadit ſuper obiecto intellectus. Simplicius in declaranda intentione Ariſtotelis in hac parte videtur inconſtans, nam ſi legamus ea, quæ ab ipſo dicuntur in Textu vigeſimoprimo dum rememorat ea, quæ ab Ariſtotele ante illum locum tractata erant, videtur dicere, quòd

re; quòd in hac parte docuerit, quod nam ſit obiectum intellectus; videlicet res, & quidditates rerum, quare erit eadem ſententia Simplicij, quæ & Latinorum fuit. Hoc tamen in loco alia vtitur continuatione Simplicius, dicit enim, poſtquam Ariſtoteles locutus fuit de intellectu in habitu, nunc vult docere varias ipſius operationes, alia enim eſt operatio, quando cognoſcit cauſas, & ſimplices rerum quidditates; alia verò, quando intelligit cauſata, & compoſita. Hoc autem ab Ariſtotele fieri dicit Simplicius ad declarandam differentem intellectionem intellectus in habitu, & intellectus in ſe manentis, nam intellectus in ſe manens non contemplatur niſi ſimplices rerum quidditates, & formas; cauſata enim, & compoſita non contemplatur, niſi quatenus ea cognoſcit, vt continentur in ſuis cauſis. Diſputant poſteriores philoſophi, quænam ſit Simplicij mens, nam alij vnam faciunt continuationem ex dictis à Simplicio in vtroque loco; atque alij accipiunt hanc ſolam continuationem, quam Simplicius hic ponit. Id verò, quod ab eo dicitur in textu vigeſimoprimo, dicunt verificari vt quoddam ſecundarium, non quod dicat eã eſſe primariam Ariſtotelis intentionem. Sed mihi hac de re non videtur eſſe controuerſandum, quia vtrumuis ſenſerit Simplicius, deceptus eſt, & neutra continuatio recta eſt. Non illa, quam in Textu vigeſimoprimo ponit, vt iam contra Sanctum Thomam oſtendimus; non illa, quam ponit hic, & quam alij ſequuntur, quia non docet hic Ariſtoteles diuerſas intellectiones intellectus, videlicet, quòd intelligat rem, & quidditatem rei, immò potius id ſupponit vt notum, & quærit ſolum, an alio an eodem aliter ſe habente cognoſcat vtrunque, notas ergo ſupponit has diuerſas intellectiones, & quærit quoddam aliud. Præterea, poteſt intellectus cognoſcere carnem, & quidditatem carnis non ſolum ex habitu, ſed etiam ante acquiſitionem habitus, ergo hæc non eſt propria operatio intellectus in habitu, quare nulla apparet continuatio cum Textu octauo, in quo Ariſtoteles locutus eſt de intellectu in habitu, cum hę operationes conueniant etiam intellectui poſſibili. Alij connectunt hunc textum cum illis verbis textus præcedentis: *Cum autem ſic ſingula factus eſt*, hunc in modum. Intellectus fit ſingula, hæc autem ſunt inter ſe valde diuerſa, nam cognoſcit ipſum compoſitum vt carnem, cognoſcit etiam eius quidditatem, ergo fit ne intellectus hæc vtraque ſecundum diuerſas ſui partes, vt vna parte fiat caro, alia parte fiat quidditas carnis, an potius eadem parte varijs modis ſe habente? Sed hæc continuatio eſt ſolum verborum, non ſententiæ Ariſtotelis, nulla enim ratio apparet, cur hæc conſideratio fieri debuerit poſt octauum contextum, cum ſimiliter potuerit hæc quæſtio cadere poſt textum quartum, vbi Ariſtoteles dixerat, quòd intellectus omnia intelligit; & poſt quintum, vbi dicebatur intellectum eſſe locum formarum, non enim magis pertinet hæc quæſtio ad intellectum in habitu, quàm ad poſſibilem. Non ſeruat etiam Ariſtoteles eundem loquendi modum, quo in textu octauo vſus eſt, non enim dicit, quòd intellectus fiat caro, & quidditas carnis, ſed dicit quòd diſcernit carnem, & quidditatem carnis, quare hæc verba non reſpiciunt peculiariter verba illa textus octaui iam memorata. Principium etiam huius textus indicat, Ariſtotelem exordiri aliquid nouum, cum dicit, *Quoniam autem, &c.* & eſt principium capitis, ac nouæ tractationis, quare non poteſt eſſe particularis connexio cum quibuſdam verbis textus præcedentis.

Ioannes Grammaticus proximè omnium ad veritatem acceſſit, quam non penitus eſt aſſecutus, & ſi quid veri dixit, id inſcius protulit, & eius rationem ignorauit, ita enim continuat. Cum Ariſtoteles in primo textu tria conſideranda propoſuerit, primum, an intellectus ſit ſeparabilis, ſecundum, quam differentiam habeat reſpectu ſenſus; Tertium, quomodo fiat intelligere; hactenus duo declarauit Ariſtoteles, ideo nunc vult tertium abſoluere, & docere quomodo fiat intelligere. In hoc tantum Ioannes rectè dicit, quòd conſilium Ariſtotelis in hac parte ſit, docere quomodo fiat intelligere, in reliquis decipitur, quia neque Ariſtoteles illa duo in præcedentibus docuit, vt vidimus, neque ea propoſuit in primo contextu, vt ibidem fusè demonſtrauimus. Quòd autem in ſequenti parte Ariſtoteles velit oſtendere, quomodo fiat intelligere, verum eſt, ſed modum, & rationem Ioannes ignorauit, Putauit etiam hoc fieri in tribus textibus ſequentibus, cum tamen id Ariſtoteles faciat in alijs ſequentibus vſque ad totum textum vigeſimum, ita vt tractatio hæc complectatur totum tractatum de intellectu agente, cuius cognitio eſt neceſſaria ad cognoſcendum modum, quo fit intelligere, vt mox declarabimus. Immò dicere poſſumus, Ariſtotelem in tota ſequenti parte vſque ad vigeſimum textum, docere quomodo fiat intelligere. Nos igitur dicimus; cum Ariſtoteles in primo textu duo hæc propoſuerit de intellectu declaranda, conſiderato prout reſpicit operationem circa obiecta intelligibilia vnum, quæ nam ſit eius differentia ſubſtantialis, ideſt eius natura reſpectu intelligibilium; alterum, quomodo fiat intelligere, ideſt, quomodo cum talis naturæ ſit, exeat in operationem; & cum hactenus primum declarauerit, nunc ſecundum aggreditur, videlicet declarationem modi, quo fit intelligere. Naturam autem intellectus declarauit, docens ipſum eſſe potentiam paſſiuam, & ſecundum

ſuam

ſuam naturam eſſe in potentia ad omnia intelligibilia recipienda; idque verum eſſe non modò, quando eſt poſſibilis, ſed etiam quando eſt in habitu, eſt enim ſimiliter in potentia ad intelligibilia, licet in potentia propinquiore, & quæ facilius ad actum duci poteſt. Certum eſt autem, quòd quando volumus de aliqua potentia paſſiua cognoſcere, quomodo exeat in operationem, neceſſe eſt vt cognoſcamus, à quo agente, & quomodo in actum ducatur. Tota igitur quæſtio de modo, quo fit intellectio, cadit ſuper agente, à quo intellectus noſter paſſiuus ducitur de potentia ad actum intellectionis, ipſe nanque eſt pura potentia paſſiua, vt dictum eſt, quare non poteſt ſeipſum ducere ad actum. Illud autem, quòd agit in intellectum, reuera eſt ipſum obiectum intelligibile, vt Ariſtoteles dixit in Textu ſecundo, & iterum entia omnia. vt in quarto ſuppoſuit; ſed quomodo intelligibilia accedant ad moſtrum intellectum, non eſt ſatis manifeſtum. Res enim ad intellectum deferri nõ poſſunt, niſi per ſenſus, per ſenſus autem non tranſeunt, niſi ipſa compoſita ſenſibilia, vt caro, lignum, horum autem quidditates non recipiuntur à ſenſibus, noſter tamen intellectus non ſolum compoſitum confuſum cognoſcit, verum etiam eius quidditatem, ergo cognoſcendus eſt modus, quo intellectus vtrunque cognoſcit, tunc enim cognoſcemus, quomodo fiat intelligere. Huius autem modi cognitio in eo conſiſtit, vt cognoſcamus, à quonam agente offeratur intellectui tum compoſitum, tum eius quidditas, quę à ſenſibus offerri intellectui non videtur, & hoc modo Ariſtoteles paulatim nos manuducet ad cognitionem intellectus agentis, cuius beneficio noſter intellectus quidditates rerum ſpeculatur, & ſine cuius cognitione non poſſumus cognoſcere, quomodo fiat intelligere. Cum hoc ſit Ariſtotelis conſilium in hac parte, ipſe in primis ſupponit, quòd in quibus non idem eſt quidditas, & id cuius eſt quidditas, intellectus vtrunque cognoſcit. Vnde patet non eſſe verum, quod docere velit obiectum intellectus, hoc enim potius ſupponit, & ſolum modum quærit, quo cognoſcitur ab intellectu; facit autem in primis quandam conſequentiam, cuius antecedens continet quæſtionem, conſequens verò continet eius quæſtionis ſolutionem. Antecedens autem eſt illud. *Quoniam autem aliud eſt magnitudo, & magnitudini eſſe, & aqua & aquæ eſſe*, deinde conſequens eſt illud: *Aut alio, aut aliter ſe habente diſcernit*, vt ſenſus horum verborum ſit, cum quæſtio hæc proponatur, quomodo cognoſcatur ab intellectu: *Aqua, & aquæ eſſe*, id eſt aqua, & quidditas aquæ, quę ſunt duo diſtincta cognoſcibilia; dicendum eſt pro reſponſione aliorum duorum, videlicet, quod intellectus noſter vel alia, & alia ſui parte, ſeu virtute vtrunque cognoſcit, vel ſi eadem, ſaltem alio & alio modo ſe habente. Et quia antecedens quæſtionem continens, verum eſt tùm in naturalibus, tum in Mathematicis, in vtriſque enim aliud eſt res ipſa, aliud eſt quidditas rei, vnde & duo exempla adhibet, vnum mathematicum: *Magnitudo, & magnitudini eſſe*, alterum naturale: *Aqua, & aquæ eſſe*, ideo Ariſtoteles ſeparatim in vtriſque veritatem declarabit. Prius enim in textu nono, & decimo conſiderabit hoc in naturalibus, deinde in Textu vndecimo in Mathematicis. Hæc eſt intentio Ariſtotelis in his tribus textibus, & ſeries dicendorum, modò ſingula diſtinctius conſideremus Textus hic nonus diuidi poteſt in quatuor particulas. In prima ponitur antecedens illud, in ſecunda quædam exceptio pertinens ad ipſum antecedens in Tertia conſequens, in quarta quædam declaratio antecedens, deinde in textu decimo declarabit conſequens, in quo ſolutio quæſtionis continetur & ita totam difficultatem ſoluet, quantum pertinet ad res naturales, & mox in textu vndecimo idem faciet, in Mathematicis. In prima parte duo ſunt conſideranda, vnum, quidnam intelligat Ariſtoteles per *Aquam, & aquæ eſſe*, ſeu carnem, & carni eſſe, alterum quid intelligat per eam dictionem: *Aliud*, ideſt, quam diuerſitatem ſignificet. Eſt communis expoſitio Latinorum, & Auerrois, ad quam Græci quoque accidere videntur, quòd Ariſtoteles per aquam, & carnem ſignificet ſingulare; per, aquæ eſſe. & carni eſſe ſignificet eius quidditatem, & ipſum vniuerſale, quam ſententiam magna pars recentiorum ſequitur ſed quidam aliter interpretatur, intelligit enim per aquam, & carnem totum ipſum compoſitum ſiue ſit ſingulare, ſiue vniuerſale; per aquæ eſſe, & carni eſſe eſſentiam illius, & quidditatem, quæ in ſola forma conſiſtit. Hæc autem expoſitio huic fundamento innititur, quòd compoſitum, cuius eſſe quidditatem dicimus, non ſolum dicitur ſingulare, ſed etiam vniuerſale, quidditatem enim dicimus non ſolum huius hominis, ſed etiam hominis. Cũ igitur Ariſtoteles hic per carni eſſe, intelligat formam ſolam ſine materia, & per carnem compoſitum ex materia, & forma, & huiuſmodi ſit etiã caro vniuerſalis (quis enim negaret carnem vniuerſalem conſtare ex materia, & forma?) ſequitur, quòd per carnẽ intelligat non minus carnẽ vniuerſalem, quàm ſingularem. Ego hanc expoſitionem non probo, & adhærendum puto cõmuni opinioni iã declaratæ, nã aduerſus virũ iſtum habet validiſſimã rationem ſumptã ex verbis Ariſtotelis in Textu ſequẽte. Ibi enim Ariſt. dicet, quòd intellectus cognoſcit carnẽ merito ſenſuum, at quidditatem carnis merito intellectus agentis (ſic enim iſte locum illum interpretatur, & ego

ego quoque hanc expoſitionē ſecuturus ſum) itaque ſi Ariſtoteles per carnem ſignificat tam ſingularem, quàm vniuerſalem, quomodo verum erit, quod noſter intellectus per ſenſum intelligat carnem vniuerſalem ſiue ope intellectus agentis? certè hoc verum eſſe non poteſt, ſenſus enim ſola ſingularia cognoſcit, & ea ſola poteſt offerre intellectui, vniuerſale autem fit per abſtractionem à ſuppoſitis, quæ non fit ſine intellectu agente, vt infra declarabimus. Fortaſſe imaginatiua poteſt abſtrahere vnum ſenſibile ab alio ſenſibili, vt magnitudinem à colore, & colorem à magnitudine, ſed non vniuerſale à ſuppoſitis, quia vniuerſale non eſt cognoſcibile niſi per intellectum. Sed hic error meo quidem iudicio proceſſit ex ignoratione, quomodo caro ſit cum materia, & carni eſſe ſit ſine materia, hoc enim cognito, patebit, quòd caro vniuerſalis poteſt aliquo modo dici cum materia, & compoſita, aliquo etiam modo poteſt dici forma ſine materia, quem modum reſpexit Ariſtoteles in Textu nonageſimoſecundo primi libri de Cęlo, quando dixit, Cęlum ſignificat formam, hoc Cęlum ſignificat formam in materia, quare ibi apud Ariſtotelem vniuerſale eſt forma ſine materia, hoc igitur quomodo ſe habeat, eſt à nobis in præſentia declarandum. Subſtantiæ compoſitæ poſſunt dupliciter conſiderari, vno modo ſecundum ſuum eſſe exiſtentiæ, altero modo ſecundum eſſe eſſentiæ, ſeu quidditatis, ideo duobus etiam modis ad materiam ſe habeat. Si enim conſiderentur, prout exiſtunt actu, conſtant ex materia & forma, & materia eſt pars ſubſtantiæ ipſarum non minus, quàm formæ. At ſi earum quidditatem conſideremus, materia non eſt quidditatis pars ſed vehiculum, & conditio, quidditas enim eſt ſola forma, ſed quia eſt conditio neceſſaria, & eſſentialis ipſi formæ, vt ſit in tali materia, ideo non benę exprimitur quidditas talium per ſolam formam, ſed per formam in tali materia, vt Ariſtoteles docet in fine proœmij primi libri de anima, & nunc in tali definitione accipitur materia, non vt quidditatis pars, ſed vt neceſſaria conditio, & vehiculum quidditatis, ſicuti bene declarat Auerroes ſeptimo Metaphyſicorum trigeſimoquarto, & ſumit ex Ariſtotele in eodem loco. Sic etiam definientes Ecclipſim dicimus, eſſe priuationem luminis in luna, nec tamen lunam poni partem quidditatis Ecclipſis, ſed conditionem neceſſariam, ſine qua non eſt quidditas Ecclipſis, quidditas enim non eſt luna, ſed ſola priuatio luminis, non tamen omnis, ſed ea tantum, quæ fit in luna, hæc omnia ſuppono, quia non eſt de his diſputandum in præſentia. Scio quidem Scotum defendere contrariam ſententiam, quòd materia eſt pars quidditatis, vt patet in eius quæſtione ſextadecima ſeptimi Metaphyſicorum, & tertio ſententiarum, diſtinctione vigeſimaſecunda, quæſtione vnica, cuius ſententiam impugnat Zimara in Theoremate nono, ſed nobis ſatis eſt id in pręſentia ſupponere, vel ſaltem ex verbis Ariſtotelis in hoc textu deſumere, quòd declarans quomodo aliud ſit caro, aliud carni eſſe, dicit caro enim non ſine materia; ſignificat igitur quidditatem carnis eſſe ſine materia, videlicet ſine materia vt parte, non eſt enim ſine materia vt vehiculo quemadmodum diximus. Eſt autem animaduertendum, quòd nomen hoc eſſentia, non eodem modo ſemper ſumitur; quandoque enim ſumitur pro ipſa quidditate, & hæc reuera eſt eius propria ſignificatio, qua ratione materia, ſicut non eſt pars quidditatis, ita non dicitur pars eſſentiæ; quandoque verò dicimus materiam non eſſe partem quidditatis, ſed eſſe partem eſſentiæ, tunc enim ſumimus eſſentiam pro ipſa ſubſtantia compoſiti exiſtentis extra animam, cuius verè pars eſt ipſa materia, ideo quando dicimus materiam, & formam eſſe partes eſſentiales, ſubſtantiam compoſiti actu exiſtentis reſpicimus, non quidditatem eius, vel ſi reſpicimus quidditatem, amplè ſumimus partem, videlicet pro quacunque definitionis parte, etiam ſi non ſit verè pars quidditatis, ſed ſolum neceſſaria conditio, & vehiculum, non enim neceſſe eſt omnem definitionis partem eſſe etiam quidditatis partem, Ariſtoteles igitur hic dicens aliud eſſe carnem, aliud carni eſſe, per carnem intelligit ipſum compoſitum exiſtens, & per carni eſſe ſignificat eius quidditatem; ſumit enim eſſe pro eſſentia, quia confundit eſſentiam cum quidditate, vt fecit etiam in textu octauo ſecundi libri, quando dixit οὐσίαν, ideſt τὸ τί ἐστιν. Poſtea verò in poſtrema parte huius Textus declarans, quomodo ſit aliud caro, aliud carni eſſe, dicit: *Caro enim non ſine materia eſt*, in hoc enim differentia conſiſtit, quòd caro habet materiam vt partem ſui, at carni eſſe eſt ſine materia tanquam parte, licet non ſit ſine materia vt conditione, & vehiculo quidditatis. Hinc ſequitur, quòd caro hic non ſumitur niſi vt ſingularis, ſumitur enim vt res exiſtens, exiſtentia autem non eſt niſi ſingularium; & reuera ſingulare eſt illud, quod differt à ſua quidditate, quia conſtat ex materia, & forma tanquam partibus, vniuerſale autem non ſit, dicit enim formam, vt Ariſtoteles teſtatur in textu nonageſimoſecundo primi libri de Cęlo, & ſingulare dicit formam in materia, ideo Auerroes ibi in Commentario ait, forma eſt ſubiectum vniuerſalitatis, nam vniuerſale, vt homo, eſt ipſa quidditas indiuidui hominis, & ſolam formam ſignificat. Poteſt enim duobus modis exprimi quidditas indiuidui, vno modo confusè per no-

men ſpeciei, altero diſtinctè per definitionem, & vtroque modo eandem rem ſignificamus, nempè quidditatem, & formam. Propterea rectè dicitur, quòd definitio eſt vniuerſalium; rectè etiam dicitur, quòd eſt ſingularium exiſtentium extra animam, ſicut dixit Auerroes primo de anima Commentario octauo. Si enim quæratur, cuius nam rei afferatur definitio, & cuius nam quidditatem cognoſcere volumus, dicendum eſt, quòd ſingularium, quæ extra animam ſunt, horum enim ſunt definitiones, vt ibi dicit Auerroes, & docet Ariſtoteles in ſeptimo libro Metaphyſicorum, id enim, quod definitur, debet eſſe ens, & extra animam exiſtens, aliter enim non eſſet definitio entis, at extra animam non exiſtit niſi ſingulare, ideo aliud eſt quidditas, aliud eſt id, cuius eſt quidditas. Si verò conſideremus, quòd definitio non dicit totum illud ſingulare, neque omnia, quæ in eo ſunt, ſed quidditatem eius tantum, quæ eadem in multis alijs ſimilibus ineſt, hac ratione dicimus, definitionem eſſe vniuerſalium, non ſingularium, quia definitio hominis non totum Socratem ſignificat, ſed ſolam eius quidditatem, ideſt naturam humanam, quæ eſt in Socrate. Hoc autem perinde eſt, ac dicere, definitionem eſſe quidem ſingularium, non tamen prout ſingularia ſunt, ſed ratione naturæ vniuerſalis, quæ in eis eſt. Ideo ratione ipſius vniuerſalis dicimus definitionem idem ſignificare, ac definitum, at ratione ſingularis, dicimus non idem eſſe quidditatem, & id, cuius eſt quidditas. Vnde colligimus, quòd Ariſtoteles hic dicens, aliud eſſe carnem, aliud carni eſſe, non poteſt per carnem intelligere, aliud, quàm ſingulare, quia ſi intelligeret vniuerſale, falſum diceret, quoniam caro vniuerſalis nihil aliud eſt, quàm illa quidditas, quæ per definitionem ſignificatur, & ab ea non differt niſi per diſtinctè, & confusè. Si enim caro vniuerſalis ſignificat formam ſine materia, vt ait Ariſtoteles primo de Cælo nonageſimoſecundo, quidditas autem carnis ſignificat ſimiliter formam ſine materia, vt hic Ariſtoteles aſſerit, abſque dubio idem ſunt. Sed aduerſus ea, quæ diximus aliquis obijcere poſſet, quòd Ariſtoteles ſeptimo Metaphyſicorum vigeſimo, de ſingularibus loquens dixit, idem eſſe quidditatem, & id, cuius eſt quidditas, quomodo ergo hic inquit, aliud eſſe carnem, & carni eſſe? reſponſio ſumitur ex Auerroe in eo Commentario, immò ex Ariſtotele ipſe, qui id dixit propter Platonem, qui ideas ponens ponebat quidditatem loco, & ſubiecto ſeparatam ab eo, cuius eſt quidditas, ideſt à ſingularibus, Ariſtoteles autem non ſic, non enim vult, quidditatem huius hominis extra ipſum eſſe, ſed in ipſo, quia ſi eſſet extra, ſequeretur, quòd hic homo non haberet quidditatem. Quando ergo Ariſtoteles dicit, quòd quidditas idem eſt cum eo, cuius eſt quidditas, non intelligit per hoc niſi remotionem poſitionis Platonis, & vult ſolum ſignificare, quòd quidditas eſt in eo, cuius eſt quidditas, proinde idem ſubiecto, ſed non omnino idem, ſicut ipſemet declarat in textu quadrageſimoprimo eiuſdem libri, necnon Auerroes ibi in Commentario vigeſimoprimo, quando dicit, quidditas hominis eſt homo vno modo, & non eſt homo alio modo; eſt homo, quia eſt forma hominis; non eſt homo, quia non eſt compoſita ex materia, & forma. Quoniam autem ad huius loci declarationem adduximus verba Ariſtotelis in Textu nonageſimoſecundo primi libri de Cęlo, quæ reuera magnum lumen huic loco afferunt notanda eſt quædam diſcrepantia in modo loquendi Ariſtotelis hic, & ibi; hic enim per carnem ſignificat ſingulare, cuius eſt quidditas, ibi verò per Cęlum ſignificat vniuerſale, & ipſam quidditatem. Sed in ſolis verbis diſcrimen eſt, ſenſus debet idem ſeruari, hic enim cum ſumat carnem vt contradiſtinctam à carni eſſe, ideſt à quidditate carnis, & vt ſenſibilem, manifeſtè ſignificat, ſe eam ſumere, vt ſingularem; ibi verò cum ſumat Cęlum, vt contradiſtinctum non amplius à quidditate vt hic, ſed ab hoc Cęlo ſingulari, ſenſibili, manifeſtum eſt, quòd ſumit Cęlum pro forma, & quidditate, & pro vniuerſali, quare quod ibi vocat Cęlum, hic vocat carni eſſe, & quod hic carnem vocat, ibi vocat hoc Cęlum, ſed ſententia eadem eſt, nam & hic, & ibi ſignificare vult diſcrimen, quod eſt inter rem, & eius quidditatem. Clara igitur eſt ſententia Ariſtotelis in prima particula Textus, quando dicit: *Aliud eſt magnitudo, & magnitudini eſſe; & aqua, & aquæ eſſe*, quam alietatem declarat in quarta particula, quando inquit: *Caro enim non ſine materia eſt, ſed ſicut ſimum, hoc in hoc*, indiuiduum enim conſtat ex materia, & forma, tanquàm partibus componentibus, ſicut ſimum ſignificat compoſitum ex curuitate, & naſo. Neque nos conturbat hic modus loquendi: *Hoc in hoc*, cum videatur potius fuiſſe dicendum, hoc cum hoc, ſeu hoc, & hoc, indiuiduum enim quamuis ex his duobus conſtet, eſt tamen vnum, quia ex ijs duobus vnum fit, ideo maluit Ariſtoteles dicere: *Hoc in hoc*, vt hanc vnitatem ſignificaret, quam hoc cum hoc, ſeu hoc & hoc, ne vnitatem indiuidui negare videretur. Hoc eodem modo loquendi vſus eſt in illo nonageſimoſecundo contextu primi de Cęlo, dicens, hoc Cęlum eſſe formam in materia, ſed ibidem ſe declarans dixit etiam, quòd hoc Cęlum ſignificat formam miſtam materię, quare

hic quoque idem intelligit, dum dicit: *Hoc in hoc*, forma in materia, ideſt, forma miſta cum materia, & rectè dicit: *Hoc*, ad ſignificandum ſingulare. Ipſe igitur Ariſtoteles declarauit, quomodo intelligat: *Aliud*, forma enim ſiue materia eſt aliud à ſeipſa miſta cum materia, & eſt differentia partim realis, partim rationis; eſt enim realis diuerſitas ratione materiæ, quæ hic comprehenditur, & non ibi, eſt autem differentia rationis ex parte formæ, quæ vno modo hic ſumitur vt exiſtens in materia, alio modo ibi, vt ſignificans quidditatem rei, ideo loco, & ſubiecto non diſtinguuntur caro, & carni eſſe, ſicuti Ariſtoteles contra Platonem dicebat in Textu vigeſimo ſeptimi libri Metaphyſicorum.

Declarauimus hactenus primam, & quartam huius contextus partem, quarta enim eſt declaratio primæ. Secunda ſequitur, quando Ariſtoteles dicit: *Sed non in omnibus*, in qua exceptionem quandam adducit. In prima enim parte dixerat non idem eſſe aquam, & aquæ eſſe, & ſubiunxerat, ita ſe habere in alijs multis, nunc addit, quòd non in omnibus, ſunt enim quædam, in quibus idem eſt quidditas, & habens quidditatem, tales autem ſunt ſubſtantiæ abſtractæ à materia, vt hic omnes interpretantur, in illis enim idem eſt quidditas, & id, cuius eſt quidditas. Cauſa autem huius diſcriminis eſt materia, nam propter materiam fit, vt in habentibus materiam aliud ſit res, & rei eſſe, vt ſignificat Ariſtoteles in quarta parte huius Textus iam declarata, & clarius in Textu nonageſimoſecundo primi libri de Cęlo, vbi dicit, quòd in habentibus materiam, & ſenſibilibus, aliud eſt ipſa ſecundum ſe ſumpta forma, aliud eadem miſta cum materia; igitur vbi non eſt materia, ibi idem eſt res, & rei eſſe, vt in ſubſtantijs abſtractis. Simile dictum legimus apud Ariſtotelem in octauo contextu octaui Metaphyſicorum, vbi dicit, ſi homo eſſet ſola anima, idem eſſet homini eſſe, & homo. In verbis notandum eſt, quòd quando Ariſtoteles dicit: *In quibuſdam enim idem eſt caro, & carni eſſe*, hoc non ita eſt intelligendum, vt Ariſtoteles dicat in aliqua carne contingere, vt idem ſit caro, & carni eſſe, hoc enim falſum eſſet, quia omnis caro conſtat ex materia, & forma, proinde in omni carne aliud eſt caro, & carni eſſe; ſed exempli gratia nominat Ariſtoteles carnem, vt intelligamus non carnem ipſam, & quidditatem carnis, ſed ſimpliciter rem, & rei eſſe. Dubitatur hoc in loco ob quædam verba Auerrois in digreſſione Commentarij quinti, ibi enim dicit, quòd omnes intelligentiæ præter primam ſunt compoſitæ ex actu, & potentia, ideo in ſola prima verificatur, quòd idem eſt quidditas, & id, cuius eſt quidditas, in reliquis enim differt quodammodo quod quid eſt, & id, cuius eſt quod quid eſt, quomodo igitur hic diximus, quod in abſtractis à materia idem eſt quidditas, & habent quidditatem? hoc dubium licet hic à multis tangatur, tamen reuera tranſcendit limites noſtræ conſiderationis, nec omnino ad hunc locum pertinet; hic enim ſatis eſt, ſi duo Ariſtotelis dicta indubitatam veritatem habeant, & neutrum ab hoc dubio labefactetur. Vnum eſt, quòd in aliquibus aliud eſt quidditas, & habens quidditatem; in habentibus enim materiam hoc negari non poteſt; alterum eſt, quod non in omnibus id verum eſt, hoc autem ſatis verificatur, etiamſi ſolus Deus ponatur eſſe eiuſmodi, quare de alijs intelligentijs non eſt diſputandum, quia conceſſo toto dubio vtrunque dictum verum manet. Dico tamen ad dubium, in ſecundis quoque intelligentijs verum eſſe, quòd idem eſt quidditas, & habens quidditatem, ideſt non eſt aliud eo modo, quo hic ſumitur aliud, hic enim Ariſtoteles ſumit aliud, prout ſignificat etiam diſtinctionem realem inter quidditatem, & habens quidditatem, quæ diſtinctio prouenit à materia, vt iam expoſuimus, quare in non habentibus materiam reperiri non poteſt. Quod ſi in non habentibus materiam alia quædam diſtinctio detur inter rem, & rei eſſe, ea ad nos non pertinet, quia ſatis eſt, quòd non ſit illa, quam hic conſiderat Ariſtoteles, & quæ à ſola materia prouenit. Ratio autem eſt, quia nulla alia diſtinctio ad hunc locum pertinet, niſi quæ faciat etiam diuerſitatem ipſa rei cognoſcibilitate; nam caro cum ſit materialis, eſt ſenſibilis, at quidditas carnis, cum ſit ſine materia, non eſt ſenſibilis, ſed ſolum intelligibilis. Ex his igitur oritur quæſtio opportuna hoc in loco, quomodo ambo ab intellectu noſtro cognoſcantur, cum ſint in diuerſis gradibus cognoſcibilitatis. In ſecundis autem intelligentijs licet aliqua ſit differentia inter rem, & rei eſſe, non eſt tamen talis, quæ variet gradum cognoſcibilitatis, quia tam ipſa intelligentia, quàm eius quidditas eſt intelligibilis tantum, & neutra eſt ſenſibilis. Ex ipſis quoque Auerrois verbis in dicto loco colligitur ſolutio dubij, non enim dicit ſimpliciter Auerroes, quod in ſecundis intelligentijs aliud ſit res, & rei eſſe, ſed dicit, quodammodo, ea enim non eſt differentia realis, qualem hic Ariſtoteles intelligit, & quæ in ſolis datur materialibus. Voluit autem per id ſignificare Auerroes, quòd intelligentiæ ſecundæ dicuntur compoſitæ ex actu, & potentia, quatenus præter actum proprium habeant etiam defectum maioris entitatis, & actus ſublimioris, qui eſt in prima intelligentia, ad quam intelligendam dicitur intelligentia inferior eſſe

in potentia. Hæc autem compoſitio ex actu, & potentia, eſt impropriè dicta compoſitio, eſt enim (vt ego puto) non ex re, & re, idest non ex poſitiuo, & poſitiuo, ſed ex poſitiuo, & priuatiuo, ſicuti ſentit Scotus primo ſententiarum diſtinctione octaua, quæſtione ſecunda. Non eſt igitur vera diſtinctio inter rem, & rei eſſe, quia quidditas eſt ſolus ille actus, habens autem quidditatem eſt aliud compoſitum ex actu, & priuatione adiecta, quare non eſt differentia realis, proinde non variat gradum cognoſcibilitatis, vt antea diximus. Supereſt tertia textus particula declaranda, quæ eſt: *vel aut alio, aut aliter ſe habente diſcernit*, quibus verbis continetur conſequens ab Ariſtotele illatum ex prima particula, vt conſequentia talis ſit. Aliud eſt caro, & carni eſſe, ergo intellectus hæc cognoſcit vel alio, vel eodem aliter ſe habente. Certum eſt enim, quod ſubiectum huius conſequentis non eſt aliud, quàm intellectus, idque nobis ante omnia ſtatuendum eſt propter multorum errores, quos in ſequenti textu conſiderabimus, & eſt manifeſtum ex ipſo orationis contextu, nam in fine Textus ſeptimi, dixerat Ariſtoteles: *Intellectus autem ſeparabilis eſt*; deinde in Textu octauo dixit: *Poſtquam ſingula factus eſt*, deinde in fine eiuſdem octaui: *Et ipſe autem ſeipſum tunc poteſt intelligere*, quare etiam verba hæc debemus ad eundem nominatiuum caſum referre, & dicere, intellectus diſcernit hæc aut alio, aut eodem aliter ſe habente; nam de cognitione intellectiua ſermo eſt, & de modo quo intellectus dicitur intelligere. Illorum autem verborum: *Aut alio aut, aliter ſe habente*. Varius poteſt eſſe ſenſus, poſſunt enim intelligi de eo, quo intellectus vtatur vt inſtrumento ſiue, vt mediatore ad intelligendum, vt Ariſtoteles dicit, vel vtitur alio, & alio ad diſcernendam carnem, & quidditatem carnis, vel eodem aliter ſe habente. Poſſunt etiam intelligi de mouente, à quo patitur intellectus, & recipit hæc duo, ſiue de excitante intellectum ad eorum intellectionem, vt ſenſus ſit, aut ab alio, & alio recipit hęc duo, aut ab eodem aliter ſe habēte. Videntur etiam hæc verba trahi poſſe ad diuerſas partes, ſiue potentias intellectus, ſi partes, ac potentias varias habeat, videlicet aut alia, & alia ſui parte vtrunque diſcernet, vel eadem aliter, & aliter diſpoſita. Sunt etiam, qui dicant, hæc verba eſſe intelligenda vniuerſaliter de omni eo, quod ſit præcipua ratio intelligendi, ſiue illud ſit mouens, ſiue ipſemet intellectus patiens, ſiue quoduis aliud; quare hæc acceptio videtur alias omnes iam dictas ſua communitate complecti, & ſenſus erit, vel intellectus hæc duo diſcernit ope alterius, & alterius, quod ſit præcipua ratio intelligendi, vel eiuſdem ope aliter tamen, & aliter diſpoſiti. Horum omnium ſenſuum quinam verior ſit, mox in textu ſequente conſiderabimus, vbi Ariſtoteles ipſe verba huius conſequentis declarabit, nunc ſatis ſit, hanc difficultatem tetigiſſe. Dubitatur aduerſus hanc conſequentiam Ariſtotelis, aliud eſt caro, & carni eſſe, ergo intellectus hæc diſcernit, aut alio, aut eodem aliter ſe habente, nam ſi valeret, dicerem ſimiliter, aliud eſt albedo, aliud nigredo, ergo viſus vtranque videt vel alio, vel eodem aliter ſe habente, hoc tamen falſum eſt, quoniam viſus eadem virtute, & eodem modo ſe habente videt vtranque. Similiter aliud eſt equus, aliud eſt lapis, ergo intellectus hæc duo intelligit, vel alio, vel eodem aliter ſe habente, non valet, quia eadem virtute, & iiſdem miniſtrantibus, & concurrentibus cognoſcitur à noſtro intellectu equus, & lapis. Ad hoc ſumenda eſt reſponſio ex iis, quæ proximè dicta ſunt, quando enim Ariſtoteles inquit, aliud eſſe carnem, & carni eſſe, non quouis modo aliud intelligit, ſed tali alietate, quæ variet etiam gradum cognoſcibilitatis, hoc modo aliud eſt caro, aliud eſt carni eſſe, quia caro eſt cum materia, & habet eſſe ſenſibile, carni eſſe eſt ſine materia, & habet eſſe intelligibile. Eſt igitur talis diuerſitas, quæ facit varium ordinem, & varium gradum cognoſcibilitatis, conſiſtit enim in abſtractione, vel non abſtractione à materia, & facit res diuerſas non vt res, ſed vt cognoſcibiles, & tunc valet, ergo alio, aut eodem aliter ſe habente cognoſcuntur. Albedo autem, & nigredo ſunt quidem res diuerſæ, ſed non quatenus cognoſcibiles à viſu, ſunt enim in eodem ordine, & in eodem gradu cognoſcibilitatis reſpectu viſus. Sic equus, & lapis ſunt in eodem ordine cognoſcibilitatis reſpectu intellectus, ſunt enim vel æquè cum materia, vel æquè ſine materia; quare non ſequitur, quòd debeant cognoſci alio, aut eodem aliter ſe habente, immò cognoſcuntur eodem, & eodem modo ſe habente. Ideo notandum eſt, quòd Ariſtoteles non ſine artificio remiſit declarationem primæ partis ad finem contextus, poterat enim poſt primam partem ſtatim ſubiungere eius declarationem, & dicere aliud eſt aqua, & aquæ eſſe; aliud caro, & carni eſſe, nam caro cum materia eſt, carni eſſe eſt ſine materia, ſed hanc declarationem remiſit ad finem textus, vt ſtatim poſt conſequens adduceretur, & eſſet talis declaratio, quæ ſimul oſtenderet validitatem conſequentiæ & eſſet veluti ipſius conſequentiæ probatio, vt etiam indicat dictio illa: *Enim*, quæ non ſolum reddit rationem, cur aliud ſit caro, & carni eſſe, ſed etiam cur ſequatur, quod oporteat, vel alio, & alio vtrunque diſcernit, vel eodem aliter, & aliter ſe habente.

TEXTVS X.

Senſitiuo igitur frigidum, & calidum iudicat, & quorum ratio quædam ipſa caro. Alio autem, aut ſeparabili, aut vt circumflexa ſe habet ad ſeipſam, cum extenſa fuerit, carni eſſe diſcernit.

QVID faciat Ariſtoteles in hoc textu non eſt obſcurum, declarat enim conſequens in præcedenti Textu illatum, quod fuit: *Aut alio, aut eodem aliter ſe habente diſcernit*. Applicat enim hoc intellectui, & conſiderat vtrum duorum potius dicendum ſit, immò determinat vtrunque verè dici poſſe, videlicet tum alio, & alio cognoſci carnem, & carni eſſe, tum etiam eodem aliter ſe habente. Sententia tamen Ariſtotelis in hoc textu difficillima eſt ad intelligendum, vt oſtendit varietas expoſitionũ, quarum nulla mihi ſatisfacere potuit, proinde ego aliquid aliud excogitare coactus ſũ. Videamus igitur in primis quid alij dixerint.

Latini omnes, & Auerroes ita interpretantur, trahunt verba ad animam in vniuerſum, non ad intellectum ſolum, vt omnium verborum ſententia hæc ſit: Anima cognoſcit, & carnem, & carni eſſe, idque duobus modis, aut enim ſeorſum cognoſcit ſingulare, & ſeorſum vniuerſale, aut cum comparatione ipſorum inter ſe. Si igitur de anima loquamur vt ſeparatim cognoſcente vtrunque, dicendum eſt, quod alio, ideſt alia ſui parte cognoſcit ſingulare, nempe parte ſenſitiua, & alia vniuerſale, nempe intellectiua parte. Si verò de anima loquamur comparante inter ſe ſingulare, & vniuerſale, tunc dicendum eſt, quod eadem ſui parte vtrunque cognoſcit aliter tamen, & aliter ſe habente. Neceſſe eſt enim, vt ſi anima comparat duo inter ſe, cognoſcat vtrunque ſecundum eandem ſui potentiam, hæc autem non poteſt eſſe niſi potentia intellectiua; aliter tamen ſe habet intellectus in vtriuſque cognitione, ſicuti eadem linea diuerſis modis ſe habet, dum prius conſideratur vt flexa, deinde vt extenſa, & facta recta. Ita etiam intellectus, dum intelligit vniuerſale, comparatur lineæ rectæ, dum verò intelligit ſingulare, comparatur lineæ flexæ. Huius ſimilitudinis rationem talem affert Sanctus Thomas, quia intellectus prius recta fertur in quidditatem, vt in obiectum propriũ, ideo cognitio quidditatis comparatur ab Ariſtotele cum linea recta; poſtea verò per reflexionem, & retroſpectionem ad phantaſmata cognoſcit etiam ſingulare, ideo cognitio carnis, ideſt compoſiti ſingularis tribuitur ab Ariſtotele lineæ flexæ.

Auerroes tamen diſcors eſt in exponenda hac ſimilitudine cum linea recta, & flexa, nam cum alij tribuant lineæ flexæ cognitionem carnis, rectæ verò cognitionem carni eſſe, Auerroes a prauo ſuo codice deceptus trahit, & rectam, & flexam ad cognitionem ſolius quidditatis, & dicit, quod quando intellectus intelligit primò quidditatem carnis, vel hominis, ea cognitio ſimilis eſt lineæ rectæ, cum autem eã quidditatem reſoluit in aliam quidditatem, & quærit quidditatem quidditatis, vt cum quærit definitionem animalis, poſiti in hominis definitione, donec ad ſimpliciſſimam quidditatẽ perueniat, tunc comparatur lineæ flexæ. Quæ Auerrois expoſitio eſt omnino dimittenda; cum innitatur codici deprauato; nam mens Ariſtotelis eſt, quòd linea recta, & linea flexa aſſimiletur vtrique cognitioni, non alteri ſolum, videlicet vna cognitioni carnis, altera cognitione quidditatis carnis. Græci in eo cum Latinis conſentiunt, quòd cognitionem carnis tribuunt lineæ flexæ, cognitionem autem quidditatis tribuunt lineæ rectæ, ſed rationem diuerſam afferunt huius ſimilitudinis. Nam Simplicius dicit, quòd intellectus cognoſcens quidditatem ideo comparatur lineæ rectæ, quia in ea cognitione non iungitur ſenſibus, ſed manet in ſua rectitudine, & puritate, cognoſcens autem ipſum compoſitum, vt carnem comparatur lineæ flexæ, quia iungitur ſenſibus, & phantaſmatibus, & ſic modo quodam egreditur è ſua puritate, & flectitur, ac duplicatur in hac ſua conuerſione ad ſenſus, quemadmodum linea dum frangitur duplicatur. Themiſtius verò aliam rationem reddit; dicit enim intellectus intelligendo fit res ipſæ, ideo ſi quidditatem intelligat, quæ eſt ſimplex, cum ſit ſola forma ſiue materia, tunc ipſe quoque ſimplex eſt, ſi verò intelligat carnem, quæ ex materia, & forma cõſtat, fit etiam ipſe compoſitus, & comparatur lineæ flexæ, & fractæ, nam linea fracta habet quandam compoſitionem, at linea recta eſt ſimplex. Sunt etiam qui dicunt, Græcos conſentire cum Latinis in hoc, quòd Ariſtoteles loquatur de cognitione animæ in vniuerſum, non ſolius intellectus, & dicat animam cognoſcere carnem ſenſu, & carni eſſe intellectu. Sed mihi non cõſtat, quod hoc Græci dixerint; nã ſi eos omnes legamus, tribuũt intellectui vtramque cognitionem, ſed non animæ in communi, dicunt enim intellectum ſenſitiuo carnem iudicare, ſeipſo autem quidditatem carnis, Propterea mihi videntur Græci vacare ea reprehenſione, cui Latini omnes obnoxij ſunt; non eſt enim admittenda ea expoſitio, quòd anima vniuersè ſumpta iudicet carnem ſen-

ſe, & carni eſſe intellectui; iam enim in textu præcedente notauimus, quòd Ariſtoteles loquitur de ſola cognitione intellectus, non de cognitione animæ in vniuerſum. Quare ſeries verborum Ariſtotelis nos omnino cogit ita interpretari; intellectus ſenſitiuo carnē iudicat, quam veritatē plures poſteriores philoſophi animaduerterunt; ſi quis autem Græcorum hac in re lapſus eſt, hic fuit ſolus Alexander, qui in primo ſuo libro de anima capite de intellectu ſecundum actum, ita videtur locum hunc interpretari, vt ſoli ſenſui tribuat cognitionem ſingularis, & carnis; ſoli intellectui cognitionem vniuerſalis, & quidditatis. ideo rectè reprehenditur hic à Ioanne Grammatico qui cognouit, quòd Ariſtoteles hic vtramque cognitionem tribuit intellectui, licet ipſe quoque allucinetur, quòd tribuit Ariſtoteli, quòd tali ratione vtatur; Intellectus cognoſcit immaterialia; ergo multò magis debet cognoſcere materialia, & viliora; hæc enim ratio neque Ariſtotelis eſt, neque Ariſtotele digna. Potius enim conuerſa conſequētia valida eſt; cognoſcit materialia, ergo multò magis immaterialia, quæ fuit conſequentia Themiſtii, necnon etiam Auerrois in digreſſione textus trigeſimiſexti; ſed de hoc aliàs. Rectè autem in hoc ſenſit Ioannes, cum dixit intellectum cognoſcere etiam ſingularia. Peccat præterea Latinorum expoſitio, quia non eſt verum, quòd intellectus tunc ſolum intelligat ſingulare, quando comparat ipſum cum vniuerſali; imo etiam ſeparatum cognoſcit ſingulare, vt loco ſuo oſtendemus; & hoc ſignificat hic Ariſtoteles, dum dicit intellectū iudicare carnem ſenſitiuo, id eſt per ſenſitiuum; ſignificat enim, quòd etiam ſeparatum cognoſcitur ſingulare ab intellectu. Alius eſt etiam ex dictis alius Latinorum error cum dicunt, quod verba illa *alio, vel aliter ſe habente* ſignificant alia ſui parte, vel eadem aliter ſe habente. Ariſtoteles enim loquitur de cognitione vnius tantum partis animæ, nempe intellectus, cum dicat intellectum cognoſcere carnem ſenſitiuo, & in textu præcedente propoſuerit hoc conſiderandum de cognitione ſolius intellectus, ut ibi oſtendimus. Alius eſt præterea communis omnium Latinorum, & Græcorum error qui cognitionem quidditatis attribuunt lineæ rectæ, cognitionem autem carnis lineæ flexæ, cum potius è contrario res ſe habeat nam Ariſtoteles tribuit cognitionem carnis intellectui ſe habente inſtar lineæ rectæ, cognitionē autem quidditatis tribuit eidem ſe habenti inſtar lineæ flexæ, ut patet expendentibus verba Ariſtotelis in textu. Dicit enim, intellectum cognoſcere carni eſſe, ſicut circumflexa ſe habet ad rectam; refert ergo cognitionem reflexam ad carni eſſe, rectam uero ad carnem. Id autem non eſt prætereundum, quòd ſi illa communis expoſitio admitteretur, accipiēda eſſet ratio a Græcis aſſignata, non illa, quam Latini adduxerunt, potius enim dicēdum eſſet, quòd cognitio carnis dicitur flexa, quia intellectus, dum cognoſcit ſingulare, flectit ſe ad phantaſiam, quam quod prius directè feratur in quidditatem carnis, deinde per reflexionem cognoſcat carnem, ut D. Tomas dicebat, intellectus enim prius cognoſcit ſingulare, poſtea eius quidditatem, ut mox in quæſtione demonſtrabimus.

Recentior quidam, ita locum hunc interpretatur. Dicit Ariſtotelem loqui de ſola cognitione intellectus, & in hoc bene ſentit, tribuit enim intellectui cognitionem, & vniuerſalis, & particularis, in alio quoque bene ſentit, cum dicit; cognitionem ſingularis ab Ariſtotele comparari cum linea recta, cognitionem autem vniuerſalis, & quidditatis comparari cū linea flexa. Poſtea verò declarans, quomodo iſta cognitio dicatur fieri alio, vel eadem aliter ſe habente, dicit proprium eſſe ſenſus cognoſcere ſingularia, tamen intellectum quoque ſingularia, quatenus vtitur ſenſibus, vt inſtrumentis, ac miniſtris, ſed non propria ratione, nam propria ratione cognoſcit vniuerſale, & quidditatem, quo fit, vt duæ ſint virtutes cognoſcentes ſingulare, ſenſus quidem propria ratione, intellectus autem quatenus vtitur ſenſu, vt inſtrumento. Ariſtoteles igitur dicit, quòd intellectus cognoſcit carnem ſenſitiuo, id eſt utens miniſterio partis ſenſitiuæ; quidditas autem ab intellectu cognoſcitur tum alio; tum eodem aliter ſe habente, nam ſi reſpiciamus eam uirtutem, quę propriè cognoſcit carnem, nempe ſenſum, tunc dicimus quidditatem cognoſci alio, id eſt diuerſo a ſenſu, & ſeparato a ſenſu, cognoſcitur enim intellectu; ſi autem reſpiciamus eam virtutem, quæ cognoſcit ſingulare per miniſterium ſenſus, tunc dicimus eadem virtute cognoſci carnem, & quidditatem aliter tamen ſe habente, idem enim intellectus cognoſcit carnem, & carni eſſe, ſed carnem vtens ſenſitiuo quidditatem autem propria ratione.

Declarans autem ſimilitudinē lineæ rectæ, & flexæ dicit, quòd intellectus extenditur quodammodo ad ſenſum per lineam rectam ad apprehendendum ſingulare, veluti cum aliquis extendit manum ad aliquid apprehēdendum, Poſtea verò incipit abſtrahere vniuerſale, & quidditatem propria virtute, ideo videtur, quodammodo manum retrahere, & ad ſeipſum ſe flectere, quare cognitio quidditatis, tunc dicitur ſimilis lineæ flexæ. Hinc colligis, quòd cum dicimus alio, & alio, vel eodem aliter ſe habente, partim ſignificamus, vt inſtrumento; partim ut præcipua ratione operandi cum enim dicimus, fabrum aliquid efficere malleo; ſignificamus, ut inſtrumento; cum autem

tem, dicimus, corpus moueri in anima, ſignificamus, ut præcipua ratione, quæ utraque hic reſpexit Ariſtoteles. Dicens enim, intellectũ cognoſcere carnem ſenſitiuo, ſignificauit, ut inſtrumento, dicens autem ſenſum cognoſcere carnem, & intellectum cognoſcere quidditatem carnis ſignificauit, ut præcipua ratione. Hæc expoſitio ob multas rationes mihi non placet. Primo ponit in uerbis Ariſtotelis æquiuocationem; cum enim dicit Ariſtoteles, aut alio, aut eodem aliter ſe habente, oportet utrũque accipere in eodẽ ſenſu, uidelicet uel ſemper, ut inſtrumento, uel ſemper, ut præcipua ratione operandi: ſed quòd unum accipiatur pro inſtrumento, alterum verò pro præcipua operandi ratione, id non eſt aſſerendum. Præterea nõ loquitur Ariſtoteles de cognitione ſenſitiua, ſed de ſola intellectiua, cum enim ſenſus in cognitione carnis concurrat, tum ut quod, tum ut quo, Ariſtoteles non conſiderat ipſum ut id, quod cognoſcit, ſed ſolum ut id, quo intellectus carnem cognoſcit, ideò verba illa, *Alio, aut ſeparabili,* nullum poſſunt habere cõuenientem ſenſum iuxta hanc expoſitionem. Nam ſi referantur ad intellectum, qui dicatur cognoſcere carni eſſe alio, idest diuerſo a ſenſu, videlicet ſeipſo, & ſenſus ꝗ eo, quod cognoſcit, hoc non eſt aliud, ſed eſt idem intellectus cognoſcens carnem, & carni eſſe. Si verò illam vocem alio referamus ad ſenſum cognoſcentem carnem, decipimur, quia Ariſtoteles hic non conſiderat ſenſum, vt cognoſcentem, ſed ſolum, ut quo intellectus carnem cognoſcit. Quòd ſi eam referamus ad ſenſum, vt quo, intellectus cognoſcit, fit comparatio æquiuoca, intellectus enim cognoſcit carnem ſenſu, ut quo, cognoſcit autem quidditatem alio, idest ſe ipſo, non tamen amplius ut quo, ſed ut quod. Hæc autem non ſunt comparabilia inter ſe, ſed utrobique ſumendum eſt id, quod, vel utrobique id, quo. Si primum, Ariſtoteles falſum dicit, quòd alio, idem enim eſt intellectus, qui cognoſcit, & carnem, & carni eſſe. Si ſecundum ſimiliter falſum dicit, quòd alio, quia potius nullo, nullo enim auxiliante intelligit, ſi ſeipſo tantum intelligit. Præterea non rectè dicitur, quòd intellectus utatur ſenſu ut inſtrumento, ſenſus enim non eſt inſtrumentum intellectus, ſed potius miniſter, & ei obiecta miniſtrans, quemadmodum nemo diceret, colorem realem eſſe inſtrumentum ſenſus. Præterea illud non videtur verum, quòd potentia ſenſitiua propria ratione cognoſcat ſingulare, intellectus autem non propria ratione, ſed per aliud, ego enim nullam inſpicio differentiam inter ſenſum, & intellectum in cognitione ſingularis; quod ſic oſtendo: ſenſus non habet in ſeipſo ſignatum obiectum, ſed neceſſe eſt, ut ipſum recipiat ab extrinſeco; eſt enim virtus paſſiua; deinde receptum iudicat; eandem virtutem habet phantaſia, videlicet & recipiendi ſpeciem, & iudicandi, recipit enim à ſenſu, & iudicat; eandem prorſus habet intellectus, habet enim vim recipiendi obiectum a phantaſia, & receptum iudicandi, imo habet fortaſſe maiorem vim iudicandi ſingulare, quam ſenſus, quandoquidem corrigat errorem ſenſus, ſenſus autem iudicat baculum in aqua obliquum, ratio autem ipſum iudicat eſſe rectum, quid ergo deeſt intellectui, quominus dicatur propria ratione cognoſcere ſingulare? certè nihil, quia ſi dicatur, quod eget phantaſia ut mouente, dicã pariter quod phantaſia eget ſenſu, & ſenſus eget obiecto externo, a quo moueatur, quare neque ſenſus propria ratione ſentiet ſingulare. ſi hoc igitur ſublatũ eſt, ea expoſitio, quæ huic fundamento innitebatur, eo ſublato manifeſtè corruit. Eſt etiam incongrua metaphora, qua utitur, dum dicit, intellectum porrigere manum ſenſui, deinde eam retrahere; quandoquidem actio, & paſſio nõ in agente recipitur, ſed in patiente, nec tranſit uirtus à patiente ad recipiendam actionem ab agente, ſed potius virtus agentis tranſit ad patientem, ergo ſenſus potius porrigit manum intellectui, quam intellectus ſenſui. Sic autem nõ habet amplius locum ea poſitio comparationis factæ ab Ariſtotele eam rectæ, & eam reflexæ lineæ, ut conſiderantibus manifeſtum eſt.

Alius recentior ita locum hunc interpretatur. Concedit ſermonem eſſe de cognitione ſolius intellectus noſtri poſſibilis, qui cognoſcit & carnem, & carni eſſe, Ariſtotelem autem per illum loquendi modum *alio, aut aliter ſe habente,* dicit, ſignificare generaliter illud omne, quod ſit præcipua ratio intelligendi, ſiue ſit ut agens, ſiue ut patiens, ſiue quouis alio modo. Quòd igitur attinet ad cognitionem carnis, dicit intellectum eam cognoſcere ſenſitiuo, quaſi dicat Ariſtoteles ea cognitio non eſt magnum quid, ſolius enim ſenſitiui ope, intellectus cognoſcit ipſum compoſitum, recipit namque ipſum a ſenſu, & a phantaſia, at ſi loquamur de cognitione quidditatis hoc eſt ſublimior, ac difficilior, eget enim lumine intellectus agentis illuſtrantis phantaſma, & ipſum cõpoſitum, ut in eo quidditas eluceſcat intellectui poſſibili: ideo quando quæritur, an intellectus noſter cognoſcat carnem, & carni eſſe alio, & alio, an eodem aliter ſe habente, dicendum eſt, ſi reſpiciamus ſenſum, & intellectum agentem, alio, & alio modo ea cognoſcit, videlicet carnem ope ſenſus, carni eſſe ope intellectus agentis, qui eſt quoddam aliud, & ſeparatum a ſenſu. Si verò inſpiciamus ipſum intellectum poſſibilem, intelligentem ambo, dicendum eſt, quod eodem aliter ſe habente, eodem enim intellectu poſſibili cognoſcitur caro, & carni eſſe, aliter tamen ſe habente, nam cognoſcitur ca-

ro ope ſenſitiui, carni eſſe ope intellectus agentis. In hac expoſitione illud probo, quòd Ariſtoteles loquatur de cognitione ſolius intellectus, hoc enim veriſſimum eſt. Illud quoque mihi mirum in modum placet, quod dicitur de intellectu agente, credo enim re vera Ariſtotelem ad eum reſpicere. Sed in reliquis habeo contra eam plures inſtantias valde efficaces. Primum enim, quando dicit, Ariſtotelem ſignificare præcipuam rationem intelligendi, dum dicit alio, aut aliter ſe habente, fortaſſe ſi inquirere vellemus, quęnam dicatur eſſe pręcipua ratio intelligendi, ea nulla alia eſſet, quam ipſe intellectus poſſibilis; qui ex ſua natura talis eſt, ut poſſit omnia recipere, omnia intelligere, & tam carnem, quàm carni eſſe. Quamuis enim egeat multis alijs auxiliantibus, & miniſtrantibus, ipſe tamen eſt appellandus præcipua ratio intelligendi, præſertim; quia licet ad recipiendum indigeat alijs tamen ad iudicandam ſpeciē ipſam receptam, in quo præcipuè conſiſtit ipſa intellectio, ipſe ſibi ſufficiens eſt. Propterea non videretur verum, ꝙ intelligat compoſitum ſenſitiuo, ut præcipua ratione intelligendi. Sed omittamus nunc quæſtionem hanc de præcipua ratione intelligendi, adhuc ea ſententia conſiſtere non poteſt. Petam enim, quænam ſit præcipua ratio intelligendi quidditatem, an intellectus agēs, an poſſibilis; ſi agens, ergo falſum eſt id, quod in poſtrema parte dicitur ab Ariſtotele, quod intellectus poſſibilis ſeipſo aliter ſe habente intelligit carni eſſe, & carnem; non enim verum eſt, quòd ſeipſo, vt præcipua ratione intelligēdi. Si verò ipſe poſſibilis, tunc alterum prius Ariſtotelis dictum falſum erit, quando dicit alio, ideſt intellectu agente cognoſcit carni eſſe, non enim verum erit, quòd intellectu agente cognoſcat, ut præcipua ratione intelligendi. Similiter quæram, quænam ſit præcipua ratio intelligendi carnem, an intellectus poſſibilis; an ſenſitiuum, eadem enim de his ratio formabitur. Vnde patet, eſſe in hac expoſitione magnam æquiuocationem, quia in ipſa intellectione duo conſiderantur, intellectus ipſe intelligens, & id, quo intelligit; de primo Ariſtoteles non quærit, ſed ſupponit intellectum eſſe illum, qui cognoſcit, & carnem, & carni eſſe; ideo tota queſtio eſt de eo, quo intelligit, tanquam de re diuerſa ab intellectu, qui intelligit. Ergo ſi in quæſtione non includitur id, quod intelligit; ſed ſolum id, quo intelligit, etiam in reſponſione non poteſt Ariſtoteles intelligere ipſum met intellectum, & dicere, quod ſeipſo aliter ſe habente, quia ipſe in intellectione concurrit, ut intelligens, non ut quo intelligit, quare nulla eius mentio facienda eſt in ſolutione quæſtionis. Præterea, quando Ariſtoteles dicit: *alio*, certum eſt, hanc dictionem eſſe relatiuam; aliud enim hic ſumitur pro diuerſo; diuerſum autem ab aliquo diuerſum eſt, alio igitur a quo? non poteſt aliter exponi, quam alio a ſenſitiuo, ſenſitiuum enim proximè nominauerat, & orationis continuatio hoc vult, ſenſitiuo enim carnem cognoſcit alio autem a ſenſitiuo quidditatem carnis, ergo quando ſubiungit: *Vel eodem aliter ſe habente*, (ſubintelligitur enim eodem) neceſſe eſt illam quoque dictionem: *eodem*, cum ſit relatiua, ad idē referri, ad quod illa dictio, alio, videlicet ad ſenſitiuum, accipiuntur enim hic ut oppoſita alio, & eodem, quando ad eādem rem ſunt referenda. Sententia ergo erit hæc, eodem autē ſenſitiuo aliter ſe habente, cognoſcit quidditatem, quod tamen nullo pacto dicendum eſt. Et confirmatur: quia ſecundum expoſitionem dictio illa (*alio*) accipitur hic communius, quā in textu præcedente, ibi enim accipiebatur, ut contradiſtincta ab eodem aliter ſe habente, hic uerò ſumitur communiter ad utrunque ſensū, quia ſubdiuiditur ab Ariſtotele in eos duos ſenſus, cum dicat: *Aut ſeparabili, aut ut in circumflexum ſe habet, &c.* quaſi dicat, *alio*, altero duorum modorum, cum igitur illa dictio, *eodem*, contineatur ſub illa dictione, *alio*, tanquam membrum diuidens ſub communi diuiſo, & dictio illa, *alio*, ad ſenſitiuum referatur, neceſſe eſt illam quoque dictionem, *eodem*, ad ſenſitiuum referri, vt ſenſus verborum ſit, *alio*, vel realiter ſeparato a ſenſitiuo, vel eodem cū ſenſitiuo aliter tamen ſe habente, ſeu alio tamen ſecundum rationem. Quando igitur Ariſtoteles dicit: *eodem aliter ſe habente*, non poteſt ſignificare ipſum intellectum poſſibilem, quia hic non eſt idem cum ſenſitiuo, ſed realiter diſtinctus ab eo. Præterea, admiſſo etiam, quod Ariſtoteles ſignificare poſſit ipſum intellectum poſſibilem, tamen non video, quomodo hic appellari poſſit, aliter ſe habens, potentiam enim habet æqualem, & indifferentē ad cognoſcēdam carnem, & quidditatem carnis, neque in eo inſpicitur hæc differentia ſecundum rationem, ſed in alijs extra eum, hoc autem non poteſt facere ipſum appellari aliter ſe habentem, quia ſi ſufficeret dicere, quòd intellectus poſſibilis aliter ſe habet ut patitur ab intellectu agente, aliter ut patitur a ſenſitiuo, ſimiliter ſatis eſſet dicere, aliter ſe habet, ut recipit carnem, aliter ut recipit quidditatem carnis; hoc tamen non ſufficit, ergo multo minus illud, cum extrinſecum ſit. Nam apparet quidem eſſe diuerſa agentia, a quibus patitur, & diuerſa eſſe res, quas recipit, ſed non apparet diuerſitas in ipſo recipiente, prout patitur ab hoc, & ab illo. Imo fortaſſe intellectus poſſibilis non patitur ab intellectu agente, ſed ſolum a phantaſmate; ſi dicamus, quòd intellectus agens non agit in ipſum, ſed ſolum in phantaſmata, ut ea illuſtret, ſed de hoc loquęmur aliàs.

His

His omnis difficultatibus coactus ego aliã excogitaui expoſitionem, quæ nemini quidẽ cognita fuit, mihi tamen mirum in modum ſatisfacit, quia omnem difficultatem tollere, vt detur. Dixi in principio textus noni, Ariſtotelem in hac parte velle declarare modũ, quo fit intelligere, & huius cognitionem conſiſtere in cognitione agentis, a quo moueatur intellectus, & de potentia ad actum ducatur. Tota igitur præſens Ariſtotelis quæſtio eſt de agente, & quando in textu præcedente dixit: *Aut alio, aut aliter ſe habente diſcernit*, puto hũc modum loquendi ſignificaſſe agens, a quo intellectus mouetur, ut ſenſus illius conſequentis fuerit ille. Intellectus uel ab alio, & alio agente recipit cognitionem carnis, & quidditatis carnis, vel ab eodem aliter ſe habente, nũc igitur declarans conſequens hoc Ariſtoteles, docet utrunque membrum verum eſſe, & ſententia totius textus clara erit, ſi prius ipſam rei veritatem declarauerimus, de mouente intellectum, deinde ei uerba Ariſtotelis aptauerimus. Rei veritas hæc eſt, a quo mouetur intellectus, ſemper eſt phantaſma actu exiſtens in phantaſia, vt aſſerit Ariſtoteles in textu trigeſimo, & trigeſimonono huius libri, neceſſe eſt igitur, ut intellectus intelligens tum carnẽ tum quidditatem carnis, ſemper a phantaſmate moueatur. Diſcrimen autem eſt, quoniam phantaſma ſecundum propriam virtutem nõ habet uim imprimendi in intellectu aliud, quam ſingulare confuſum, & compoſitum, quia phantaſma eſt rei ſingularis, quatenus eſt ſingularis; ad imprimendam autem in intellectu quidditatem carnis phantaſma non eſt ſufficiens ſecũdum propriam uirtutem, ſed oportet, ut illuſtretur ab intellectu agente, ſic enim illuſtratum mouet intellectum poſſibilem, & producit cognitionem uniuerſalis, & quidditatis. Lumen enim intellectus agentis nihil aliud facit, niſi quòd diſtinguit ea, quæ in illo phantaſmate erãt confuſa, adeo ut intellectus poſſibilis non ſolum inſpiciat phantaſma illud vt compoſitum, & confuſum, ſed etiam poſſit diſtinctè intueri omnia, quæ in eo ſunt, & eſſentiales partes, & formare conceptus uniuerſales, & unum concipere dimiſſis aliis, quod dicitur abſtrahere. Vt quando offertur intellectui phantaſma equi, facit intellectus agens, ut reluceat in eo natura corporis diſtincta a natura viuentis, & hæc diſtincta a natura animalis, & hæc a natura equi, & hęc diſtincta a natura coloris, & a natura magnitudinis, & omnium quæ ſunt in equo. Hæc igitur eſt rei veritas, cui omnia dicta Ariſtotelis mirificè conſonãt. Quærit enim, an caro, & carni eſſe, cognoſcantur ab intellectu noſtro alio, & alio mouente, an eodem exiſtente motore, aliter tamen, & aliter ſe habente, reſpondet vtrunque verè dici poſſe. Ad quod declarandum ſumit in primis, quod caro, ideſt ipſum ſingulare compoſitum cognoſcitur. Solo ſenſitiuo, ideſt per motionem factam a phantaſia, idque profert tanquam manifeſtum. Deinde ad quidditatem tranſiens dicit, eam cognoſci ab intellectu noſtro, tum ope alterius mouentis diuerſi a ſenſitiuo, nẽpe ope intellectus agentis, qui a phãtaſia diuerſus eſt, ac ſeparatus; tum etiam eadẽ phantaſia mouente, aliter tamen ſe habente, idem enim phantaſma virtute propria facit in intellectu cognitionem carnis; vt autem illuſtratum ab intellectu agente producit in intellectu poſſibili cognitionem quidditatis carnis. Noſter igitur intellectus ab eodẽ phantaſmate recipit & carnem, & carni eſſe, aliter tamen ſe habente, uidelicet, ut propria uirtute, & ut illuſtrato ab intellectu agente. Sed animaduertendum eſt, quod intellectio (ut aliàs diximus) in duobus conſiſtit, in receptione ſpeciei, & in eiuſdem iudicatione. Si ſolam receptionem ſpectemus, tunc uerum eſt, quod, & intellectus agens, & phantaſmata habent locum agentis reſpectu intellectionis; at ſi iudicationem reſpiciamus, id non amplius uerum eſt, efficit enim hanc ipſemet intellectus poſſibilis, qui dummodo ab agente externo ſpeciẽ recipiat, valet ipſe eam propriis uiribus iudicare. Propterea præſens quæſtio Ariſtotelis eſt quidem de agente reſpectu impreſſionis, ſed non eſt de agente reſpectu totius intellectionis, quare dum uniuerſam intellectionem reſpicimus, melius fortaſſe eſt, ut nomine communiore utamur, quam nomine agentis, ut ſi dicamus, quæſtionem eſſe de auxiliante externo, ſiue de excitante intellectum ad intellectionem, dummodo talem excitationem intelligamus, per quam offeratur intellectui poſſibili obiectum ipſum intelligibile, de hoc enim offerente, & excitante eſt hæc quæſtio Ariſtotelis. Et hoc fortaſſe in cauſa fuit, cur Ariſtoteles uti maluerit ablatiuo abſoluto, quam cũ propoſitione ab, & dicere potius alio, quam ab alio; quia hoc, de quo eſt quæſtio, non eſt omnino agens, ſed partim eſt agens, partim non eſt agens, hic enim modus loquẽdi uim habet ſignificandi, auxilio alicuius externi, auxilians autem debet in hoc uno ſenſu accipi, videlicet, quod moueat intellectum offerendo ei obiectum illud duplex, ſcilicet rem, & quidditatem rei. Secundum hanc expoſitionem facillimum erit, interpretari comparationem ab Ariſtotele factam cum linea recta, & flexa, ut mox in uerborum declaratione oſtendemus, quę nunc ordinatim expendere aggredimur. In principio textus declarat Ariſtoteles, quomodo ab intellectu cognoſcatur caro, deinde oſtendit etiam, quomodo cognoſcatur carni eſſe. Primum ut per ſe notum præponere uidetur, quòd intellectus cognoſcit cõpoſitum ſolo ſenſitiuo, ideſt ſolius phantaſ-

matis

matis auxilio. Quaſi dicat, cognitio carnis nõ eſt magnum quid, neque difficile, patet enim eam fieri per motionem factam a ſolo phantaſmate, & quia inquit, *iudicat*, non de ſola receptione loquitur, ſed ſimul etiam de iudicatione, ideo non dicit a ſenſitiuo, quia hoc nõ omnino eſt agens reſpectu intellectionis, ſed dicit, *ſenſitiuo*, ideſt auxilio ſenſitiuæ partis, a qua offeruntur intellectui phantaſmata rerum ſingularium ſenſibilium. Hæc autem ſignificare volens Ariſtoteles, nominat hic ipſa accidẽtia, quorum beneficio ſentiuntur compoſita, ſingularia, ſubſtantia enim eſt ſenſibilis per accidens, quia ſentitur non per ſpeciem propriam, ſed per ſpeciem accidentis, quod per ſe primo ſenſibile eſt, mouet enim oculum color parietis, ſed ſimul cum eo fertur ad oculum totum ipſum compoſitum coloratum. Ideo Ariſtoteles nominat accidentia dicens: *Calidum, & frigidum*, vt illa, per quæ compoſitum ſingulare ſentiri dicitur. Et ut ſignificaret, hæc exempli gratia allata eſſe ad denotãdam ipſam ſubſtãtiam ſubiectam, ut carnem, ideo ſubiungit: *Et quorum ratio quædam eſt, ipſa caro*, ſumens rationem pro ipſa commiſtione harum qualitatum, & proportione, in qua conſiſtit propria temperies carnis, per quam caro eſt ſenſibilis ſenſu tactus. Vt ſenſus verborum ſit. Senſitiuo cognoſcit qualitates ipſas, calidum, & frigidum, & quæcunque ſint, quarum proportio, ac temperamentum conſtituit ipſam carnem, & eam ſentiri facit, ſic omnes interpretantur illam dictionem, *ratio*, præter Simplicium, qui dicit eam accipi pro cauſa immediata; cauſa autem immediata accidentis eſt ſubiectum eius, ideo Ariſtoteles dicit, calidum, & frigidũ, quorum ratio, ideſt cauſa, eſt ipſum ſubiectũ, vt caro. Sed hæc expoſitio admittenda non eſt, quia ſequeretur, hic accipi calidum, & frigidum, ut cognoſcibile diſtinctum a ſubſtantia compoſita, & ſic tria cognoſcibilia hic in conſiderationem caderent, accidentia, compoſitum ſubiectum, & eius quidditas; Ariſtoteles tamen de duobus tantum loquitur, videlicet de compoſito, & de eius quidditate. Ideo quod hic de accidentibus dicit, id dicit ad denotandum ipſum compoſitũ ſingulare, quod merito ipſorum ſenſibile eſt, & iure confundit accidentia cum compoſito ſingulari, quia ſunt in eodem gradu cognoſcibilitatis ſunt enim ſimiliter ſenſibilia, & intelligibilia per auxilium ſolius partis ſenſitiuæ. Quod ſi aliam habent differentiam, eius conſideratio ad hũc locum minimè pertinet. *Alio autem, aut ſeparabili*. Poſtquam dixit de carne, quòd intellectus eam cognoſcit auxilio ſenſitiui, nunc tranſit ad quidditatem carnis, & accedit ad quæſtionis diſſolutionem. Quæſtio enim in hoc conſiſtebat, an quidditas cognoſcatur per aliud, ideſt per diuerſum ab eo, per quod cognoſcitur caro, videlicet per diuerſum a ſenſitiuo, an per idem ſenſitiuum aliter ſe habens. Docet Ariſtoteles, dici poſſe vtrunque, ideo ſumit illam dictionem, *alio*, in communi ad utrunque: nam dicimus aliquid eſſe aliud ab aliquo, quando differt realiter; dicimus etiam eſſe aliud, quando differt ſecundum rationem tantum. Inquit ergo Ariſtoteles. Intellectus ſenſitiuo iudicat carnem, alio autem diſcernit carni eſſe, ſed ſubiungit, quod illud, *alio*, poteſt dupliciter intelligi, & vtrunque in præſentia verum eſt, aut enim intelligimus, *alio*, ideſt ſeparato, & realiter diſtincto (nam *ſeparabili*, hic ſumitur pro ſeparato) & ſic reſpicientes intellectũ agentem, verè dicimus, intellectum noſtrum cognoſcere carni eſſe per aliud, quod eſt realiter diſtinctũ a ſenſitiuo, aut intelligimus, *alio*, ideſt diſtinctio ſecũdum ſolam rationem, ſed eodem realiter, & hoc quoque uerum eſt, nã eodem ſenſitiuo auxiliante cognoſcitur carni eſſe, eodem tamen aliter ſe habente, videlicet ut illuminato ab intellectu agente. Quare videre poſſumus, quam bene omnia conſonent ſecundum hanc expoſitionem, cum hæ duæ dictiones, *alio*, & *eodem*, quæ ſunt reſpectiuæ, referantur ſimiliter ad idem, videlicet ad ſenſitiuum, ſicuti re uera debent referri, quia ſenſus hic eſſe debet, vel alio realiter à ſenſitiuo, vel eodem ſenſitiuo, quod tamen ſit aliud ſecundum rationem. Sed Ariſtoteles loco dicendi, aliter ſe habente, eandem ſententiam circumſcribit, & ipſam refert per ſimilitudinẽ lineæ rectæ, & flexæ, quæ certè ad propoſitum declarandum eſt accommodatiſſima, quia per eam optimè ſignificatur identitas realis cum differentia ſecundum rationem. Sumit ergo unam, & eandem lineam realiter, quam comparat cum eodem ſenſitiuo, videlicet cũ phantaſia, a qua intellectus noſter recipit, & carnẽ, & carni eſſe, & conſiderans eandem lineam, tũ vt flexã, tum ut extenſam, & rectam, quę eſt diſtinctio ſecundum rationem, comparat rectam ſenſitiuo producente cognitionem carnis, & flexam eidem ſenſitiuo producente cognitione quidditatis carnis. Phantaſma enim propria uirtute mouens intellectum ad cognitionem carnis iure aſſimilatur lineę rectæ, quia rectus, & ſimplex eſt tranſitus a phantaſmate ad intellectum poſſibilem, ſed cognitio quidditatis fit cum reflexione, lumen enim ab intellectu agente proiectam in phantaſiam reflectitur quodammodo, & frangitur, & tranſit ſimul cum phantaſmate ad intellectum poſſibilem. Quemadmodum color ſpeculi propria virtute agit rectè in oculum imprimendo ſpeciem ſuam, ſed radij Solis in ſpeculo fracti reflectuntur ad oculum ſimul cum proprio ſpeculi colore, & ſic cernuntur per lineam fractam. Aduertendum autem, quod Græcum participium, κεκλασμένη, hic non benè vertitur,

tur, *circumflexa*, ſed dicendum eſt, *fracta*, à verbo, κλάζω, quod eſt, frango, non enim ad propoſitum pertinet conſiderare lineam circularem, ſed ſolum fractam, vnde patet conuenientiſſimam eſſe omnis verbis Ariſtotelis expoſitionem noſtram, cum ei omnia mirificè conſonent. Eſt etiam notanda locutio Ariſtotelis, qui non dicit, ut linea fracta ſe habet ad rectam, ſed eandem numero lineam accipiẽs dicit; *Vt fracta ad ſeipſam ſe habet, cũ extenſa fuerit*, ſignificare volens idem realiter, quod diſtinguatur ſolum ſecundum rationem; Innuit enim phantaſiam, quæ producit cognitionem quidditatis in intellectu cum hac differentia a ſeipſa producente cognitionem compoſiti; Cum qua ſe habet linea fracta ad ſeipſam extẽſam, & rectam, producit enim cognitionem carnis ad modum lineæ rectæ, & cognitionẽ quidditatis ad modum lineæ flexæ. Sed aduerſus id quod diximus, ſcilicet Ariſtotelem dicentem, *ſeparabili*, innuere, intellectum agẽtem. quidam inſurgit obijciens, quòd nihil adhuc cognoſcimus de intellectu agente, quare non eſt credendum, quòd hic Ariſtoteles de ipſo loquatur. Ad hoc tamen facilè eſt reſpondere. Dicimus enim, quòd licet Ariſtoteles, nondum egerit de intellectu agente, tamen paulo poſt de ipſo locuturus eſt, ideo nunc incipit nos paulatim manuducere ad eius cognitionem, & leuiter ipſum tangere, tanquã mox declarandum. Non enim poterat Ariſtoteles declarare, quomodo a noſtro intellectu cognoſcatur quidditas, niſi aliquam mentionem faceret de intellectu agẽte, cuius ope intellectus humanus quidditatem cognoſcit, quare coactus fuit ad propoſitam quæſtionem reſpondere, quòd quidditas cognoſcitur alio, ideſt diuerſo a ſenſitiuo, id autem quodnam ſit, declarabit poſtea in proprio tractatu. Hic igitur adũbratur intellectus agens, poſtea verò clarius explicabitur. Et quod iſte abſurdum eſſe putat, ego neceſſarium fuiſſe arbitror; eſſet quidem reprehenſione dignus Ariſtoteles, ſi nunc ſub nube intellectum agentem ſignificaſſet, nec poſtea declaraſſet, quodnam ſit hoc diuerſum a ſenſitiuo, per quod cognoſcitur carni eſſe.

Hic notat quoddam Recentior quidam, ꝙ mihi valde placet, & maximè confert ad bene intelligendum textum vigeſimumprimum, & trigeſimumſecundum ſecundi libri de Anima, vbi Ariſtoteles de intellectu ſpeculatiuo loquens, excipit ipſum ab aliis partibus animę, & dicit uideri aliud quoddam genus animæ eſſe, & hoc ſolum poſſe ſeparari tanquam perpetuum a corruptibili; Certum eſt autem, ꝙ ſpeculatio non dicitur quælibet operatio intellectus noſtri, ſed aliqua ſolum, quę aliarum pręſtantiſſima ſit, non enim dicitur ſpeculari; quãdo intelligit compoſitum ſingulare a ſenſu oblatum, hoc enim ſine labore, & ſine ulla exercitatione fit, ſed tunc dicitur ſpeculari, quando naturam rei, & quidditatem conſiderat, quæ in phantaſmate relucet, ideo nõ fit ſpeculatio ſine lumine intellectus agentis, quo fit, ut intellectus ſpeculatiuus ſoleat uocari cõpoſitus ex intellectu poſſibili, & intellectu agẽte, vt in digreſſione Cõmentatij 5. Auerrois legere eſt, Ariſt. igitur in memoratis locis reſpiciẽs intellectum agentem, qui cõcurrit ad conſtituendum intellectum ſpeculatiuum, dixit videri intellectum ſpeculatiuum eſſe aliud quoddam animæ genus, & ſeparabile, & perpetuum, hic autem loquens Ariſtoteles de cognitione quidditatis quæ eſt intellectio præſtãtiſſima, & ſpeculatio ipſa, dicit eam fieri in nobis per aliud quoddam ſeparatum a ſenſitiuo, & ita indicat, quodnam ſit illud genus aliud animæ ſeparabile, quod in ſpeculatione concurrit, eſt enim intellectus agens. In ſecundo autem de anima non accepit Ariſtoteles ſeorſum ipſum intellectum agentem, ſed totum hoc conſtitutum, quod dicitur intellectus ſpeculatiuus, qui eſt quidem intellectus humanus, ſed cum interuentu diuini, cuius merito uidetur intellectus ſpeculatiuus eſſe aliud quoddam animę genus, ut dicitur in illo textu uigeſimoprimo, & non eſſe alicuius corporis actus, vt dicitur in textu vndecimo eiuſdem libri. Ex hoc igitur loco ſumitur interpretatio textus vndecimi, & vigeſimiprimi, & trigeſimiſecundi ſecundi lib. Inſurgunt tamen aduerſus hæc Auerroiſtæ, & nituntur hanc eorum locorum expoſitionem euertere, ſed hanc diſputationem ad opportuniorem locum remittimus, hæc enim hic annotaſſe ſatis eſt.

TEXTVS XI.

Iterum autem in ijs, quæ in abſtractione ſunt, rectum vt ſimum cum continuo enim eſt. Ipſum autẽ quid erat eſſe, ſi eſt alterũ recto eſſe, & rectum, alio, ſit enim dualitas. Altero itaque aut aliter ſe habente iudicat. Omninò ergo vt ſeparabiles ſunt res à materia, ſic & quæ circa intellectum.

POSTQVAM Ariſtoteles in naturalibus declarauit quomodo cognoſcatur res, & rei eſſe, hic declarat idem in Mathematicis, cum in his quoque dixerit, aliud eſſe magnitudinem, & ma-

magnitudini eſſe. Locus hic tantam difficultatem habet, ut in eo cogar ab omnium interpretatione diſſentire. Ad omnium igitur, quæ dicenda ſunt, intelligentiam, notandum eſt, quòd differentia, quæ eſt ratione cognoſcibilitatis inter rem, & rei eſſe, tota prouenit a materia, ut in textu nono declarauimus, quo fit, ut ſi res mahematicæ eodem prorſus modo ad materiam ſe haberent, quo naturales, non oportuiſſet Ariſtotelem ſeparatim de vtriſque loqui, quia ſatis fuiſſet de omnibus cõmuniter dicere, quòd intellectus noſter vel alio, vel eodem aliter ſe habente cognoſcit rẽ, & quidditatem rei; ſed quia in concernendo materiam non eodem modo ſe habent, ideo ſeorſum de utriſque declarare uoluit, quomodo ab intellectu cognoſcantur, quamuis enim rei veritas, ita ſe habeat, quod tam in Mathematicis, quam in naturalibus intellectus cognoſcit rem ſenſitiuo, quidditatem autem alio, vel eodem aliter ſe habente, tamen primo aſpectu hoc poterat videri dubium, cum non eodem modo concernant materias res mathematicæ, & res naturales. Ariſtoteles igitur hic oſtendere voluit, quòd licet in conſideratione materiæ alio modo ſe habeant, tamen eadẽ de vtriſque ratio eſt quantum ad propoſitum attinet, videlicet de cognitione rei, & quidditatis rei. Videamus itaq; quomodo cõſiderent materiam mathematicus, & naturalis, & quomodo abſtrahant ambo a materia. Certũm eſt, naturalem philoſophum; res conſiderare penitus materiales, nempe, quæ & ſecundum eſſe exiſtentiæ, & ſecundum eſſe eſſentiæ, ac definitionem, ſunt iunctæ cum materia ſenſibili, ideſt cum certa materia certis qualitatibus ſenſilibibus prædita, nã homo, & equus, conſtant ex carne, oſſibus, & neruis, quæ ſunt corpora miſta ex elementis, & habentia certam temperiem primarum ſenſibilium qualitatum, & ſine hac materia definiri non poſſunt; neceſſe eſt enim in eorum definitionibus nominare animal genus, animal autem includit actu in ſua eſſentia corpus miſtum ex elementis.

Nec obſtat id, quod paulo ante dictum fuit ab Ariſtotele, quod quidditas rerum naturalium eſt ſine materia, nam modo aliquo dicere poſſumus, quidditatem hominis eſſe cum materia, & modo etiam aliquo abſtractam eſſe a materia. Materiam enim non habet, ut partem, habet tamen ut neceſſarium uehiculum, & ut cauſam ſine qua non; dicitur enim ſine materia, quia propriè materia uocatur illa, quæ extra animam actu exiſtit tanquam pars ſubſtantiæ compoſitæ ſingularis; eadem autem dum in ſe uniuerſaliter ſũpta conſideratur, non propriè materia dicitur, ſed conditio declarans naturam formæ, & vehiculum ipſius quidditatis, ſine quo tamen non poteſt ipſa quidditas declarari.

Res autem Mathematicæ ipſæ quoque, & materiam concernunt, & a materia abſtrahũtur alio tamen modo. Nam ſi conſiderentur, prout exiſtunt actu extra animam, ſunt ſingulares, nec minus habent materiam, quam res naturales, non exiſtunt enim niſi cũ materia ſenſibili, ſed earum quidditas eſt penitus abſoluta ab omni ſenſibili materia, ideo ab ipſo mathematico, & conſiderantur, & definiuntur abſque ulla ſenſibili materia, quia nullam concernunt materiam, neque ut partem, neque ut uehiculum, ſeu conditionem neceſſariam, & in hoc differunt a naturalibus, ſicut in exiſtentia non differunt. Alia tamen eſt materia, a qua non abſtrahit mathematicus, quæ dicitur materia intelligibilis, & de ea loquitur Ariſtoteles in textu trigeſimoquinto & trigeſimonono ſeptimi Metaphyſicorum, necnon in quintodecimo octaui; dicit enim duas eſſe materias, unam ſenſibilem, quæ eſt rerum naturalium, alteram intelligibilem, quę eſt rerum Mathematicarum. Mathematicus enim licet abſtrahat a materia ſenſibili, non tamen abſtrahit ab intelligibili. Hæc autem quænam ſit, controuerſantur expoſitores: nam S. Thomas, Albertus, & Aegidius dicũt eſſe ſubſtantiam cum quantitate, ſed ſine qualitate. ſic enim non eſt ſenſibilis quoniam putant Mathematicum non omnino a ſubſtantia abſtrahere, ſed a ſubſtantia quali, ideſt a qualitatibus. Alij verò uolunt Mathematicum abſtrahere, omnino a ſubſtantia, & ponunt materiam intelligibilem eſſe ſolam quantitatem, & hæc uidetur eſſe Ariſtotelis mens in dictis locis, vbi dicit, in definitionibus Mathematicis apparere materiam, & formam, nempe materiam intelligibilem, quia una definitionis pars habet locum potentię, altera uerò actus: genus enim habet locum materiæ, & ultima differentia habet locum formæ, ſicut figura poteſt dici materia circuli, cui addita differentia propria conſtituit circulum, quare continuum, cum ſit genus ſupremum in eo Prædicamento, erit materia rerum Geometricarum (vt etiam uidetur hic ſignificare Ariſtoteles) non quidem ſenſibilis, ſed intelligibilis, quia quantitas non eſt ſenſibilis ſine qualitate. Partes quoque totius dum ſine ulla qualitate ſumuntur, ſunt materia intelligibilis reſpectu totius, ut ſemicirculus eſt materia circuli, nam etiam a tali materia Mathematicus non abſtrahit. Videtur autem ratione huius materiæ eſſe quædam conuenientia proportionalis inter Mathematicum, & Naturalem, vt enim ſe habent res naturales ad materiam ſenſibilem, ita res mathematicæ ad intelligibilem, nam in naturalibus res ipſa (ut caro) conſtat ex forma, & materia tanquam partibus, quidditas autem rei eſt ſola forma, materia verò eſt conditio, ſine qua non, & uehiculum. Ita res ma-

thematicæ habẽt materiam, & formam, nempe materiam intelligibilem, earum autem qdditates non includunt materiam, quidditas enim circuli conſiſtit in ſola ultima differentia, genus autem, & differentiæ remotę, habent locum materiæ, & non ſunt partes quidditatis, ſed vehiculum, & conditio, ſine qua non eſſet illa quidditas, neque cognoſci poſſet.

His declaratis accedo ad expoſitionem huius textus, in quo eſt maxima difficultas, quæ animum meum valde dubium, atque perplexum tenet. In primis diuido hunc textum in tres partes, in quarum prima ponitur antecedens quoddam, in quo exprimitur differentia inter rem, & rei eſſe in mathematicis; in ſecunda conſequens, quando dicit: *Alio igitur, aut aliter ſe habente indicat*, & eſt conſequentia ſimiliš, quam Ariſtoteles fecit in textu nono, ſed illa fuit communis rebus naturalibus, & mathematicis, hæc autem propria rerum mathematicarum. Deinde in tertia colligit concluſionem, ſeu corollarium ex omnibus dictis in his tribus textibus, & de naturalibus rebus, & de mathematicis. In qua tertia parte erit quidem magna difficultas, ſed in prima eſt multo maior; referam communem omnium interpretum ſententiam, & dubia, quæ mihi aduerſus eam magnum negotium faceſſunt, deinde conſiderabo, an aliqua alia eſſe poſſit huius loci declaratio tutior, eamq; aliis iudicandam relinquam. Dicunt omnes, Ariſtotelem in prima parte ſumere in mathematicis pro exemplo, *rectum*, ideſt lineã rectã, loco enim magnitudinis, quam acceperat in textu nono, ſumit hic lineam rectam, ſpeciem magnitudinis, & dicit aliud eſſe rectum; aliud recto eſſe, ipſum enim rectum eſt cum materia; nempe cum materia intelligibili, eſt enim cum continuo, quæ eſt materia intelligibilis. Hoc autem declarat Ariſtoteles, comparãs rectum mathematicum cum ſimo naturali, & dicit, rectum eſſe ſicut ſimum, quia ſimum eſt cum materia ſenſibili, cum naſo, ita rectum cum materia intelligibili, cum continuo, quæ eſt ſimilitudo quædam, non formalis, ſed proportionalis. Ea.n. eſt ratio ſimi ad materiã ſenſibilẽ, quę recti ad materiã intelligibilẽ. Sequẽtia aũt uerba ad quidditatẽ pertinentia nõ parũ habent difficultatis, quando Ariſt. dicit: *Ipſum autem quid erat eſſe, ſi eſt alterum recto eſſe, & rectum alio*, dictio enim illa, *alio*, mendoſa eſſe uidetur, cum potius videatur legendum eſſe, *aliud*, & facile potuit hic error contingere ob ſimilitudinem horũ duorum caſuum, ἄλλο, & ἄλλῳ, Græci quidem codices omnes, quos habeo, habent, ἄλλῳ, & ſic etiam legitur in textu Simplicij, tamen Simplicius, ita horum uerborum interpretatione non ſumit, ἄλλῳ, ſed ἄλλο, & ſimiliter Themiſtius, ita interpretatur, ut ſumat, ἄλλο, quare rationi conſonum eſt, ut in Codice aliquo antiquo legerint, ἄλλο, ut omnino credo legendum eſſe, quia ſi legamus, *alio*, eſt nugatio manifeſta in uerbis Ariſtotelis. Poſtea enim ſubiungit: *Alio itaque, aut aliter ſe habente indicat*, erit enim ſenſus talis, alio iudicatur quidditas, ergo alio, aut aliter ſe habente, & ſic idem ex ſeipſo colligetur.

Eſt præterea etiam incongrua locutio, nam Ariſtoteles dixerat, rectum eſt ut ſimum, ideo debet reſpondere caſui recto caſus rectus, quãdo dicitur, quidditas autem aliud, hoc enim omnino requirit particula diſiunctiua quæ oppoſitionem habet ad præcedentia, quare non poſſumus dicere, rectum eſt ut ſimum, quidditãs autem alio. Videtur tamen etiam legendo, *aliud*, nugationem committi, nam Ariſtoteles dicit: *Si eſt aliud recto eſſe, & rectum aliud*, erit enim ſenſus talis, ſi quidditas recti eſt aliud a recto, eſt aliud, q̃ difficultatẽ quidã ſatis ſolui putat, dicẽdo eſſe modũ quendam loquendi: uerba enim illa conditionalia interpoſita nil aliud ſignificant, quam non eſſe hic diſputandum, an aliud ſit rectum, & recto eſſe, hoc enim ad Metaphyſicum pertinet, ſed ſupponendum quod ſit aliud; proinde aliud eſt recto eſſe, & rectum, Hoc tamen mihi uidetur nugationem non tollere, & potius dicerem, quòd non eſt nugatio, quia non ad idem refertur illa duplicata dictio, aliud, ſed ad duo diſtincta. Prius enim, quando dicit, *Si aliud recto eſſe, & rectum*, quidditas uocatur aliud a recto; deinde quando ſubdit, *aliud*, eandem uocat aliud a ſimo, vt ſenſus ſit, rectum eſt ſicut ſimum, at quidditas recti cum ſit aliud a recto, eſt aliud a ſimo. Poſſumus autem dicere, Ariſtotelem dicere, *Si*, pro quia, quoniam in textu nono abſolutè dixerat, aliud eſt magnitudo, & magnitudini eſſe, licet ſimul etiam ſtare poſſit, quòd hic id ſupponat, cum eius declaratio ad Metaphyſicum pertineat. Hæc eſt huius partis expoſitio communis, aduerſus quam habeo dubia difficillima, nam dicunt Ariſtotelem per hæc uelle ſignificare, quòd cum rectum ſit ſicut ſimum, intellectus cognoſcit ipſum ſenſitiuo, dixerat enim, quod caro eſt ſicut ſimum, & cognoſcitur ſenſitiuo; quidditas autem recti eſt aliud a recto, & a ſimo, quare cognoſcitur, aut alio, aut eodem aliter ſe habente, quare idem dicendum eſt de mathematicis, quod dictum fuit de naturalibus, ſed ego dubito ſic: Si rectum eſt cum materia intelligibili, & hanc Ariſtoteles in dictis locis ſeparat a materia ſenſibili, ita ut materia intelligibilis nõ ſit ſenſibilis, quomodo rectum mathematicum ſenſibile eſt? & cum non ſit ſenſibile, quomodo cognoſcitur ſenſitiuo? eſt etiam per ſe manifeſtum ſine teſtimonio Ariſtotelis, quod tale rectum non eſt ſenſibile, videlicet cũ ſola materia intelligibili,

&abſtractũ ab omni ſenſibili materia, quia tale rectum nunquam ſentitur, & ratio eſt, quia quantitas eſt ſenſibile commune, cuius ſpecies ad ſenſum non defertur, niſi ſimul cum ſpecie ſenſibilis proprij, hoc autem non eſt niſi aliqua ſenſibilis qualitas, ab hac igitur ſi abſtrahatur rectum, non eſt ſenſibile. Adde, quod Ariſtoteles dicit, ſe loqui de iis, quæ in abſtractione ſunt, mathematicæ enim res ſunt abſtractæ per intellectum a ſenſibilibus, licet non a materia intelligibili, vnde ſequitur, quod non cognoſcuntur ope ſenſitiui, ſed potius ope intellectus agentis, ſine quo non fit abſtractio. Ideo aliud maius dubium oritur aduerſus hanc expoſitionem, quia tam rectum, quã quidditas recti, ſunt abſtracta per intellectum a ſenſibilibus, & ſunt in eodem gradu cognoſcibilitatis, neutrum enim eſt ſenſibile, ſed ambo ſunt intelligibilia, quare falſum dicit Ariſtoteles, quòd quidditas recti cognoſcatur alio, aut eodem aliter ſe habente, imo rectũ, & recto cognoſcuntur eſſe eodem, & eodem modo ſe habente, uidelicet ſenſitiuo, ut illuminato ab intellectu agẽte, quia ſine hoc nulla fit abſtractio ab intellectu noſtro poſſibili.

Propter has difficultates ego ſexto abhinc anno, dum in hoc eodem libro uerſarer, aliam expoſitionem excogitaui, quam adhuc nemo tetigit, licet neque ipſa omnino difficultate careat. Eam igitur adducam, ut illi adhæreamus, quæ cum minoribus difficultatibus coniuncta ſit. Dixi, Ariſtotelem de rebus mathematicis hic loquentem non reſpicere modo aliquo materiam intelligibilem, ſed eas comparare ad ſolam materiam ſenſibilem; hæc enim ſola re uera eſt, quæ facit diuerſitatem in rebus ratione gradus cognoſcibilitatis, res enim cum materia ſenſibili ſunt ſenſibiles, & ſine hac ſunt intelligibiles: materia verò intelligibilis non uariat gradum cognoſcibilitatis. Sicut enim quidditas eſt intelligibilis, ita etiã res, cuius eſt quidditas, licet cum materia intelligibili coniuncta ſit, eſt intelligibilis, non ſenſibilis, & vtraque, ut diximus, ab intellectu poſſibili cognoſcitur ope eiuſdem ſenſitiui, & eodem modo ſe habentis, uidelicet illuminati ab intellectu agente. Quare non uerificabitur antecedens, illud Ariſtotelis in textu nono: *Aliud eſt magnitudo, & magnitudini eſſe*, dum ſumitur aliud, ut varians gradum cognoſcibilitatis, vt ſumendum eſſe demonſtrauimus. Videtur itaque dicendum, quòd Ariſtoteles cõſideret res mathematicas reſpectu materiæ tantum ſenſibilis, & dicat, eas partim non differre a naturalibus, partim differre, nam ratione exiſtentiæ actualis extra animam non differunt, quia non minus ſunt cum materia ſenſibili, quam res naturales, quod ſignificauit dicens: *Rectum eſt ſicut ſimum*, ideſt rectum, ut ſingulare exiſtens, non differt a ſimo naturali, quo fit, ut intellectus ope eiuſdẽ ſenſitiui ipſum cognoſcat. Ideo propoſitio illa: *Rectum eſt ſicut ſimum*, vera eſt, non modo proportionaliter, ſed formaliter, quia non eſt differentia inter hæc duo concreta ſingularia, vt extra animam exiſtentia, quia rectum non exiſtit niſi in ligno, auro, lapide, vel alia eiuſmodi ſenſibili materia, ſic autem acceperat Ariſtoteles, etiam ſimum in fine textus noni. Perpendunt aliqui, & rectè, verba illa: *Quæ in abſtractione*, res enim mathematicæ ſunt potius in abſtractione, quam abſtractæ, quia abſtracta dicuntur propriè illa, quæ ſecundum eſſe ſunt ſine materia, at res mathematicæ habent eſſe in materia ſenſibili, ſed per intellectum auferuntur ab illa, quare ſunt in abſtractione, ſeu ablatione per intellectum facta. Si verò ſumantur, ut in materia exiſtunt, non differunt a ſimo naturali, ideo hæc animaduerſio fauet noſtræ expoſitioni. Attamen ſequentia verba videntur nobis refragari, uidelicet quando Ariſtoteles declarans quomodo rectum ſit ſicut ſimum, ſubiungit: *Cum continuo enim eſt*, nam continuum eſt materia intelligibilis, quod cõfirmat communem expoſitionem, quod Ariſtoteles loquatur in mathematicis de materia intelligibili, non de ſenſibili, & certè niſi hanc vnã difficultatem expoſitio noſtra pateretur, illa abſque dubio accipienda eſſet. Dicam tñ, quid ad hoc aliàs reſponderim, idq; aliis expendendũ relinquam. Reſponſio in hoc conſiſtit, quod continuum poteſt etiam ſignificare materiã ſenſibilẽ, ſi enim nõ eſſet ab alio conſiderabile quam a mathematico, utique ſolam materiã intelligibilem ſignificare poſſet, ſed cũ cõſideretur ẽt a naturali, ut patet in toto 6. lib. Phyſ. & in principio tertij, a naturali aũt philoſopho non conſiderentur niſi res iunctæ cũ ſenſibili materiæ, uidetur etiam ſumi poſſe continuum pro materia naturali, & ſenſibili, non tantum pro materia mathematica. Quare dicere poſſumus, Ariſtotelem ſumere continuũ pro corpore ſenſibili, quod extra animam exiſtit. Et confirmatur per ea quæ dicuntur ab Ariſtotele in textu 13. primi libri de Anima, vbi dicit, verum eſſe mathematicè, quòd ſphæra tangeret planum in puncto, ſed tamen non eſſe verum naturaliter, neque unquam poſſe actu verificari, quia hęc non ſunt niſi in materia ſenſibili, quæ prohibet, ne tactus fiat in puncto, & dicit ibi Ariſtoteles uerba hæc: *Si quidem cum corpore quodam eſt*, ad hoc ſignificandum; at certũ eſt etiam, nomen illud, *corpus*, ambiguum eſſe, & poſſe ſignificare tum corpus mathematicũ intelligibile, tum corpus naturale ſenſibile, tamen ibi ſumitur pro corpore ſenſibili, quia ſumitur ut materia naturalis, cum qua exiſtunt ſphęra, & planum, nec aliter intelligere poteſt, dum de horum exiſtentia loquitur, quod igitur dicimus de corpore ibi, dicimus

hic de continuo. Et confirmatur per illud verbum, *eſt*, quando Ariſtoteles dicit: *Cum continuo enim eſt*, aut enim ſignificat eſſe eſſentiæ, aut eſſe exiſtentiæ, non eſſe eſſentiæ, quia Ariſtoteles hic loquitur de recto, ut contradiſtincto a quidditate recti de qua ſtatim in ſequentibus verbis loquitur, ergo eſſe exiſtentiæ, at res mathematicæ ſecundum eſſe exiſtentiæ ſunt cum materia ſenſibili. Præterea ſicut Ariſtoteles dicit ibi, ſphæram eſſe cum corpore, non dicit eſſe corpus, ita hic dicit rectam lineam eſſe cum continuo, non dicit eſſe continuum, quæ locutio non eſſet conueniens, ſi corpus, & continuũ, acciperentur mathematicè, nam mathematicè utrumque eſt pura quantitas abſque ſubſtantia, ideo prædicatur in recto corpus de ſphæra, & continuũ de linea, ſed aſſumendo ſubſtantiam ſubiectã ſphæra non eſt corpus, ſed cum corpore exiſtit, & recta linea non eſt continuum, ſed cum continuo exiſtit, & hoc uidetur hic ſignificare Ioannes Grammaticus in horum verborũ interpretatione, dicit enim. Quemadmodum ſimum, & rectum in ſubiecto eſt in ipſa continuitate, in aliquo enim corpore eſt continuũ. Sumit igitur corpus tanquam ſubiectum, proinde tanquam ſubſtantiam naturalem, & ſenſibilem, quam etiam tribuit ſimiliter & ſimo, & recto, quare Ariſtoteles hic, & naturalia, & mathematica conſiderat reſpectu eiuſdem materiæ, quæ eſt materia ſenſibilis. Si hæc continui acceptio admittatur, clariſſima in reliquis eſt hęc expoſitio, & tum verbis Ariſtotelis omnibus, tum intentioni accommodatiſſima. Nam quæ de quidditate mox dicuntur clara ſunt, quando dicit: *Ipſum autem quidquid erat eſſe ſi eſt aliud recto eſſe, & rectum, aliud.* Cum enim dixiſſet rectum ratione exiſtentiæ a ſimo non differre, nunc ad quidditatem tranſiens dicit, quod hæc non eſt amplius ſicut ſimum, ideſt ſicut quidditas ſimi, res enim mathematica conuenit cum re naturali prout eſt ſingularis exiſtens, ſed in quidditate differt, & verborum ſenſus eſt iſte. Quidditas recti (ſupponendo quod aliud ſit rectũ, aliud eius quidditas) eſt aliud, ſcilicet a quidditate ſimi, de qua differentia rerum naturalium, & mathematicarum locutus eſt Ariſtoteles in textu ſextodecimo, decimoſeptimo, & decimooctauo primi libri de Anima. Cum enim dicimus quidditatem rerum naturalium, & rerum mathematicarum eſſe ſine materia, id non eſt eodem modo, nam quidditas rei naturalis non includit materiam, vt partem, ſed non poteſt declarari ſine materia tanquam neceſſario vehiculo, & conditione ipſius quidditatis, eſt enim conditio eſſentialis ipſius quidditatis, vt ſit in tali ſenſibili materia, at res mathematicæ ſecundum ſuam eſſentiam a ſenſibili materia non pendent, ideo ſine illa prorſus definiuntur, & ita quidditas rei mathematicæ nullo modo materiam concernit, neque ut partem, neque ut uehiculum. Ideo in rebus mathematicis maior fit abſtractio a materia ſenſibili, quam in naturalibus, quia res naturales pendent a materia etiam ſecundum eſſentiam, ideo abſque illa definiri nequeunt. Hęc eſt mea expoſitio in hac parte, quam dum confero cum altera, quam omnes ſequũtur, cogor hanc illi anteponere, quia ſi quam habet difficultatem, ea aliquo modo ſolui poteſt, licet non omnino ſine dubitatione maneam de illa dictione, continuum fateor enim duram eſſe expoſitionem, quod ſumatur pro materia ſenſibili: ſed tamen dubia contra cõmunem expoſitionem allata, ego quidem ſoluere neſcio, quare donec Deus mentem meã melius hoc in loco illuminauerit, ſequar a me inuentam interpretationem, quam interea aliis conſiderandam relinquo. *Sit enim dualitas.* Affert hic Ariſtoteles dualitatem tanquam exemplum, hoc tamen ab expoſitoribus diuerſis modis accipitur. Simplicius, quem aliqui ſequuntur, dicit, dualitatem adduci tanquã exemplum recti. Alij uolunt eſſe exemplum quidditatis recti. Dicit Simplicius, quod rectum uocatur ab Ariſtotele dualitas, quia materiale eſt, & diuiſibile in duas partes, ad differentiam quidditatis, quæ eſt quid ſimplex, & indiuiſibile, ideoque eſt potius unitas quam dualitas. Sed altera expoſitio longè melior eſt, vt ſeries uerborum oſtendit. Nam præcedentibus uerbis loquebatur Ariſtoteles de quidditate recti, non de recto, poſtea ſtatim ſubiungit: *Sit enim dualitas*, quare eſt exemplum quidditatis. Sed illi quoque, qui hanc ſententiam ſequuntur diſſentiunt inter ſe, nam aliqui dicunt, rectum hic accipi ab Ariſtotele pro linea recta, eamque uocari dualitatem iuxta ſententiam Platonis, & Pythagoræ, qui omnium rerum eſſentias per numeros declarabant, punctum enim ſignificabant per unitatem, & lineã per binarium, quia ſicuti primus omnium numerorum binarius diuiſibilis eſt, & in duas tantum unitates; ita linea primo diuiſibilis eſt inter magnitudines, & ſecundum longitudinem ſolam. Alij verò, & melius dicunt, Ariſtotelem non ex Platonis, & Pythagoræ placitis hoc exemplum ſumere, ſed ex ipſa ueritate, & ex Euclide. Quod enim illi ex Platone, & Pythagora dicunt, ad lineam pertinet in vniuerſum, non peculariter ad lineam rectam, de qua ſola hic loquitur Ariſtoteles; melius eſt igitur, vt cum aliis dicamus, Ariſtotelem per dualitatem ſignificare quidditatem lineæ rectæ, & innuere eius definitionem ab Euclide allatam, quæ eſt, linea recta eſt illa, quæ ex æquo inter duo puncta interiacet; reſpicit enim duo puncta, quę

in lineæ rectæ definitione ſumuntur, quia ſæpè ſolet pro exemplo abducere, tum propoſitiones, tum definitiones mathematicas, eas tamen conciſas, ut una particula prolata nos reliquas ſubaudiamus; ſicuti octauo Metaphyſicorum quintodecimo dicit, circulus eſt figura plana, tanquam definitionem circuli; & in primo libro poſteriorum ſæpè dicit, quod triangulum habet duos rectos, ideſt, tres angulos æquales duobus rectis, & in aliis plurimis locis.

Altero itaque, aut aliter ſe habente iudicat. Hęc eſt ſecunda pars, in qua Ariſtoteles ex illo antecedente, aliud eſt rectum, & recto eſſe, infert hoc conſequens, ergo intellectus quidditatem recti indicat alio, vel eodem aliter ſe habente. Quod conſequens ita eſt intelligendum, ſicut in textu 10. dictum eſt, videlicet, quod intellectus iudicat rem ſenſitiuo, quidditatem autē rei iudicat, vel alio, ideſt intellectu agente, uel eodem ſenſitiuo aliter ſe habente, ideſt ut illuminato ab intellectu agente. Vis autem conſequentiæ iam in textu nono declarata fuit. Hic autem Ariſtoteles uidetur uti loco a minore ad maius; ſupponit enim quidditatem rei mathematicæ eſſe magis abſtractam a materia ſenſibili, quā quidditatem rei naturalis, quod ipſe in proœmio primi libri declarauerat, & ad quod hic reſpiciens dixit præcedentibus uerbis, quidditatem recti aliud eſſe, ideſt differre a quidditate ſimi; itaque ſi quidditas rei naturalis eſt minus remota a materia quam quidditas rei mathematicæ, & tamen cognoſcitur alio, atque diuerſo ab eo, quo cognoſcitur ipſum ſingulare ſenſibile, vel eodem aliter ſe habente, ergo multo magis hoc dicendum eſt, de quidditate rei mathematicæ, quæ remotior eſt a materia, & omnem ſenſibilem materiam excludit, videlicet, quod cognoſcitur alio, ideſt diuerſo ab illo, quo cognoſcitur res ipſa ſingularis exiſtens extra animam in materia ſenſibili. *Omnino igitur, vt ſeparabiles ſunt res a materia, ſic & quæ circa intellectum.* Hæc eſt tertia particula huius textus ſatis obſcura, quæ eſt ueluti concluſio, ſeu corollarium ex omnibus dictis in his tribus textibus collectum; complectitur enim cognitionem, & naturalium rerum, & mathematicarum, ſed variæ ſunt horum verborum expoſitiones. Simplicius dicit, res eſſe in triplici differentia ratione cognoſcibilitatis, nā aliquæ ſunt penitus inſeparabiles a materia, ut res naturales; aliquæ penitus ſeparatę, ut intelligentiæ cęleſtes; aliquæ medio modo ſe habentes, ut rei mathematicę; oportet igitur, intellectum hæc omnia cognoſcentem ſeſe habere his tribus modis, uidelicet quandoque eſſe penitus materialem, talis enim eſt, quando eſt progreſſus, & eſt in pura potentia quandoque eſſe a materia penitus ſeparatum, & habere operationem penitus abſtractam a corpore, qualis eſt, ut in ſe manet; quandoque uerò medio modo ſe habere, cuiuſmodi eſt, quando eſt in habitu, tunc enim eius operatio non eſt penitus ſeparata, ſed eſt cum phantaſia, non tamen ut præcedente, & mouente, ſed ut conſequente. Ad hanc ſententiam uidetur inclinate alius Recētior, qui dicit Ariſtotelem ſignificare, quod intellectus adæquatur rebus intelligibilibus, materialia nanque, & ſingularia intelligit ipſe ut materialis, & iunctus ſenſibus; quidditatem uerò ſeparatam a materia iudicat ut immaterialis, & abſtractus a materia, oportet enim immaterialia cognoſcentem eſſe immaterialem, quare non uidetur diuerſa hæc expoſitio ab expoſitione Simplicij ſaltem quantum ad propoſitum attinet. Non eſt tamen recipienda, tum quia cum dictis non cohæret, nec poteſt ex iis, quæ hactenus dicta ſunt, hæc concluſio colligi, cum nullibi dixerit hactenus Ariſtoteles, intellectum eſſe immaterialem, & abſtractum; tum quia cum his verbis non conuenit, Ariſtoteles enim non dicit, ſicuti ſeparabiles ſunt res a materia, ita ipſe intellectus, ut ſecundum hāc ſententiam dicendum eſſet, ſed dicit: *Ita quæ circa intellectum*, quare non de intellectu ipſo loquitur, ſed de iis quæ ſunt in intellectu, hæc enim uocat magis, vel minus ſeparata a materia, prout res ipſæ ſunt magis, vel minus a materia ſeparabiles. Priſcianus Lydus exponēs librum Theophraſti de phantaſia, & intellectū capite decimoſexto, inquit uerba hæc, quæ ab Ariſtotele hic dicuntur, fuiſſe etiam Theophraſti, eaque tripliciter interpretatur. Primò ſic; ſicuti res materiales ſe habent ad materiam, quia non ſeparantur ab ea realiter, ſed ſola ratione, ita ſpecies conſubſtantiales intellectui, & rationes illæ ideales non poſſunt re ab intellectu ſeiungi, ſed ratione tantum. Hæc expoſitio eſt prorſus rejcienda, quia iam diximus, Ariſtotelem non cognouiſſe in intellectu has rationes ideales, nec ad propoſitum pertinere poteſt hæc expoſitio, quia de his Ariſtoteles nihil dixit in his tribus textibus, qnare concluſio hæc nulla ratione ex proximè dictis colligi poteſt. Secunda eius expoſitio fuit, ſicuti res differunt, quod quędam ſunt inſeparabiles a materia, quædam penitus ſeparatæ, & quædam medio modo ſe habent, ita etiam ab intellectu cognoſcuntur; quæ expoſitio non videtur diſcrepare ab illa, quam afferunt Themiſtius, Auerroes, & Sanctus Thomas, de qua inferius dicemus. Tertia expoſitio eſt, ſicuti dicuntur in rerum natura res, quæ ſunt realiter a materia ſeparatæ, ita intellectus eſt re ipſa a corpore ſeparabilis, & immortalis, quæ deterrima omnium eſt, quia nullam habet connexionem cum dictis, proinde non poteſt ex iis, quæ dicta ſunt, hæc concluſio colligi, Ariſtotelis enim nihil hactenus dixit de rebus ſepa-

ratis realiter a materia, neque de reali ſeparatio ne intellectus a corpore. Imo verba Ariſtotelis in textu trigeſimoſexto huius libri hanc ex poſitionem prorſus euertunt, ibi enim hanc quæſtionem proponit, an intellectus cum a corpore ſeparatus non ſit, poſſit intelligere res abſtractas, nam quæſtio illa non haberet locũ, ſi Ariſtoteles hic oſtendiſſet, quòd intellectus debet eſſe immaterialis, ut poſſit intelligere immaterialia, ibi enim ſupponit ipſum materialem, & quærit an ſit aptus cognoſcere immaterialia. Præterea non dicit Ariſtoteles, ita ipſe intellectus, ſed dicit: *Ita quæ circa intellectũ*, vt etiam contra Simplicium notauimus. Ob eandem rationem reprobanda eſt expoſitio Ioannis Grammatici, qui dicit Ariſtotelem ſignificare, quod ſicuti formæ non ſeparantur realiter a materia, ſed ratione tantum, ita intellectus idem realiter exiſtens cognoſcit rem, & rei eſſe, & ſola ratione diſtinguitur, prout cognoſcit diuerſa cognoſcibilia, quare eſt quodammodo plures ſecundum rationem, prout diuerſa intelligit, cum idem ſemper maneat ſubiecto, præterea tota Ariſtotelis quæſtio præſens eſt de mouente, cuius auxilio intellectus intelligit, & rem, & rei eſſe, non eſt quæſtio de ipſomet intellectu, vt ſupra demonſtrauimus, quare hæc concluſio ad propoſitum pertinere non poteſt, videlicet, quòd intellectus non varietur ſecundum ſubiectum, ſed ſolum ſecundum rationem pro diuerſitate cognoſcibilium, quid enim hoc ad rem? Quidam aliter interpretatur, & dicit ſicuti res poſſunt magis, & minus a materia ſeparari, ita magis, & minus ſeparatæ cognoſcuntur ab intellectu, aliqua enim cognoſcit cum materia, ut ipſa compoſita, alia ſine materia, ut quidditatem compoſiti, quam abſtrahit a materia, ipſam autem quidditatem, quandoque magis, quandoque minus abſtrahit, reſoluit enim quidditatem in quidditatem, & quidditatem quidditatis, donec perueniat ad primam, & ſimplicem quidditatem, & ita ſemper magis, & magis abſtrahit a materia. Hanc expoſitionem ego probare nõ poſſum, nihil enim prorſus ab Ariſtotele dictum eſt de differentia inter quidditatẽ, & quidditatem quidditatis ratione maioris, vel minoris abſtractionis, quare non poteſt ex dictis hæc concluſio colligi. Sed neque clarum eſt, quòd quidditas animalis ſit magis abſtracta a materia, quam quidditas hominis, & ſic quidditas uiuentis magis quam quidditas animalis, cum potius videatur æqualis fieri in his omnibus abſtractio, videlicet a materia ſingulari, quæ eſt pars rei, ſed non a materia ſenſibili vniuerſali, quæ non ut pars, ſed ut vehiculum quidditatis in horum omnium definitionibus ſimiliter accipitur. Mihi placet Themiſtij, & Auerrois interpretatio, ad quam uidetur accedere S. Thomas, & Priſcianus Lydus in ſecunda ſua expoſitione, videlicet quòd Ariſtoteles hoc dicat propter differentiam rerum naturalium, & rerum mathematicarum, quidditas enim rei mathematicæ eſt magis abſtracta a materia ſenſibili, quã quidditas rei naturalis, ideo ſine ulla ſenſibilis materiæ mentione definiũtur res mathematicæ, at in definitionibus rerũ naturalium neceſſe eſt ſenſibilem materiam exprimere. Sicut igitur formæ ſunt magis, vel minus pendentes a materia ſenſibili, ita ab intellectu cognoſcuntur magis, uel minus cum materia, uel ſine materia. Ex his autem verbis colligere poſſumus magnam ſentẽtiæ noſtræ confirmationem, cum enim innuat Ariſtoteles comparationem rerum naturalium cũ mathematicis, neceſſe eſt, ut eas conferat inter ſe reſpectu eiuſdem materiæ, proinde reſpectu materiæ ſenſibilis, ſic enim hæ magis, illæ minus a materia abſtrahuntur. Nam ſi referat res mathematicas ad materiam intelligibilem & naturales ad ſenſibilem, nullum inter eas diſcrimen notari poſſet, ſed ſola conuenientia ſecundum proportionem, quia ſecundum communem huius textus expoſitionem dicere oportet, quòd ita omnino ſe habent res mathematicæ ad materiam intelligibilem, ut naturales ad ſenſibilem, ſed non eodem modo ſe habeant hæ, & illæ ad materiam ſenſibilem. Præterea, dum hæc poſtrema verba ſic interpretamur, fateri cogimur, Ariſtotelem præcedentibus verbis differentiam ſignificaſſe, non conuenientiam inter res mathematicas, & naturales, differentiam enim colligere nõ poſſet ex dictis de conuenientia; at ſecundum communem huius textus expoſitionem Ariſtoteles ſolam conuenientiam tetigit, dixit enim ita ſe habere res mathematicas reſpectu materiæ intelligibilis, ut ſe habent res naturales reſpectu materiæ ſenſibilis, & ne uerbum quidẽ de harum diſcrimine fecit. Quomodo igitur poteſt nunc colligere earundem diſcrimen ratione abſtractionis a materia? dicendum. igitur eſt, quòd in prima parte huius textus Ariſtoteles conuenientiam, & differentiam notauit inter res mathematicas, & naturales, conuenientiam quidem ratione exiſtentiæ in materia ſenſibili, differentiam verò ratione eſſentiæ, quæ non ſimiliter pendet a materia ſenſibili, quam differentiam tunc expreſſit Ariſtoteles, quando dixit: *Ipſum autem quid erat eſſe eſt alind*, quidditas enim recti eſt aliud, ideſt differt à quidditate ſimi.

TEXTVS XII.

Dubitabit autem vtique aliquis, ſi intellectus ſimplex eſt, & impaſſibilis, & nulli quicquam habet commune, ſicut dicit Anaxagoras, quomodo intelliget, ſi intelligere pati quoddam eſt? in quantum enim aliquid commune vtriſque ineſt, hoc quidem agere, illud verò pati videtur.

IN hac parte Ariſtoteles proponit, & ſoluit duo dubia, quę ex dictis exoriuntur. Vnum proponit in hoc Textu duodecimo, alterum in Textu ſequente. Primum dubium communiter ſic ab omnibus intelligitur. Dictum eſt, intellectum eſſe ſimplicem, & impaſſibilem, & nihil habere cum alijs rebus commune, ergo videtur, quòd non poſſit pati, ſi autem non poteſt pati, ergo non poteſt intelligere, quia in textu ſecundo dictum eſt, quòd intelligere eſt pati quoddam, ſed in deductione conſequentiæ non videntur interpretes conſentire. Cum enim totum dubium ex illis tribus conditionibus oriatur, quia ſi intellectus eſt ſimplex, & impaſſibilis, & nulli quicquam habet commune, nō videtur, quòd poſſit pati, Themiſtius, & Ioannes Grammaticus neglectis alijs duabus conditionibus dicunt in tertia totum dubium eſſe conſtitutum, videlicet: *Et nulli quicquam habet commune*; dicunt enim Ariſtotelem per hoc ſignificare, quod intellectus non habet materiam, cum materia ſit illa, in qua conueniunt res omnes materiales, quare cum intellectus intelligat omnia materialia, & ipſe non habeat materiam, nil habet commune cum rebus intelligibilibus. Hinc ergo dubium oritur quomodo ab eis pati poſſit, quia in primo de generatione textu vigeſimoſecundo, quadrageſimotertio, quinquageſimo, quinquageſimoprimo dictum eſt, quod actio, & paſſio non habent locum niſi in ijs, quæ conueniunt in materia, quare cum intellectus non habeat materiam communem cum intelligibilibus, non poteſt pati ab eis. Hæc expoſitio admittenda non eſt, quia non eſt verum, quòd illa verba: *Nulli quicquam habet commune*, ad materiam referantur; cum enim ſubiungat Ariſtoteles: *Sicut dicit Anaxagoras*, manifeſtum eſt, quòd hæc verba habent eundem ſenſum, quem in textu quarto habuit illa dictio, *Immiſtus*, nam ibi quoque ſubiunxit: *Quemadmodum ait Anaxagoras*, quare hæc verba ſumit ex dictis in textu quarto, ſed nos ibi fusè demonſtrauimus, quòd illa dictio, *Immiſtus*, non poteſt referri ad materiam, ſed ad obiecta intelligibilia, ergo etiam hic hæc verba: *Nulli quicquam habet commune*, non ad materiam referenda ſunt, ſed ad obiecta intelligibilia. Neque difficultatem effugiunt, ſi dicant, Ariſtotelem hæc verba ſumere ex Trigeſimoquarto contextu primi libri de anima; vbi inquit, Anaxagoram dixiſſe, quòd intellectus nulli quicquam habet commune, ibi nanque Ariſtoteles non ex ſe hoc dicit, ſed ſolum refert vt dictum ab Anaxagora, quare hic eo dicto non vteretur, niſi alicubi ipſe ex propria ſententia loquens id confirmaſſet, quod quidem in eo Trigeſimoquarto primi libri non fecit, ſed in textu quarto huius tertij, vbi dictū Anaxagoræ approbauit, quod intellectus ſit immiſtus cum obiectis, quare ex eo textu quarto hoc accipit, & idem reuera ſignificat eſſe immiſtum, & nihil commune habere cum obiectis intelligibilibus. Non eſt etiam credendum, Ariſtotelem à tam remoto loco ſumere fundamentum huius dubitationis, ſed veriſimile eſt, quòd ex ijs, quæ paulo ante de intellectu dixit, hoc dubium colligat, at in hoc libro nullibi hoc dixit, niſi in textu quarto, vbi dixit, intellectum eſſe immiſtum, & nominauit ſimiliter Anaxagoram. Præterea, ſecundum hanc expoſitionem aliæ duæ conditiones, quas exprimit Ariſtoteles, ſuperuacaneæ ſunt, præſertim illa: *Impaſſibilis*, hæc enim ad præſentem dubitationem nihil pertineret, proinde temerè, & abſque vlla ratione ab Ariſtotele poſita eſſet, quod credendum non eſt. Alij verò putant, totum dubium inniti ea dictione: *Impaſſibilis*, quam interpretantur, vt in textu tertio, & ſeptimo, videlicet, quòd intellectus eſt impaſſibilis corruptiuè, quare dubium dicunt eſſe tale. Intellectus eſt impaſſibilis, ergo non poteſt pati, ergo non poteſt intelligere, cum intelligere ſit pati. Sed hæc expoſitio eſt deterior priore, quia fruſtra adijceret Ariſtoteles huius conſequentiæ probationem, quando dicit, agens & patiens debent habere aliquid commune, quoniam ſatis clara erat vis conſequentiæ per ſolam repugnantiam harum duarum conditionum patitur, & eſt impaſſibilis, videntur enim ſignificare ſimul, quod patitur, & non poteſt pati. Præterea, nullam haberet hic Ariſtoteles occaſionem dubitandi, quia ſecundum iſtos ſatis declaratum eſt in Textu ſecundo, & tertio, quòd intellectus vno modo patitur, ſcilicet perfectiuè, & alio modo non patitur ſcilicet corruptiuè, & ita impaſſibilis eſt. Immò ibi dicunt, Ariſtotelem vnum ex altero inferre, intellectus pa-

titur

titur perfectiuè, ergo eſt impaſſibilis corruptiuè, quia hoc idem prius docuerat de ſenſu in ſecundo libro. Vtraque igitur conſequentiæ deductio reiicienda eſt. Sed peccant etiam omnes iſti errore communi, quia dicunt, dubium hoc Ariſtotelis inniti æternitate intellectus prius demonſtratæ, nam & qui cōſequentiam deducunt ex illa conditione: *Impaſſibilis*, dicunt impaſſibilitatem ſignificare ęternitatem, & qui eam deducunt ex ijs verbis: *Nulli quicquam habet commune*, ſimiliter dicunt hęc ſignificare æternitatem, quia quicquid eſt abſtractum à materia æternum eſt. adeo vt dubitatio ſit hæc, Cum ſit immortalis, quomodo poteſt pati? Sed in hoc omnes hallucinātur, tum quia non eſt verum, quòd Ariſtoteles hactenus oſtenderit æternitatem intellectus, vt in ſingulis locis diligenter obſeruauimus, tum etiam quia data æternitate, non ſequitur, quòd non poſſit pati, proinde nullum dubium oritur, nam materia prima eſt æterna, tamen maximè omnium patitur, & eſt prima radix omnis paſſionis. Similiter Cęlum apud Ariſtotelem eſt corpus æternum, & impaſſibile omnis corruptionis, & nihil habens commune cum ſuo motore, quia eſt omnino abſtractus à materia, patitur tamen, quia mouere eſt pati.

Ego puto ſolam accipiendam eſſe aliam expoſitionem, videlicet Ariſtotelem hic dubitare ex ijs, quæ paulo ante dicta ſunt, videlicet in textu ſecundo, tertio, & quarto, quæ ſimul pugnare videntur, nam in Textu tertio dixit, intellectum eſſe ἀπαθῆ, ideſt inaffectum, vt nos cum Simplicio expoſuimus; deinde in Textu quarto dixit, eſſe immiſtum cum obiectis, quare idem ſignificauit per inaffectum, & per immiſtum, videlicet ſimplicitatem, & puritatem intellectus. Si enim non eſt affectus natura ſui obiecti neque cum ea commiſtus, certè naturam ſuam ſimplicem, & puram ſeruat, & immunem ab aliarum rerum commiſtione. Hic igitur Ariſtoteles hoc tāquam fundamentum dubitationis accipit, & idem ſignificat per ſimplicem, & impaſſibilem, & nulli quicquam habentem commune hæc enim omnia ſunt hoc in loco idem ſignificantia, quia nulli quicquam habēs commune, ſignificat illud idem, quod in textu quarto immiſtus; ἀπαθὴς verò ſignificat inaffectum, ſicut etiam in tertio cōtextu: *Simplex*, verò additur ab Ariſtotele ad maiorem efficaciā quia idem ſignificat, quod aliæ duæ dictæ conditiones. Non enim Ariſtoteles hic nominaret aliquam conditionem intellectus, niſi à ſe in pręcedētibus declaratam, atqui nihil dixit de ſimplicitate intellectus, niſi dicamus quod dicere inaffectum, & immiſtum, eſt dicere ſimplicem. Stante igitur hac intellectus ſimplicitate iam in præcedentibus demonſtrata, dubium oritur, quomodo intellectus poſſit pati, videtur enim, quòd non poſſit pati, ſi eſt ſimplex, quam conſequentiam probat Ariſtoteles poſtremis verbis, quando dicit: *Inquantum enim aliquid commune vtriſque ineſt hoc quidem agere, id verò pati videtur*, non enim patitur aliquid ab aliquo agente, niſi ambo in aliquo conueniant, vt dicitur in primo libro de generatione, ſiue id commune vtrique ſit materia, ſiue genus, ſiue aliquid aliud, in aliqua enim communi natura conuenire debent agens, & patiens, vnde ſequitur, quòd omne patiens habet compoſitionem, neceſſariò enim habet duas partes, vnam ipſi communem cū agente, alteram in qua diſcrepat, quia ſimile non patitur à ſimili, quare conſequentia eſt clara, intellectus eſt ſimplex, & nihil habet commune cum obiectis, ergo ab eis pati non poteſt. Hinc deducit Ariſtoteles alteram ſecundam conſequentiam, quam prius probat, quam primam. Intellectus non poteſt pati ab obiectis, ergo non poteſt intelligere; quam probat per ea, quæ dicta ſunt in textu ſecundo, videlicet, quod intelligere eſt pati quoddam; quare ſi non poteſt intellectus pati, ſequitur, quòd non poſſit intelligere; hæc ergo eſt dubitatio Ariſtotelis exoriens ex dictis in Textu tertio, & quarto, quæ pugnare videntur cum dictis in Textu ſecundo, vnde patet, quòd impaſſibile hic debet legi inaffectum, nec poteſt ſignificare aliud, quàm ſimplicitatem ipſius intellectus, cum reliquæ duæ conditiones hic oppoſitæ idem ſignificent. & cum intelligendo impaſſibilem corruptiuè vt alij intelligunt, nulla ex hoc poſſit oriri dubitatio, quemadmodum demonſtrauimus. Confirmatur hæc expoſitio ex conſideratione ſententiæ Anaxagoræ, cuius teſtimonio hic Ariſtoteles vtitur. De Anaxagora dicit Ariſtoteles in textu trigeſimoprimo primi libri, quod ſolum poſuit intellectum inter omnia entia eſſe ſimplicem, & immiſtum, & purum, quæ omnes dictiones idem ſignificant, nam ſicut ſimplex & purus nihil aliud, quam ſimplicitatem intellectus ſignificant, ita immiſtus non poteſt niſi eādem ſignificare. Neque dixit Anaxagoras, intellectum immiſtum cum materia, ſed vniuerſaliter locutus eſt, & appellauit immiſtum reſpectu omnium aliarum rerum, cum nulla enim eſt immiſtus, & ita ſimplex eſt, & purus. Poſtea vero in Textu trigeſimoquarto eiuſdem libri colligens ea, quæ prius de antiquorum ſententijs dixerat, refert eandem Anaxagoræ ſententiam alijs verbis inquiens: *Anaxagoras autem ſolus impaſſibilem dicit eſſe intellectum, & nihil commune vlli aliorum habere*, non poteſt enim per ἀπαθὴς aliud intelligere, quàm inaffectum, proinde ſimplicem, & purum, quia concluſionem facit omnium dictorum de diuerſitate opinionum antiquorum: at in præcedentibus nunquam de Anaxagora dixerat, quòd poſuerit intellectum impaſſibilem corruptiuè,

ſed

ſed ſimplicem, immiſtum, & purum, ergo *ἀπαθὴς* ibi non poteſt niſi eandem puritatem ſignificare. Similiter & alia ſequentia verba: *Et nihil commune vlli aliorum habere*, nam vt antea diximus hæc quoque ſignificant immiſtionem eum reliquis entibus, & ſimplicitatem, & puritatem. Præterea dicit ibi Ariſtoteles, quòd ſolus Anaxagoras poſuit, intellectum impaſſibilem, quod minimè verum eſt, ſi ſumatur impaſſibile corruptiuè, ſiquidem non defuerunt etiam alij antiqui, qui intellectum poſuerunt incorruptibilem, & immortalem, vt Plato, & illi, qui ponebant animarum migrationem, falſum igitur diceret Ariſtoteles, quod ſolus Anaxagoras hoc dixerit, cum alij, quoque hoc expreſsè confeſſi fuerint. Cogimur igitur dicere, quòd impaſſibile ibi nil aliud, ſignificat, quàm inaffectum, & cum alijs rebus non commiſtum. Vnde patet, quòd difficultas, quam proponit hic Ariſtoteles, fuit illa eadem, quam in illo Trigeſimoquarto textu, dixit, exoriri ex ſententia Anaxagoræ, ab eo tamen non fuiſſe ſolutam, ſubdit enim, quòd cum talem eſſe intellectum dixerit Anaxagoras, tamen quomodo cognoſcat, nec ipſe declarauit, nec ex eius verbis colligi poteſt. Quaſi dicat, cum poſuerit intellectum ſimplicem, & cum nulla alia re commiſtum, non apparet, quomodo alias res cognoſcere valeat, neque hoc Anaxagoras declarauit; & ita tangit ibi Ariſtoteles hoc idem dubium, quod hic vt ſoluendum proponit. Sed quia dubium hoc innititur conditionibus intellectui tributis ab Anaxagora, certum eſt, quòd Ariſtoteles dubium hoc ſoluere non niteretur, niſi ipſe prius aliquo in loco eas conditiones approbaſſet, vt antea dicebamus, atqui in eo primo libro eas non approbauit, ſed in hoc tertio, quare omninò concedendum eſt, quòd *ἀπαθὴς* hic ſignificat idem, quod in tertio textu; & nihil habens commune cum alijs idem ſignificet, quod immiſtum, de quo meminit in textu quarto. Quare non poſſunt hæc verba ad materiam referri, ſed ſenſum habent communiſſimum, quod intellectus in nulla aliarum rerum natura eſt commiſtus, ſic enim accepit Ariſtoteles immiſtum in textu quarto, ſic etiam Anaxagoras hæc eadem verba accepit, vt oſtendemus, videlicet quòd intellectus non modo materiam, ſed nihil aliud habet, quod ſit ei cum alijs rebus commune, ſic enim rationabilis, & opportuna eſt præſens dubitatio Ariſtotelis, quemadmodum diximus.

TEXTVS XIIII.

Amplius autem ſi intelligibilis, & ipſe, aut enim, & alijs inerit intellectus, ſi non ſecundum aliud ipſe intelligibilis ſit, vnum autem quoddam ſpecie ipſum intelligibile, aut aliquid miſtum habebit, quod ipſum facit intelligibilem ſicut alia.

PROPONIT hic Ariſtoteles alterum dubium quod ex ſuperius dictis exoritur, & ſimiliter innititur ſimplicitati, & puritati ipſius intellectus, & tale eſt. Dictum eſt in textu octauo, quod intellectus in habitu ſeipſum quoque intelligere poteſt, quæritur ergo, an per quam rationem eſt intellectus, per eãdem etiam ſit intelligibilis, an potius per aliam rationem ſit intellectus, & per aliam intelligibilis; vtrumuis dicamus in ambages incidimus. Nam ſi per eandem rationem ſit, & intellectus, & intelligibilis, ſequitur, quòd quicquid eſt intelligibile, eſt etiam intellectus, ergo lapis erit intellectus, cum ſit intelligibilis; ſi verò per duas diuerſas rationes ſit, & intellectus, & intelligibilis, ergo non eſt ſimplex, ſed compoſitus ex duabus naturis, per quarum vnam eſt intelligens, per alteram verò intelligibilis. Hæc eſt dubitatio Ariſtotelis, & verba ſatis clara ſunt. Quando enim dicit: *Aut enim alijs inerit intellectus, ſi non ſecundum aliud ipſe intelligibilis ſit*, infert primum abſurdum. Si enim non ſecundum aliam rationem, ſed ſecundum eandem eſt intelligibilis, ſecundum quam eſt intellectus, ſequitur, quòd alijs quoque rebus inerit ratio intellectus, & aliæ res erunt intelligentes, ſiquidem ſunt intelligibiles. Deinde cum dicit: *Vnum autem quoddam ſpecie ipſum intelligibile*, rationem affert huius conſequentiæ. Nam intelligibile, quatenus eſt intelligibile, ſignificat vnam naturam, & in omnibus intelligibilibus vna ſecundum ſpeciem eſt ratio ipſius intelligibilitatis, eadem igitur eſt ratio, qua intellectus eſt intelligibilis, à qua aliæ res dicuntur intelligibiles, quemadmodum eadem eſt ratio, qua omnia viſibilia dicuntur viſibilia, videlicet quatenus ſunt colorata, quare ſi ratio, qua intellectus eſt intelligibilis, eſt eadem qua eſt intellectus; & ratio qua eſt intelligibilis, eſt eadem, qua aliæ res ſunt intelligibiles, ſequitur, quòd ſecundum eandem rationem res aliæ erunt intellectus. Deinde quando dicit: *Aut aliquid miſtum habebit, quod ipſum facit intelligibilem*, affert alterum abſurdum, quod ex altero membro deducitur. Si enim per aliam rationem ſit intellectus, per aliam intelligibilis, ſequitur, quòd non erit ſimplex, ſed compoſitus

tus

tus, nam præter propriam naturam; qua eſt intellectus, aliam naturam commiſtam habebit, ſecundum quam erit intelligibilis. Et illa verba: *Sicut alia*, ſunt referenda ad proximam illam dictionem: *Intelligibilem*, vt ſenſus ſit: Alia erit ratio faciens ipſum intelligibilem, ſicut aliæ res dicuntur intelligibiles; eadem enim debet eſſe ratio intelligibilitatis in ipſo intellectu, & in alijs rebus intelligibilibus. Hoc notare volui propter aliquorum opinionem, qui putant verba illa: *Sicut alia*, referenda eſſe ad illam dictionem, *Miſtum*, vt ſenſus ſit: Aut erit miſtus, ſicut alia intelligibilia ſunt miſta ex materia, & forma: Vnde poſtea duo colligunt, vnum, quòd apud Ariſtotelem intellectus non eſt miſtus cum materia; alterum, quòd proprium obiectum intellectus eſt quidditas rei materialis, cum Ariſtoteles dicat ea eſſe intelligibilia, quæ ſunt miſta ex materia, & forma, & ita hinc argumentum ſumunt contra eos, qui tenent ens omne, quatenus eſt ens, eſſe intelligibile, non ſolam quidditatem materialem. Sed hæc non eſt mens Ariſtotelis hoc in loco quia verba illa: *Sicut alia*, referuntur ad illam particulam, *Intelligibilem*, vt ipſa verborũ continuatio demonſtrat, quare non eſt verum, quòd Ariſtoteles dicat alia intelligibilia eſſe miſta. Præterea non dixit Ariſtoteles intellectum eſſe miſtum, ſed quod haberet aliquid miſtum, quare ad hoc referri non poſſunt illa verba: *Sicut alia*, alijs enim hic modus loquendi non conuenit, alia enim non ſunt intellectus, quibus dicatur aliud aliquid eſſe miſtum; quæ ſint etiam intelligibilia. Sed neque hoc intellectui commiſtum poteſt ſignificare materiam, quia debet eſſe tale, quod ſit ratio intelligibilitatis, materia verò potius tollit intelligibilitatem. Referuntur itaque verba hæc ad immediatè præcedentia, quoniam enim prius dixerat Ariſtoteles, quod vna ſecundum ſpeciem debet eſſe ratio intelligibilitatis in omnibus intelligibilibus, ideo nunc dicit, quòd præter rationem illam, qua intellectus eſt intellectus, haberet aliam commiſtam rationem, qua ſit intelligibilis, quæ eſſet eadem, ſecundum quam aliæ quoque res dicuntur intelligibiles. Errauit etiam hic Ioannes Grammaticus, putans Ariſtotelem propoſito dubio illud ſtatim ſoluere in hoc eodem cõtextu, & ſolutionem putauit conſiſtere in ijs verbis: *Vnum autem quoddam ſpecie ipſum intelligibile*, vt ſolutio talis eſſet, non eſt vnicum numero intelligibile, ſed plura, & vnum tãtum ſecundum ſpeciem, & inter illa diſcrimen eſt, quia aliud eſt intelligibile & intellectus ſimul, aliud verò eſt intelligibile, & non eſt intellectus. Quæ expoſitio deterrima eſt, quia non poteſt Ariſtoteles dubium ſoluere, antequam ipſum totum expoſuerit. Supereſt autem ſecundum membrum dubitationis, quod ſequentibus verbis ponitur, vt declarauimus: Videbimus etiam clarè, quod dubium hoc ſoluetur poſtea in textu quintodecimo, & decimoſexto, quare non ſoluitur hic. Sed ipſa quoque ſolutio ridicula eſſet, & Ariſtotele indigna, quia ſi multa ſint intelligibilia numero; vnum tamen ſpecie, ſunt eiuſdem naturæ, & conditionis, quare de omnibus eadem eſt ratio; quare hæc eſſet potius confirmatio difficultatis; vt reuera eſt, quam ſolutio. Sunt qui aduerſus hanc communem expoſitionem, quam nos ſecuti ſumus, obijciunt, quòd dubium hoc nihil habet apparentiæ, cum manifeſtum ſit in abſtractis à materia idem eſſe intelligens, & intelligibile, non ſic autem in materialibus, ſcimus enim Deum eſſe ſimul intelligentem, & intelligibilem, quia eſt abſtractus a materia; quare dubitatio ita intellecta non haberet locum, ideo ipſi relicta communi expoſitione alium ſenſum dederũt dubitationi Ariſtotelis, quem nos, vt à verbis Ariſtotelis alienum, non referimus, ne in ſuperuacaneis tempus cõteramus. Ad obiectionem autem reſpondemus, non eſſe verum, quòd in abſtractis à materia ſit nobis notum, quòd idem ſit intelligens, & intelligibile, nam ſolutio, quam mox Ariſtoteles afferet in textu quintodecimo, & decimoſexto, non aliundè ſumetur, quàm ex diſcrimine, quod eſt inter materialia, & abſtracta à materia. Supponit ergo Ariſtoteles nondum eſſe nobis notum hoc diſcrimen, quia ſi eſſet notum, vtiquè dubitatio præſens nihil haberet apparentiæ.

T E X T V S XIIII.

An pati quidem ſecundum commune aliquid diuiſum eſt prius, quoniam potentia quodammodo eſt intelligibilia intellectus, ſed actu nullum, antequam intelligat. Oportet autem ſic, vt in tabula, in qua nihil eſt ſcriptum actu, quod quidem accidit in ipſo intellectu.

SOLVIT hic Ariſtoteles priorem dubitationem, quam in Textu duodecimo propoſuerat. Sed hæc ſolutio dupliciter exponitur, vno modo à Simplicio, alio modo à ceteris omnibus, alij nanque omnes concordes dicunt, Ariſtotelem ſoluere diſtinguendo paſſionem:

nam

nam in textu quinquageſimo ſeptimo. ſecundi libri de anima dictum eſt, duplicem eſſe paſſionem: Vnam, quæ eſt corruptio quædam contrarij, alteram quæ eſt potius ſalus quædam, dubium igitur valet de paſſione corruptiua, non valet de perfectiua, qualis eſt paſſio ipſius intellectus; quod enim patitur corruptiuè ab agente, debet conuenire in materia cum illo, & de hoc intellexit Ariſtoteles in primo libro de generatione, non de patiente perfectiuè, qualis eſt intellectus; hic enim non tenetur conuenire in materia cum mouentibus, à quibus patitur: Verba autē ſic interpretantur: *Pati ſecundum commune aliquid diuiſum eſt prius*, idēſt pati communiter acceptum diuiſum eſt à nobis prius, idēſt in textu quinquageſimoſeptimo ſecundi libri, vbi dictum eſt, aliud eſſe pati corruptiuè aliud perfectiuè; intellectus autem patitur ſolum perfectiuè; ideo non conuenit in materia cum alijs rebus, ſed eſt tantummodo in potentia ad actum, & perfectionem. Solutio igitur in hoc eſt conſtituta, vt negetur, quòd intellectus habeat communem materiam cum alijs eo quòd non patitur corruptiuè, ſed perfectiuè Simplicius autem è contrario, & longè melius vult ſolutionem conſiſtere in concedendo, quòd intellectus habet aliquam conuenientiam cum ijs, à quibus patitur. Quòd autem Communis expoſitio admitti non poſſit, manifeſtum eſt, tum quia nō eſt conueniens ipſi dubitationi in textu duodecimo propoſitæ, tum quia verbis Ariſtotelis in hoc textu aptari non poteſt. Primum hęc expoſitio ſupponit, Ariſtotelem in Textu duodecimo dixiſſe, quòd patiens debet conuenire in materia cum agente, à quo patitur, quod tamen non dixit, vt ibi demonſtrauimus, ſed ſolum dixit, quòd patiens debet habere aliquid commune cum agente, & quòd intellectus nihil habet commune cum aliquo, oſtendimus enim Ariſtotelem non ſignificaſſe communem materiam. ſed ſimpliciter, & generaliter, quòd nihil habet commune cum alijs, cum ſit penitus immiſtus. Dubitatio enim illa nitebatur tantum ſimplicitati intellectus, non eius abſtractioni à materia. Præterea, iſti concedunt dari aliquod patiens, quod nullam habeat conuenientiam cum agente, vt patiens perfectiuè, hoc autē omnino falſum eſt, quia ſi patiens nullam cum agente habeat conuenientiam, non poteſt ad illud referri, vt paſſiuum ad actiuum, quare non patietur ab eo, patet autem conuenientiam ſemper adeſſe talem, quod patiens eſt in potentia ad eandem perfectionem, quam agens habet actu vel formali, vel ſaltem virtuali: conuenit ergo cum agente in illo actu, ad quem ſuapte natura eſt in potentia, eſt enim in potentia, vt fiat ſimile agenti, quam potentiam niſi haberet, non pateretur ab eo. Hæc autem conuenientia patientis cum agente, non modo in paſſione corruptiua locum habet, ſed etiam in perfectiua, vt Ariſtoteles clarè teſtatur in dicto Textu quinquageſimoſeptimo ſecundi libri, vbi de paſſione perfectiua dicit hæc verba: *Aliud autem ſalus magis eius quod eſt in potentia, ab eo quod eſt actu, & ſimile ſic, vt potentia ſe habet ad actum*. Patiens igitur agenti ſimile eſſe dicit ratione illius potentiæ. Propterea notandum eſt, non eſſe verum, quòd quomodo Ariſtoteles in textu duodecimo dicit: *Inquantum enim aliquid commune vtriſque ineſt, &c.* accipiat fundamentum ex dictis in primo de generatione, in eo enim libro loquitur de actione, & paſſione, quæ eſt inter corpora corruptibilia, quæ inter ſe mutuò agunt, & patiuntur, in his enim ſolis verū eſt, quod non poteſt agens agere in patiens, & repati ab eo; niſi conueniant in eadem materia; ſed de agente, quod non re patiatur à patiente, etiamſi corruptiuè aget, ea regula non verificatur; Cęlum enim agit in hæc inferiora etiam corruptiuè, tamen non conuenit in materia cum eis, proinde ab eis repati non poteſt. Patet igitur, quòd non potuit Ariſtoteles in textu duodecimo accepiſſe ex primo libro de generatione hanc regulam, quòd patiens debet conuenire in materia cum agente, quandoquidem ea regula intellectui aptari non poterat, cum in eo libro prolata ſint de corporibus tantum caducis, quæ mutuò agunt & patiuntur inter ſe, quare non modo de paſſione perfectiua non verificatur, qualis eſt paſſio intellectus ſed neque de omni corruptiua, vt dictum eſt, & in hoc quoque errarunt aduerſarij, quòd de omni corruptiua admiſerūt, quòd patiens debet conuenire in materia cum agente. Quoniam igitur intellectus patitur ſolum perfectiuè, regula primi libri de generatione nullam poterat de ipſo intellectu difficultatē facere, cum ipſi aptari non poſſit, igitur Ariſtoteles ſupra in textu duodecimo, non ex primo libro de generatione illud fundamentum accepit, ſed vt per ſe notum, quia ſaltem poſt modicam conſiderationem innoteſcit. Dum enim conſideramus, quid ſignificet pati ab aliquo agente, cognoſcimus eſſe quandam conuenientiam inter patiens, & agens, quatenus ſimilia effici poſſunt, cum ſint capacia eiuſdē actus, & perfectionis exiſtentis actu in agente, potentia verò in patiente; quo fit, vt patiens ſit à natura ordinatum ad recipiendam ab illo agente talem perfectionem. Hæc eſt communitas, & conuenientia, quam Ariſtoteles in Textu duodecimo conſiderauit inter patiens, & agens, quę cum per ſe manifeſta ſit, dubium oriebatur ex ijs, quæ prius dicta erant, quod intellectus eſt penitus immiſtus cum alijs rebus, hoc enim tollere videbatur illam conuenientiam, quæ debet ſemper reperiri inter patiens, & agens. Solutio igitur dubitationis debet ſic

intel-

intelligi ſecundum Simplicium, vt Ariſtoteles concedat, quòd agens, & patiens debent in aliquo communi conuenire, & hoc habet locum etiam in ipſo intellectu; eſt enim in potentia, vt fiat ipſamet intelligibilia, à quibus patitur, licet non ſit eis actu communis ſecundum ſuam naturam. Huic expoſitioni mirificè conſona ſunt verba Ariſtotelis, & communi illi expoſitioni refragantur, dicit enim Ariſtoteles: *Diuiſum eſt prius*, ideſt determinatum eſt prius in textu ſecundo, & tertio huius tertij libri, quod: *Pati*, ſcilicet ipſius intellectus: *Eſt ſecundum Commune aliquid*, eſt ſecundum quandam communitatem, & conuenientiam cum agente, & hanc conuenientiam ſubiungit dicens quòd: *Potentia quodammodo eſt intelligibilia intellectus, ſed actu nullum antequam intelligat*, diuiſum enim eſt in textu tertio eſſe actu tale, & eſſe potentia tale, & dictum eſt, quòd intellectus eſt intelligibilia poteſtate, ſed non actu, antequam illa intelligat. & iure dicit: *Quodammodo*, quia intellectus non omninò fit res ipſæ, non enim fit equus realis, dum intelligit equũ, ſed quodammodo fit equus, nempè ſpiritaliter. Hic eſt planus, & clarus ſenſus horum verborum, quæ communi expoſitioni aptari minimè poſſunt, nam verba illa: *Pati ſecundum commune aliquid*, non poſſunt ſignificare pati ſumptum in communi, quia debent eundem ſenſum retinere in ſolutione, quem prius in ipſa dubitatione habuerunt, atqui in textu duodecimo hæc dictio: *Commune*, fuit accepta pro conditione communi, in qua conueniant patiens, & agens, quare non poſſunt hic ſignificare pati acceptum in Communi ad pati corruptiuè, & pati perfectiuè, eſſet enim acceptio diuerſiſſima ab illa, quod nullo modo admittendum eſt. Hoc idem oſtendit illa particula: *Aliquid*, quæ ſecundum communem expoſitionem nimis incongruè appoſita eſt, ineptiſſima enim eſt locutio, ſi ſignificare volentes pati ſumptum in communi dicamus, pati ſecundum commune aliquid; ſed ſecundum noſtram expoſitionem eſt conuenientiſſima, dicit enim Ariſtoteles, quòd pati ipſius intellectus eſt ſecundum commune aliquod, ideſt ſecundum conuenientiam aliquam cum agente, videlicet cum obiectis intelligibilibus; quam ſtatim exprimit Ariſtoteles vt declarauimus. In verbis autem animaduertendum, quod Ariſtoteles dicit ὅτι. quæ dictio vertenda eſt, quòd, non, quoniam, vt in Latinis codicibus habemus, nullius enim rationem affert Ariſtoteles ſed ſolum exponit diuiſionem à ſe prius factam, nempè eſſe potentia tale, & eſſe actu tale, intellectus enim non eſt actu ipſa intelligibilia, ſed potentia, habet enim potentiam, vt omnia fiat, & transformetur quodammodo in ipſamet obiecta intelligibilia, quæ eſt conuenientia ab Ariſtotele poſita inter intellectum patientem, & obiecta agentia. *Oportet autem ſic, vt in tabella, in qua nihil eſt ſcriptum actu.* Hic Ariſtoteles declarat exemplo traditam à ſe dubii ſolutionem, & inquit, intellectum ita eſſe in potentia ad intelligibilia, & nullum eorum habere actu; ſicuti tabella, in qua nihil deſcriptum eſt, nullam habet actu ſcripturam, ſed eſt in potentia ad omnem ſcripturam. Hæc comparatio intellectus cum tabella varijs modis intelligitur, nam Platonici vt Iamblicus, referente hic Ioanne Grammatico, notabant Ariſtotelem non comparare intellectum cum χαρτίῳ ideſt charta, ſed cum γραμματείῳ, hæc autem dictio deriuatur ἀπὸ τοῦ γράμματος, quod ſignificat literam, & ſcripturam, ideo Ariſtoteles ſignificare voluit intellectum non penitus carere ſcriptura, quia non appellaretur γραμματεῖον, niſi literas aliquas ſcriptas haberet, intellectus autem habet intelligibilia conſubſtantialia, ſed obſcurata, ideo comparatur cum tabella, non quidem quæ careat omni ſcriptura, ſed quæ ſunt male ſcripta, ita vt literæ legi non poſſint, nam dicitur γραμματεῖον, ἄγραφον etiam charta, ſiue tabella ſcripta, male tamen ſcripta. Eadem videtur eſſe ſententia Simplicij, licet ipſe alijs verbis vtatur. Sed dogma hoc de intelligibilibus conſubſtantialibus, fuit ſæpè à nobis refutatum vt ab Ariſtotele alieniſſimum; ideo dimittatur. Ad illam autem conſiderationem eius vocis γραμματεῖον, dicendum eſt, quòd ea deriuatur quidem ἀπὸ τοῦ γράμματος, non tamen quia literas actu ſcriptas habeat, ſed quia potentiam habet ad recipiendas omnes literas, quæ inſcribi poſſunt. Alio modo interpretatur Alexander in primo libro de anima capite de intellectu ſpeculatiuo, & in ſecundo de anima capite de intellectu materiali vbi dicit, intellectum non eſſe animam, ſed ſolum potentiam, & facultatem quandam ipſius animæ, & rectè ab Ariſtotele comparari cum tabella non ſcripta quia nullum eſt ex entibus; immò dicit, quòd rectius compararetur τῷ ἀγράφῳ τοῦ γραμματείου, quàm τῷ γραμματείῳ quia γραμματεῖον, eſt aliquid, & eſt ens, ipſe autem intellectus nullum eſt ex entibus. In Alexandrum inuehitur efficaciter Auerroes in Commentario præſenti, & dicit ſe mirari, quomodo Alexander tribuit Ariſtoteli, quod voluerit intellectum eſſe puram præparationem, & contra eum ita argumentatur. Præparatio, & potentia habet ſignificationem communem, & ad alia multa extenditur, quæ habent potentiam patiendi, & recipiendi, ergo ſi Ariſtoteles hic declarans naturam intellectus ſumit præparationem, ſeu potentiam, vt quoddam commune, nihil dicit proprium ipſius intellectus, neque eius naturam declarat; ſi verò ſumat

præpa-

præparationem propriè pro ſolo intellectu humano, hæc non poteſt intelligi, niſi cognoſcatur natura præparati, præparatio enim dicit puram priuationem, & aptitudinem, quæ non poteſt cognoſci, niſi cognoſcatur natura illius rei, cui ineſt; quare non eſt credendum, quòd Ariſtoteles velit nos docere naturam ſolius potentiæ, & præparationis, ſed potius ipſius animæ potentis, & præparatæ. Ego, vt aliàs dixi, non poſſum hac in re niſi conſentire Auerroi, abſurdum enim videtur, quòd intellectus, cuius naturam Ariſtoteles inquirit, ſit pura potentia, & pura præparatio, ſed eſt anima ipſa intellectiua potens, & præparata ad omnium rerum intellectionem; ideo ſi Alexander eius ſit opinionis, quam ei attribuit Auerroes, & quam ipſius verba ſonant, non poſſum niſi Alexandri ſententiam damnare. Sed poſſumus fortaſſe Alexandri verba ad bonum ſenſum trahere dicendo ipſum ſignificare voluiſſe, quòd anima intellectiua hic non conſideratur vt anima, ideſt vt actus corporis; dum enim dicimus animam, dicimus formam corporis, ſed ſolum ſecundum eius aptitudinem, ad operationem, proinde vt potentiam potius quàm vt animam, vt enim nomen animæ reſpicit corpus, ita nomen potentiæ reſpicit operationem, licet eadem anima vtroque officio fungatur. Quemadmodum igitur Alexander non negaret, animam, vt animam eſſe aliquid, & eſſe formam nobilem, & præſtantem; ita vt potentiam, quæ reſpicit intelligibilia, dicit eam nullum entium eſſe, quia ad omnium cognitionem dirigitur, & nullius in ſe naturam includit. Quod autem dicit melius comparari intellectum cum carentia ſcripturæ, quam cum ipſa tabella, non dicit hoc, quia Ariſtotelem corrigere velit, & dicere intellectum omnino nihil eſſe, & eſſe puram priuationem, ſed vt efficacius exprimat eius naturam reſpectu intelligibilium, ne credamus eum reſpectu intelligibilium aliquam habere entitatem; ſic enim dicit cum tabella eſſe potius comparandam animam ipſam, vel corpus ipſum animatum, hoc enim eſt aliquid, intellectum verò cum carentia inſcriptionis, & aptitudine, quia anima accepta vt potentia, non amplius vt anima, eſt quædam habitudo ad externa intelligibilia, & quidam reſpectus additus ipſi animæ, qui non reſpicit ſpecies neque patitur, ſed eſt ratio patiendi, & recipiendi. Hinc credere poſſumus Alexandri ſententiam fuiſſe, quæ ita intellecta veriſſima eſt, & maximè conſona opinioni noſtræ de tractatione de natura intellectus in hoc tertio libro de anima. Non eſt hic ſilentio prætereundum, quòd Alexandrei, qui eam ſequuntur Alexandri ſententiam, quam reprobauimus, notant modum loquendi Ariſtotelis, qui non dicit intellectum eſſe vt tabellam, ſed vt in tabella, quia vult ipſum ſimilem eſſe non ipſi tabellæ, ſed aptitudini, quæ eſt in tabella, quæ conſideratio ridicula eſt, quia Ariſtoteles non dicit intellectum eſſe vt id, quod eſt in tabella, ſed dicit vt in tabella, ita in intellectu, quare comparat tabellam cum intellectu, & ſenſus verborum eſt. Sicut in tabella nihil actu ſcriptum ineſt, ſed pura potentia ad omnia, ita in intellectu nullum intelligibilium ineſt actu, ſed omnia poteſtate, ideo verba Ariſtotelis fauent manifeſtè opinioni noſtræ.

TEXTVS XV.

Et ipſe etiam intelligibilis eſt, ſicut ipſa intelligibilia. In his enim, quæ ſunt ſine materia, idem eſt quod intelligit, & quod intelligitur. Scientia nanque ſpeculatiua, & ipſum ſcibile idem eſt.

SOLVIT Ariſtoteles ſecundam dubitationem, quam in contextu tertiodecimo propoſuerat, & talis erat, cum intellectus ſit intelligibilis, eſt ne ſecundum eandem rationem, & intelligibilis, & intellectus, an per diuerſas? ſi per eandem ergo lapis eſt intellectus, quia eſt intelligibilis; ſi per diuerſas, ergo intellectus non eſt ſimplex ſed eſt mixtus, ex duabus naturis. Huius dubij ſolutio, quam Ariſtoteles in his duobus textibus affert, ita eſt obſcura, vt ex interpretibus alij putent Ariſtotelem reſpondere, quòd per diuerſas rationes, alij quòd per eandem intellectus eſt intellectus, & intelligibilis. Nos autem breuitati ſtudentes non conteremus tempus in recenſendis omnibus aliorum opinionibus, ſed veram expoſitionem afferemus, & eam verbis Ariſtotelis aptabimus, in quibus aliquos etiam notabimus breuiter aliorum errores; Poſſumus textum hunc diuidere in duas partes, in quarum prima reſponſionem proponit; in ſecunda eam declarat, & ipſius rationem adducit; & quia in hoc textu reſponſio non abſoluitur, ideo in ſequenti textu eam perficiet, & abſoluet. Re-

ſponſio Ariſtotelis (vt ego puto) conſiſtit in concedendo illam partem, quòd intellectus ſecundum eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis; & in oſtendendo, quomodo non ſequatur, quòd lapis ſit intellectus. Sed vt ſententia in hac reſponſione intelligatur, ſciendum eſt, quòd intellectus noſter poteſt dupliciter conſiderari, (vt ſæpè notauimus) vno modo conſideratur, prout refertur ad corpus, cuius eſt anima, & actus, & hoc modo ſemper eſt intellectus actu, etiamſi non operetur, quia eſt forma hominis etiam dormientis. Secundo modo conſideratur, vt refertur ad operationem, & hæc videtur propria ſignificatio huius vocis, intellectus, ſignificat enim propriè potentiam ad intelligendum, hoc autem modo non dicitur verè intellectus, niſi quando actu intelligit, ideoque tunc vocatur intellectus in actu, idest actu intelligens. Antequam autem intelligat, non vocatur ſimpliciter intellectus, ſed intellectus potentia, ſeu poteſtate, vel ſi acquiſiuerit illam habilitatem operandi, quando vult, & ſit in potentia propinqua, vocatur intellectus in habitu. Ariſtoteles igitur in præſenti dubitatione ſumit intellectum propriè, videlicet pro intelligente actu, quia in hoc tertio libro non conſiderat ipſum niſi ſecundum habitudinem ad operationem. Quando igitur in textu decimotertio dubitauit, an per eandem rationem ſit intelligibilis, & intellectus, dubitauit, an per eandem rationem ſit intelligibilis, & intelligens, ad quam dubitationem hic reſpondit, quòd per eandem. Et quia vrgebat obiectio ibi facta, ergo lapis erit intelligens, cum ſit intelligibilis, & cum in omnibus intelligibilibus eadem ſit ratio intelligibilitatis; reſpondet Ariſtoteles, quòd intellectus eſt intelligibilis eodem modo, quo ipſa intelligibilia ſunt intelligibilia, & ſtatim declarat modum, quo aliæ res ſunt intelligibiles, quando dicit: *In his enim, quæ ſunt ſine materia*, quæ verba referri debent ad intelligibilia, quæ ſunt extra intellectum, & ſenſus verborum eſt. Intelligibilia habent eſſe duobus modis, vno modo habent eſſe in materia extra intellectum, altero modo habent eſſe ſine materia in intellectu; itaque ſi accipiantur vt ſunt in intellectu abſtracta à materia, tunc ſunt actu intelligibilia, & ratio valet, quòd ſunt etiam intellectus, quia intellectus intelligens, fit illud, quod intelligitur, quare etiam è conuerſo id, quod actu intelligitur, fit ipſe intellectus, ergo eſt verum, quòd lapis eſt intelligens, nempè ille lapis, qui eſt in anima abſtractus à materia, & actu intelligibilis. Si verò altero modo ſumatur lapis, vt extra animam habens eſſe reale in materia, ſic non eſt actu intelligibilis, ideo non eſt intelligens, eſt enim ſolum potentia intelligibilis, proinde etiam potentia intellectus. Ipſe igitur intellectus eodem modo ſe habet, quo alia intelligibilia, cum enim tunc ſe intelligat, quando intelligit alia, ideo quando actu ea intelligit, ſe actu intelligit, & eſt actu intelligibilis, & actu intelligens, ſicut illa, quia eſt factus res ipſa intellecta. Dum autem non intelligit actu alia, neque ſe actu intelligit, ideo tunc eſt potentia intelligibilis, & potentia intelligens, ideo iure vocatur tunc intellectus potentia. Eſt igitur eodem modo intelligibilis, quo alia intelligibilia, & intelligens eo modo, quo illa. Ad dubium igitur dicimus, quòd lapis eſt intelligens, ſi ſumatur vt actu intelligibilis, ideſt vt abſtractus à materia, ſed non eſt intelligens, ſi ſumatur in materia, quia ſic non eſt actu intelligibilis. Hæc eſt huius difficultatis ſolutio, quare manifeſtum eſt, quòd Ariſtoteles accipit illam partem, quòd intellectus per eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis, ſumit enim intellectum in actu, & intelligibile actu, quemadmodum declarauimus. Sed aduerſus hæc dubitaret aliquis, quodnam diſcrimen erit inter intellectum noſtrum & lapidem? nullum enim eſſe videtur, quia lapis materialis eſt potentia intelligibilis, & potentia intellectus, ſic intellectus antequam operetur, eſt potentia intelligibilis, & potentia intellectus, ergo non differt à lapide; Dico differentiā eſſe maximam, differunt nanque primò, ſecundum eſſe, quia intellectus, eſt actus primus, & forma, & anima; lapis verò eſt corpus inanimatum. Differunt præterea in ipſa operatione, quæ dicitur intellectio, quamuis enim ſimiles videntur, quatenus in actu intelligendi concurrunt in idem, quod dicitur & actu intelligibile, & actu intellectus, quia intellectus fit ipſummet intelligibile, tamen differunt, quia lapis per ſe primò fuit potentia intelligibilis, deinde ſecundariò, & per hoc quod eſt potentia intelligibilis, eſt etiam potentia intelligens. Intellectus autem è contrario, nam per ſe primò eſt potentia intelligens, deinde per hoc ſecundariò eſt potentia intelligibilis, intelligitur enim à ſe ſecundariò, dum intelligit alia. Intellectus igitur per prius dicitur intelligens potentia, per poſterius verò dicitur potentia intelligibilis; lapis verò per prius eſt potentia intelligibilis, per poſterius autem dicitur potentia intelligens, & ſic ſublata eſt omnis difficultas.

Solutione dubij intellecta eam conſideremus in verbis Ariſtotelis. Dicit in prima

ma parte. *Et ipſe etiam intelligibilis eſt, ſicut ipſa intelligibilia*, eſt enim intelligens actu, & intelligibilis potentia ſicut illa. Deinde hanc reſponſionem declarat adducens rationem, quando dicit: *In his enim quæ ſunt ſine materia*, declarat enim, cur ſine vlla abſurditate contingat, vt intelligibile ſit intellectus, & quòd lapis dicatur, intelligens, & dicit, quòd: *In his*, ideſt in intelligibilibus vt in lapide, quando ſunt ſine materia, hoc eſt quando ſunt intellectu, idem eſt intelligens, & quod intelligitur, intellectus enim eſt factus res intellecta; vt eſt factus lapis ſpiritalis, quare etiam lapis eſt factus intellectus. Per hæc autem reſpondet Ariſtoteles ad illud, quod tanquam abſurdum inferebatur, ergo lapis erit intellectus, hoc enim concedit de lapide abſtracto à materia. Patuit autem in textu tertiodecimo, quòd Ariſtoteles intulit hoc abſurdum ex eius membri poſitione, quod intellectus per eandem rationem ſit intellectus, & intelligibilis, & ad conſequentiam deducendam accepit hoc fundamentum, quod eadem eſt ſecundum ſpeciem ratio intelligibilitatis in omnibus intelligibilibus, hinc enim ſequebatur, ergo omne intelligibile erit intellectus, ergo hic accipit Ariſtoteles illam partem, quòd intellectus per eandem rationem ſit intellectus, & intelligibilis, cum reſpondeat ad abſurdum ex eo membro illatum. Et neceſſarium eſt nos hoc ſubintelligere, quia Ariſtoteles ſatis breuiter, & conciſè loquitur, vt ſenſus horum verborum clarus ſit hic. Concedo fundamentum acceptum in textu decimotertio, quòd eadem eſt ratio intelligibilitatis in omnibus, proinde intellectus eſt intelligibilis eo modo, quo cætera intelligibilia; & dico, quòd ſecundum eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis. Hæc autem eadem intelligibilitatis ratio eſt hæc, quòd quatenus ſunt ſine materia, ſunt actu intelligibiles; quatenus autem ſunt in materia, ſunt potentia intelligibiles, quia hinc inferebatur, ergo lapis erit intellectus, dico non eſſe abſurdum, quia dum ipſa intelligibilia conſiderantur, vt abſtracta à materia, ſunt idem cum ipſomet intellectu intelligente. Hoc autem adhuc declarat Ariſtoteles, quando ſubiungit: *Scientia namque ſpeculatiua, & ipſum ſcibile idem eſt*. Quoniam enim vnio intellectus cum intelligibili fit mediante ipſa ſcientia ſpeculatiua, ideſt intellectione, ideo Ariſtoteles ad eam vnionem declarandam ſumit rationem ab ipſa intellectione, per quam vnio illa ſit, & dicit. Scientia eſt idem cum ipſo ſcibili, nempè accepto in anima, & abſtracto. Vidit enim Ariſtoteles de ſcientia notius eſſe, quòd ſit idem cum ſcibili, quàm de ipſo intellectu, clarum enim eſt cuique leuiter conſideranti, quòd nihil aliud eſt equus in intellectu, quàm ipſa equi intellectio, quoniam igitur intellectus in actu eſt ipſa intellectio, & hæc eſt idem cum re intellecta, ſequitur quòd intellectus actu intelligens eſt idem cum re actu intellecta. Ex hoc autem loco argumentum validum ſumitur contra eos, qui dicunt ſpecies ſeruari in intellectu impreſſas poſt intellectionem, aduerſantur enim Ariſtoteli dicenti, quòd ſcibile, & ſcientia idem eſt, nam ſcibile nihil aliud eſt, quam ſpecies ipſa intelligibilis in intellectu, & hanc dicit Ariſtoteles eſſe idem cum ipſa intellectione, quomodo igitur ſeruari poteſt poſt intellectionem? Hæc eſt vera, & plana huius textus interpretatio. Simplicius tamen, & Ioannes Grammaticus aliter interpretantur. Putant, Ariſtotelem dicentem: *Sicut intelligibilia*, per intelligibilia ſignificare ſubſtantias ſeparatas, ſiue ideas ipſas (ſunt entia, verè intelligibilia, & per eſſentiam verè intelligibilia) ideo dicunt Ariſtotelem innuere, quòd intellectus eſt immaterialis, & abſtractus, cum ſit intelligibilis per eſſentiam, ſicut entia verè intelligibilia, ideſt abſtracta; ad quem ſenſum trahunt etiam ſequentia verba, quando Ariſtoteles dicit: *In ijs enim, quæ ſunt ſine materia*, ideſt in rebus abſtractis per eſſentiam à materia, idem eſt intelligens, & res intellecta. Sed hæc expoſitio accipienda non eſt; oportet enim eam dictionem: *Intelligibilia*, eundem ſenſum habere in hac dubitationis ſolutione, quem in ipſa dubitatione habuit; atqui in dubitatione Ariſtoteles non intellexit per intelligibilia ideas, neque ſubſtantias ſeparatas, ſed intelligibilia materialia, in quibus locum habet dubitatio præſens. Dicebat enim, ſi intellectus per eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis, ergo aliæ quoque res erunt intellectus, cum ſint intelligibiles, quod dubium non cadebat ſuper ſubſtantijs abſtractis, nam nulli dubium, quòd ſunt intellectus, ſed ſuper materialibus tantum, quæ abſque dubio non ſunt intellectus, lapis enim non eſt intellectus. Quando autem Ariſtoteles dicit: *In ijs enim, quæ ſunt ſine materia, idem eſt id, quod intelligit, & id, quod intelligitur*, non poteſt negari hæc verba veriſſima eſſe etiam de ſubſtantijs abſtractis, ſed tamen non de illis proferuntur ab Ariſtotele, ſed de materialibus intelligibilibus, quæ per intellectum à materia abſtrahuntur, de his enim erat dubitatio, & ad hæc præcedentia verba reſe-

referuntur, vt modo dicebamus. Sequentia quoque verba hoc idem demonſtrant, quando Ariſtoteles dicit: *Scientia nanque ſpeculatiua, & ipſum ſcibile idem eſt*, ſcientia enim eſt habitus demonſtratiuus, & per diſcurſum acquiſitus, quare non propriè dicitur de cognitione, quæ eſt in ſubſtantijs abſtractis, hæ namque ſine vllo diſcurſu contemplantur, ſed propriè dicitur de humana ſpeculatione, quæ cum diſcurſu fit, quare etiam ſcibile hic ſignificat res materiales prout à nobis accipiuntur intellectu ſine materia, quo fit vt idem ſit intelligens, & intellectio, & intellectum. Errat etiam in huius textus expoſitione Recentior, qui dicit, Ariſtotelem ſoluere dubitationem accipiendo ſecundam partem, videlicet quòd intellectus non per eandem rationem eſt intellectus, & intelligibilis, ſed per diuerſas, attamen manifeſtum eſt hoc non eſſe ad mentem Ariſtotelis, qui non ſoluit difficultatem deductam ex hoc ſecundo membro, ſed difficultatem deductam ex primo, vt iam oſtendimus, nam ex ſecundo membro deduxit talem difficultatem. Si intellectus per aliam rationem eſt intellectus, & per aliam eſt intelligibilis, ergo non eſt ſimplex, ſed miſtus ex duabus naturis. Ad hanc tamen nihil reſpondet Ariſtoteles, ſed ad eam, quæ deducta eſt ex primo membro, quare primum membrum accipit in ſolutione non ſecundum, vt adhuc manifeſtius apparebit in textu ſequente, ſolutio enim dubitationis nondum eſt expleta, ſed in textu ſequente abſoluetur patet etiam. Recentiorem ſupradictum vt ſuam ſententiam tueatur, vim magnam inferre verbis Ariſtotelis, quando enim Ariſtoteles dicit: *Et ipſe intelligibilis eſt, vt intelligibilia*, ipſe exponit ſic, ipſe eſt intelligibilis per intelligibilia, nam oſtendimus ſupra in textu octauo, quòd intellectus intelligit ſe per intellectionem aliorum, quæ expoſitio nimis violenta eſt, nam vt intelligibilia non poteſt ſignificare per intelligibilia, neque dubitatio Ariſtotelis fuit, quomodo intellectus ſe intelligat, ſed an per eandem rationem ſit intellectus, & intelligibilis, an per diuerſas, quare ſenſus horum verborum non poteſt eſſe alius, quàm quem nos diximus, videlicet intellectus eſt intelligibilis ſecundum eandem rationem, ſecundum quam aliæ res ſunt intelligibiles. Errat etiam vir iſte in illis verbis: *In ijs enim quæ ſunt ſine materia*, ex his enim colligit, quòd intellectus eſt abſtractus à materia, & immaterialis, cum tamen Ariſtoteles hic loquatur non de intellectu, ſed de intelligibilibus materialibus, quæ dicuntur ſine materia, quatenus ab intellectu abſtrahuntur. Præterea oſtendimus, hactenus Ariſtotelem nullibi dixiſſe, quòd intellectus ſit abſtractus à materia, quomodo ergo nunc ſumere poteſt, quòd ſit ſine materia? eſt quidem ſine materia ipſe intellectus in ſua operatione, vt vidimus in Textu ſexto, quia in ſua operatione non commiſcetur alicui parti corporis, & ideo vnitur intelligibili abiuncto à materia, & idem fit intelligens, & intellectum, & intellectio, vt declaratum eſt.

163 TEXTVS XVI.

Cur autem non ſemper intelligat, cauſa conſideranda eſt. In habentibus autem materiam, potentia ſolum vnumquodque eſt intelligibilium. Quare illis quidem non inerit intellectus, ſine materia enim potentia eſt intellectus talium, ille autem intelligibile erit.

CVM in principio huius Textus Ariſtoteles quæſtionem quandam proponat, interpretes diſcordes ſunt tum in exponendo ipſo quæſtionis ſenſu, tum quòd alij dicunt quæſtionem ſtatim in hoc Textu ſolui ab Ariſtotele, alij vero dicunt eam proponi quidem, ſed in præſentia non ſolui, quæ Ioannis Grammatici ſententia fuit, quam veram eſſe puto, & eundem ſequendum iudico in declarando quæſtionis ſenſu, quem Auerrois quoque rectè interpretatus eſt, licet in hoc errauerit, quòd putauit Ariſtotelem in hoc eodem Textu ſoluere hanc quæſtionem. Dico igitur, Ariſtotelem proponere quæſtionem quandam ex dictis exorientem, & eam inſolutam relinquere, & ſtatim reuerti ad abſoluendam quæſtionem principalem, cuius ſolutio in præcedenti Textu non fuit abſoluta, ideo in hoc errauit Ioannes, quòd putauit hanc eſſe quæſtionem principaliter ab Ariſtotele propoſitam, & eſſe ordine quartam. Vidimus enim duas tantum fuiſſe difficultates principales ab Ariſtotele propoſitas, qui nunc in ſecundæ ſolutione verſatur; ex hac autem ſolutione oritur hæc noua quæſtio, quam Ari-

ſtoteles

ſtoteles obiter propoſuit, dixit enim, quòd intelligibile vt abiunctum à materia ſit idem cum intellectu ipſo, & eſt ſimul intelligibile, & intellectus, & quòd intellectus eſt intelligibilis ſicut alia intelligibilia. Hinc oritur quæſtio talis, cur intellectus non ſemper intelligit cum ſemper habeat intelligibile præſens? nam & intelligibile factum idem cum intellectu, & intellectus ipſe eſt ſemper ſibi ipſi præſens. Huius rei cauſam dicit Ariſtoteles conſideratione dignam eſſe, eam tamen hic non adducit, neque hanc quæſtionem ſoluit, quia manifeſtum eſt, ipſum ſtatim ſequentibus verbis reuerti ad explendam ſolutionem iam cœptam difficultatis principalis. Nam in textu præcedenti dixit: *In his enim quæ ſunt ſine materia idem eſt intelligens, & intellectum*, relinquebatur exprimendum alterum membrum, quod Ariſtoteles ponit hic, dum dicit: *In habentibus autem materiam*. Modus etiam loquendi ſignificat Ariſtotelem his verbis non ſoluere quæſtionem hanc, quam modo propoſuit, ſed quæſtionem principalem. Nam ſi hanc ſoluere vellet, non deberet dicere: *Autem*, ſed: *Enim*, quare ſatis ei fuit quæſtionem hanc obiter occurrentem tangere, & annotare, ſolutionem autem nobis reliquit conſiderandam tum ex iis, quæ prius dicta ſunt, tum ex dicendis poſterius, vt nos mox declarabimus. Dicimus itaque, quòd Ariſtoteles, interpoſita hac breui quæſtione, reuertitur ad abſoluendam ſolutionem difficultatis prius inceptam. Cum enim dixerit, quòd in abſtractis à materia idem eſt intelligibile, & intellectus, proinde lapis abſtractus à materia eſt intelligens, & idem cum intellectu, certum eſt, quòd ſolutio imperfecta manebat, niſi docuiſſet, quomodo ſe habeat lapis vt materialis, & an ſit intellectus, & quomodo ſit intelligibilis. Hoc igitur ſequentibus verbis declarat, & inquit, quòd in habentibus materiam non eſt intelligibile niſi poteſtate, lapis enim materialis extra animam exiſtens non eſt actu intelligibilis, ſed poteſtate ſolum, proinde non eſt intelligens. Ideo ſubiungit: *Quare illis quidem non inerit intellectus*, rebus materialibus non inerit ratio intellectus, hæ namque non ſunt actu intelligibiles, ideo non ſunt intellectus, cuius rationem affert dicens: *Sine materia enim potentia eſt intellectus talium*, idest ratio intellectus, quæ lapidi, & talibus rebus materialibus attribuitur, eſt potentia, idest virtus quædam ſine materia, tunc enim lapidem vocamus intellectum, quando in animo ſine materia accipitur, & eſt actu intelligibilis: *Ille autem intelligibile erit*. Melius, & clarius hæc verba iuxta Græcorum Codicem ita legerentur: *Illi autem intelligibile inerit*, prius enim dixerat, quòd lapidi habenti materiam non ineſt intellectus, poſtea dixerat, quòd ratio intellectus quæ tribuit lapidi eſt virtus ſine materia, ideo nunc ſubiungit, quòd huic inerit intelligibile, ideſt huic lapidi ſine materia inerit verè ratio intelligibilitatis, eſt enim actu intelligibilis, proinde eſt etiam intellectus ipſe. Hæc ergo eſt clara ſolutio difficultatis, Lapis realis non eſt intellectus, quia non eſt intelligibilis, niſi poteſtate, quare de hoc neganda eſt conſequentia, ſed de lapide mentali, & abſtracto concedenda eſt, hic enim eſt intelligibilis actu, proinde eſt intellectus intelligens, quia in abſtractis à materia idem eſt intelligens, & intellectum. Qua ſtante huius loci interpretatione clarum eſt, vanam eſſe cuiuſdam conſiderationem, qui ex hoc Textu colligit, quòd intellectus eſt abſtractus à materia, quoniam Ariſtoteles dixit, intellectus talium eſt potentia ſine materia, ſed clarè oſtendimus, Ariſtotelem ea verba proferre non de intellectu, ſed de intelligibilibus materialibus, ad quæ etiam præcedentia verba pertinebant; quando enim dixit: *In habentibus autem materiam*, nonne ſignificauit ipſa intelligibilia materialia? ergo cum poſtea dicat: *Illis*, deinde dicat: *Talium*, patet, quòd omnia ſequentia verba ſunt referenda ad eadem intelligibilia, & eorum ſententia eſt, ratio intellectus, quæ rebus materialibus tribuitur, eſt virtus quædam ſine materia, non enim tribuitur iis nomen intellectus, quatenus ſunt materialia, ſed quatenus abſtracta. Immò dico, quòd ex hoc loco potius colligitur oppoſitum, videlicet quòd intellectus humanus eſt forma materialis, quod ſic oſtendo. Dixit Ariſtoteles intellectum eſſe intelligibilem eo modo, quo cætera intelligibilia, poſtea docuit, quòd alia dupliciter ſunt intelligibilia, ſunt enim intelligibilia actu, dum abſtrahuntur à materia, ſunt intelligibilia poteſtate tantum, dum ſumuntur cum materia, ergo etiam intellectui tribuit Ariſtoteles, vt ſit tum poteſtate, tum actu intelligibilis, ſed quicquid eſt actu intelligibile, eſt abſtractum à materia, & quicquid eſt potentia intelligibile, eſt materiale, ergo intellectus vt potentia intelligibilis eſt forma materialis, nihil enim eſt potentia intelligibile niſi propter materiam. Et confirmatur; quia ſi intellectus dicitur intellectus potentia, certum eſt, quòd eſt etiam intelligibilis potentia, quod eſſe non poſſet, niſi eſſet materialis; eſt enim forma materialis ſecundum eſſe, ſed ſecundum operari eſt modo quodam ſine materia, quia ſine miniſterio corporis recipit ſpecies immateriales, & fit idem cum eis, & ita dicitur ab-

ſtractus à materia. cum tamen ſecundum ſuum eſſe reale ſit forma materialis, ſicut etiam lapis realis eſt res materialis. Ideo eſt in hac parte notandum, quòd id, quod hic de intellectu Ariſtoteles dixit, verum eſt aliquo modo etiam de ſenſu; dicit enim in textu centeſimo uigeſimoprimo, & centeſimo trigeſimooctauo ſecundi libri, quòd ſenſus recipit ſpecies ſine materia, & addit, quòd ſenſibile actu, & ſenſus actu ſunt idem, nihil enim aliud eſt viſus in actu, quàm viſio, & nihil aliud eſt viſio, quàm color in oculo ſpiritaliter receptus; cum igitur color ille ſit ſpecies ſine materia (vt ibi dicit Ariſtoteles) & viſus fiat quodammodo res viſa, ſequitur, quòd modo quodam etiam viſus in actu eſt ſine materia, multò tamen minus, & aliter, quàm intellectus, quod oſtendo tum ratione ipſius facultatis, tum ratione obiecti. Nam potentia ſenſitiua eſt organica, ideo in ſua operatione eſt materialis quodammodo, quia in recipiendo vtitur corpore; eſt tamen aliquo modo immaterialis ratione iudicij quia ſola ipſa anima iudicat; at intellectus neque in iudicando, neque in recipiendo vtitur corpore, ideo eſt magis immaterialis, quàm ſenſus, & magis vnitur cum intelligibili, quàm ſenſus cum ſenſibili. Ipſum quoque actu intelligibile eſt immaterialius, quàm ſenſibile actu, nam ſpecies ſenſibilis in ſenſu dicitur abſtracta à materia, quia eſt ſine materia ſenſibili, ideſt ſingulari, & reali, non tamen eſt ſine præſentia materiæ, neque ſine conditionibus materiæ, phantaſma verò exiſtens in phantaſia eſt adhuc immaterialius, & abſtractius, quia eſt abſtractum, & à materia reali, & à præſentia materiæ, non tamen à conditionibus materiæ, quia eſt cum hic & nunc, at ſpecies intelligibilis in intellectu eſt abſtracta, & à materia reali, & à præſentia talis materiæ, & à conditionibus materiæ, ideo eſt maximè omnium immaterialis, & propter hoc igitur, & quia non recipitur ipſa ſpecies in aliquo organo materiali; ideo ſola dicitur actu intelligibilis; cum & obiecta realia, & ſpecies ſenſibiles, & phantaſmata ſint poteſtate tantum intelligibilia, cum hoc tamen diſcrimine, quòd phantaſmata ſunt intelligibilia in potentia proxima, ſpecies ſenſibiles in potentia remotiore, res autem ipſe materiales in potentia remotiſſima. Conſideranda manet ratio, cur Ariſtoteles inſolutam dimiſerit illam quæſtionem, quam in principio huius Textus propoſuit, & quæ ſit eius ſolutio. Ratio cur eam non ſoluerit, fuit, tum, ne interrumperet ſolutionem difficultatis principalis, in qua verſabatur, tum quia ſolutio à nobis colligi facilè poterat tum ex dictis, tum ex poſterius dicendis. Ex dictis, quoniam iam docuit Ariſtoteles intellectum poſſibilem eſſe in pura potentia, proinde eſſe intellectum potentia, non actu, Immò, & intellectum adeptum habitus dixit eſſe in potentia ad operationem, ergo non ſemper actu intelligit. Ratio autem declarabitur ab Ariſtotele in ſequentibus, docebit enim, quòd intellectus noſter non poteſt intelligere, niſi recipiat obiectum extrinſecus, & patiatur à phantaſmate præſente; quare cum non habeat ſemper in ſe ipſo obiectum præſens, non ſemper intelligit, ſe autem habet quidem ſibiipſi ſemper præſentem, non tamen vt actu intelligibilem, quia dum non intelligit alia, non poteſt intelligere ſe; ergo intellectus humanus cum intelligat ſe ſecundariò, & per intellectionem aliorum, ideo non ſemper ſe intelligit, at intellectus, qui eſt per eſſentiam abſtractus, intelligit ſe per eſſentiam, & primariò, ideo ſemper intelligit, vt Ariſtoteles interius dicet de intellectu agente.

TEXTVS XVII.

Quoniam autem in omni natura eſt aliquid, hoc quidem materia vnicuique generi, id autem eſt, quod potentia omnia illa; alterum autem cauſa, & factiuum, quòd faciendo omnia, quòd ars ad materiam paſſa eſt, neceſſe & in anima has exiſtere differentias.

IN hac parte Ariſtoteles aggreditur tractationem de intellectu agente, cuius tractationis, & ordinis ab Ariſtotele ſeruati ratio hæc eſt. In primo contextu propoſuit agendum de particula animæ, quæ dicitur intellectus poſſibilis, ibi nanque oſtendimus, quòd appellatione particulæ animæ, non comprehenditur intellectus agens, cum enim ſit quid abſtractum per eſſentiam, eſt ſecundum ſe alienus à negotio phyſico, nec alia ratione potuit à naturali phyloſopho conſiderari, quàm vt concurrens ad operationem intellectus noſtri poſſibilis, qui ſine illius ope non intelligeret. Quoniam igitur de ſolo poſſibili tractatio Ariſtotelis inſtituta eſt, & de iis omnibus, quæ eius gratia nos

cogno

cognoſcere oportet. Ariſtoteles duo theoremata declaranda propoſuit in illo primo contextu de hac particula animæ, vnum, quænam ſit eius natura, & eſſentia, quod in octo primis textibus abſoluit; alterum quomodo fiat intelligere, ideſt quomodo exeat de potentia ad actum operandi, quod docere cæpit in contextu nono. Ad hanc partem pertinuit tractatio de intellectu agente, quoniam ipſius cognitio nihil coferebat ad cognoſcendam naturam intellectus poſſibilis, ſed maximè confert ad cognoſcendam eius operationem, & quomodo fiat ipſa intellectio. Cum igitur in textu decimo, & vndecimo Ariſtoteles confuſè, & tanquam ſub nube hunc intellectum agentē nobis ſignificauerit, conueniens fuit, vt clarè, & diſtinctè de eodem loqueretur, quod quidem facit in his quatuor contextibus, quantum philoſopho naturali de eo loqui permittitur. Tractatus iſte difficillimus eſt, & in duas præcipuas partes diuidi poteſt; in quarum prima, quæ textu decimoſeptimo, & decimooctauo continetur, oſtendit dari intellectum agentem, & eius officium declarat; ſimul enim cum eius exiſtentia etiam eius officium in lucem prodit, in ſecunda, quæ continetur textu decimonono, & vigeſimo, tractabit de eiuſdem eſſentia, & conditionibus, leuiter tamen, & cum magna moderatione, quia hęc conſideratio (vt diximus) excedit limites philoſophi naturalis. In hoc textu decimoſeptimo facit Ariſtoteles quandam conſequentiam, ſeu ſyllogiſmum, quo probat dari intellectum agentem, ſed in eius formatione difficultas eſt, ratio enim Ariſtotelis pingui Minerua prolata, hæc eſſe videtur. Quoniā in omni natura reperitur aliquid, quod eſt tanquam materia, & patiens, & aliquid, quod ſe habet, ut agens reſpectu illius patientis, neceſſe eſt in anima intellectiua reperiri has duas differentias, videlicet intellectum patientem, & intellectum agentem. Sed in hac conſequentia deducenda, & perficiendo ſyllogiſmo controuerſia eſt, uidelicet in additione propoſitionis minoris, quam Ariſtoteles non expreſſit. Aliqui namque ut Sanctus Thomas talem minorem ſumit, in qua anima accipitur, vt ſpecies naturæ, ut minor ſit hæc, at anima intellectiua eſt quædā natura, ideo Sanctus Thomas per *naturam*, intelligit omne id, quod eſt imperfectum, & ad perfectionē tendit, & exit de potentia ad actum, nam etiam intellectus eſt huiuſmodi. Alij vero ut Auerroes, & Græci omnes, & poſteriores philoſophi non putāt, Ariſtotelem accipere animam ſub natura tanquam ſpeciem, ſed a natura argumentari ad animam à ſimili, & cū hoc reperiatur in ipſa natura, inferre, quod ſimiliter debet reperiri in anima; quare ſecundum hos minor debet ſumi talis, at in anima id debet reperiri, quod reperitur in omni natura. Nomine autem naturæ alij intelligunt naturam propriè ſumptam quæ eſt principium motus, vt Simplicius; alij res omnes naturales, ut Auerroes. Themiſtius, Ioannes Grammaticus, & Alexander, ut patet in primo ſuo libro de Anima in capite de intellectu agente. Quidam Recentior exponit, *Naturam*, ideſt omne incompletum, quod tēdit ad perfectionem, & complementum, ſed cum hoc dicat non uideo, cur refutet formationem ſyllogiſmi poſitam a Sancto Thoma, obijciens, quod minor illa, anima eſt natura quædam, eſt ualde dubia, cum Ariſtoteles in primo capite primi libri de partibus animaliū dicat intellectum non eſſe naturam, vnde vir iſte dicit, Ariſtotelem non argumentari a natura ad animam, ut a genere ad ſpeciem, ſed a ſimili, quemadmodum Auerroem, & Græcos omnes, & Poſteriores diximus cenſuiſſe. Attamen debuit conſiderare, quòd minor eſt quidem dubia, dum ſumitur natura propriè, vt ſumitur in ſecundo libro Phyſicorum, ſic enim dubiū eſt, an anima ſit natura, ſed cum ipſe ſumat naturam cum Sancto Thoma pro re imperfecta, & potentiali, quæ tranſeat ad actum, & perfectionem, ceſſat omne dubium, & intellectus poteſt optimè vocari natura, ſiquidem Ariſtoteles iam docuit ipſum eſſe in pura potentia, & tanquam tabulam raſam, in qua nihil eſt deſcriptum. Omnes autem in hoc conſentire videntur, quòd, *natura*, hic nō poteſt ſumi generaliter pro omni ſubſtantia, & eſſentia rei, quia ſic eſſet falſa maior Ariſtotelis, in omni natura datur materia, & agens, ſiquidem in abſtractis per eſſentiam hæ duæ differentiæ non reperiuntur. Hæc ſunt quæ ab alijs dicuntur in huius loci interpretatione. Eſt præterea notandum, quòd initium huius cōtextus legitur duobus modis, una lectio eſt: *Quoniam in omni natura*, ſecundum quam conſequentia Ariſtotelis eſt completa in hoc textu decimoſeptimo, nam antecedens eſt, quoniā in omni natura eſt materia, & agens, unde infertur conſequens, ergo neceſſe eſt etiam in anima has duas differentias reperiri. Altera vero lectio eſt: *Quoniam ſicut in omni natura*, ſecundum quam conſequentia non poteſt eſſe cōpleta in hoc textu, ſed animus adhuc ſuſpenſus manet, & aliud conſequens inferendum relinquitur, dicit enim Ariſtoteles, quoniam ſicut in omni natura eſt materia, & agens, ita oportet in anima has eſſe differentias, quare aliud aliquid manet inferendum, ideo in principio textus decimioctaui, affertur huius conſequentiæ complementum, uidelicet, ergo erit vnus intellectus, qui omnia fit, & alter, qui omnia facit. Hæc lectionum differentia fuit mihi hoc in loco nouæ ſpeculationis principium, qua mihi videor ueriorem, & faciliorem expoſitionem inueniſſe, quā uidetur hic non ignoraſſe Themiſtius, & Alexander in primo ſuo

libro

libro de Anima in principio, capitis de intelle
ctu agente; Ego tres habeo Codices Græcos
in quibus omnibus legitur ea dictio ([illegible]),
quam lectionem ſi admittamus, ut ego omni-
no admittendam cenſeo, tum ob Græcorum
Codicum teſtimonium, tum quia ab omnib.
Græcis interpretibus, abſque ulla hæſitatione
videtur recepta fuiſſe, tum etiam, quia ſecun-
dum eas omnes difficultates, quas mox conſi-
derabimus, euitantur, tunc non eſt ita clarum,
ut ille Recentior putat, quod ſecundum eam
ſeruetur idem ſenſus, qui eſt ſecundum alterā
lectionem, quoniam prima verba textus deci-
mioctaui non perficiuntur ad modum conſe-
quentis illati, deberent enim habere particu-
lam illatiuam, habent tamen coniunctiuam,
quare non referunt nouum conſequens; ſed
ſunt potius repetitio eiuſdem conſequentis,
qđ in calce decimiſeptimi infertur, quare abſ-
que ullo dubio animus ſuſpenſus adhuc ma-
net, & conſequentia Ariſtotelis non eſt com-
pleta, quæ non eſt leuis momenti difficultas;
cum minime conueniens ſit, hanc imperfectio
nem diſcurſui Ariſtotelis attribuere. Aliis quo-
que difficultatibus urgemur, ſi alias dictas ex-
poſitiones ſequamur, nam ſi per *naturam*, in-
telligamus, uel naturam propriè acceptam;
vel corpora ipſa naturalia, ratio Ariſtotelis eſt
à ſimili a rebus naturalibus, ad animam intel-
lectiuam, ut eam format Auerroes, & alij cō-
plures, attamen non apparet, unde hæc conſe-
quentia efficacitatem habeat, ita eſt in natura,
ergo etiam in intellectu, nihil enim cogere ui-
detur, ut ita ſit in anima intellectiua, quia idē
conſpiciatur in ipſa natura, quare ſi in hoc cō-
ſiſteret uis rationis Ariſtotelis, certè nulla eſ-
ſet ratio, uel ſaltem probabilis, innuit tamen
Ariſtoteles eam eſſe rationem neceſſariam;
cum concludens dicat: *Neceſſe eſt in anima has
eſſe differentias* Quod ſi nomine naturæ intelli-
gamus id, quod tranſit de potentia ad actum;
& ab imperfectione ad perfectionem, ut San-
ctus Thomas & iſte Recentior dicunt, tunc in
maiores ambages incidimus, eſt enim nimis
extorta, & uoluntaria interpretatio, & alieniſſi-
ma ab hac uoce, *natura*, ſiquidem inuenimus
ſæpè accipi naturā pro cuiuſlibet rei eſſentia;
& eam pro eſſentia diuina, ſæpè etiam pro illa,
quæ eſt principium motus, & ſæpè pro rebus
ipſis naturalibus, ſed quod ſumatur pro re in-
completa, vel tranſeunte de potentia ad actum,
ego nunquam apud philoſophos uidi; imò ſi-
gnificat potius rem completam, & perfectam;
quia unumquodque tunc dicitur habere ſuā
naturam, quando eſt actu, non quando eſt po-
teſtate, ut docet Ariſtoteles in principio ſecun-
di Phyſicorum. Prætérea, iuxta omnes aliorū
expoſitiones oportet eam dictionem, *omni*,
eſſe ſignum diſtributiuum, ut etiam videtur
omnes ſignificaſſe, quod tamen dicere non
poſſumus ſi bene expendamus Græca uerba,
[illegible], articulus enim collo-
ctionem potius denotat, quam diſtributionē,
& facit [illegible], idem dicat, quod [illegible], quod
non diſtributionem, ſed integritatem ſignifi-
cat, idque in ſermone quoque noſtro Italico;
facile conſiderari poteſt; cum enim dicimus,
in ogni natura; diſtribuimus, cum autem dici-
mus, in tutta la natura (ut præſentia uerba ſi-
gnificant) non amplius diſtribuimus, ſed po-
tius colligimus, & integritatem ſignificamus
totius ex omnibus partibus ſimul collectis. Præ-
terea, articulus habet emphaſim quandam; &
uim ſignificandi rem notam, & manifeſtam,
quam uelut digito oſtēdamus, dum dicimus
in tutta la natura, quare non poteſt accipi pro
re tranſeunte de potentia ad actum, quæ eſt ni-
mis noua, & impropria ſignificatio; ſed debet
hic habere ſignificationem euidentem, & om-
nibus notam.
Ego igitur puto rationem Ariſtotelis non
oſtendere, quod in intellectu detur patiens, &
agens, qa de patiente non eſt opus probatione;
enim eſt nobis cognitus intellectus poſſibilis;
qui patiendo intelligit, & qui eſt in ſua pura po
tentia ad omnia intelligibilia, trahitur poſtea
de potentia ad actum; ideo intellectus paſſi-
uus eſt potius medium, quo utitur Ariſtoteles
ad inueniendum intellectum agentem, & eſt
ratio efficaciſſima. Datur intellectus poſſibi-
lis, qui naturam habet patientis, & cum careat
omnibus intelligibilibus ea omnia recipere
poteſt, & tranſire de potentia ad actum, ergo
datur ex neceſſitate aliquod agens, quod ducat
intellectum poſſibilem de potentia ad actum.
Conſequentia autem validiſſima eſt, quia niti-
tur his fundamentis notiſſimis. & certiſſimis;
Deus, & natura nihil fruſtra faciunt, & nihil
poteſt trahere ſeipſum de potentia ad actum;
hinc enim fit neceſſario, ut omni potentiæ paſ-
ſiuæ correſpondeat actiua; & omnis materia
habens potentiam ad recipiendum aliquod
formarum genus, habeat ſtatutum aliquod a-
gens, quod eam ducat à potentia ad actum;
fruſtra enim eſſet potentia paſſiua, quæ nullā
haberet actiuam ſibi reſpondentem. Quare
tantum abeſt, ut probet Ariſtoteles dari in ani
ma intellectum poſſibilem, & intellectum a-
gentem, vt potius ex intellectu poſſibili ſup-
poſito tanquam declarat, & cognito probet
dari intellectum agentem. Hęc eſt tota uis
uerborum Ariſtotelis, quæ hoc modo effica-
ciſſima eſt, & omni difficultate caret. Ver-
borum autem conſtructionem hāc eſſe puto,
ut illa uerba: *ſicuti in omni natura*, per parenthe
ſim ſola claudantur, uel ſaltem a ſubſequen-
tibus ſeiuncta intelligantur, & ſic potius legā-
tur: *ſicut in uniuerſa natura*, deinde alia conſtruā
tur hoc modo, quoniam eſt aliquid, quod eſt
materia unicuique generi, & alterum quod eſt
actiuum,

actiuum, quem ego puto eſſe modum quendam loquendi, quo nõ dicat Ariſtoteles, quod in omni genere ſit aliquid, ut materia illi generi, ſed dicat, quòd ubi eſt aliquid, ut materia alicui generi, ibi datur etiam agens, quod illa materia ducat de potentia ad actum, nam ſi ſimpliciter intelligamus in unoquoque genere dari materiam, & agens, hoc falſum erit, & in prædictas difficultates incidemus, datur enim aliquod genus entis, in quo non eſt agere, & pati, at ſi intelligamus, quod ubi datur materia alicuius generis entis, quæ habeat potentiam, vt fiat omnia illius generis, ibi datur aliquod agens, quod eam materiam ducat de potentia ad actum, dictum ueriſſimum eſt generaliter in omnibus, vt datur materia propria humani generis, ſanguis menſtruus, datur etiam agens proprium, quod eſt virile ſemen, & ſic in alijs; quare genus hic ſignificat omnẽ rem habentem ſuam naturam completam, nam omne tale, ſi habet materiam, quæ fuit in potentia ad recipiẽdum proprium complementum, habet etiam agens a quo illa materia ducta eſt de potentia ad actum. Declarat autem Ariſtoteles, quid intelligat per materiã & materiam deſcribit dicens: Intelligo materiam unicuique generi id, quod eſt in potentia omnia illius generis, ut materia humani generis eſt illa, quæ eſt poteſtate omnes homines, & materia totius generis miſtorum eſt, quæ eſt poteſtate omnia miſta, & ſic de ſingulis; in vnoquoque enim genere entis habentis materiam, ex qua fiat, illa materia eſt poteſtate omnia illius generis. Verba autem illa interpoſita: *Sicut in vniuerſa natura*, credo, eſſe non maioris propoſitionis partem, ſed eius declarationem a ſimili, & denotare materiam primam, quæ eſt materia omnium rerum naturalium corruptibilium, ut ſenſus ſit, quemadmodum in vniuerſa natura, ideſt in tota rerũ naturalium conſiſtentia oſtenſum eſt, aliàs dari unam materiam, quæ eſt poteſtate res omnes naturales, & ei correſpondet agens ducẽs eam a potentia ad actum, veluti corpus cæleſte uel eius motus; ita ſigillatim in unoquoque genere dicendum eſt, quòd ubi eſt materia aliqua, quę eſt poteſtate omnia illius generis, ibi datur aliquod agens, quod eam materiam ducat de potentia ad actum. Hæc certè eſt ſignificatio illorum verborum, *ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει*, ſicut in ipſa natura uniuerſa, ſic enim nomen naturæ accipitur (ut hic accipiendũ eſt) in nota, & propria ſignificatione, pro tota collectione rerum naturalium, & pro toto mundo generationi, & interitui obnoxio, vt bene Auerroes, Themiſtius, & Alexander expoſũt. Non eſt hic prætereundus error Simplicij in expoſitione illorum uerborum, *vnicuique generi*. Dicit enim, Ariſtotelem non de ſola materia illa loqui, quam inuenit in primò libro Phyſicorum, quæ eſt rerum corporalium materia, ſed ſumere materiam latè, & ſecundum quandam proportionem, ut ad alia præter corpora quoque extẽdatur, & illud omne, quod habet naturam potentiæ, hic nomine materiæ comprehendatur, ideoq; dixiſſe Ariſtotelem, *γένει*, genere, ideſt genericè, & latè ſumptam materiam, non propriè. Sed hæc expoſitio deterrima eſt, ut ſola dictio, *ἑκάστῳ*, oſtendere poteſt. Dicit enim Ariſtoteles, *ἑκάστῳ γένει*, quæ verba ſignificant unicuique generi, nec poſſunt ſignificare, vt Simplicius imaginatur, hoc enim ſi uoluiſſet Ariſtoteles debuiſſet dicere ſolum, *γένει*, abſque illa dictione, *ἑκάστῳ*. Ideo aliam accipiamus expoſitionẽ, quam alij omnes ſecuti ſunt, videmus enim dari vnicuiq; generi propriam ſubiectam materiam, ex alia enim materia proxima fit homo, ex alia equus & ex alijs res aliæ. *Alterum autem cauſa, & factiuum*. Vbi eſt materia illi generi ſubiecta, quæ eſt poteſtate omnia illius generis (hoc enim eſt officium materiæ) ibi debet dari etiã alterum, quod fungatur officio agentis. Hoc vocat Ariſtoteles, *cauſam*, more Platonico, efficiens enim, & finis a Platonicis nominabãtur cauſæ, ſed materiam, & formam concauſas vocabant, non cauſas, ideo Ariſtoteles de materia locutus, & poſtea loquens de agente, ipsũ vocat cauſam, ut cõtra diſtinguitur a materia. Deinde clarius hoc exprimens dicit, *& factiuũ*, ut intelligeremus, quam cauſam ſignificaret, ſignificat enim cauſam efficientem. In ſequẽtibus autem verbis eſt error, ubi enim dicitur, *quod faciendo omnia*, delenda eſt illa dictio, quod, quia Græca verba, *τῷ ποιεῖν πάντα*, ſignificant faciendo omnia, ſeu eo quod facit omnia, declarat enim Ariſtoteles id, quod dixerat, *cauſa, & factiuum*, & inquit. intelligo factiuum reſpectu illius generis, uidelicet quod facit omnia illius generis, ad quæ potẽtiam habet propria eius generis materia, dixerat enim quod materia eſt poteſtate omnia illa, nunc dicit, quod agens poteſt facere omnia illa. Hunc reſpectu agentis declarat Ariſtoteles quando dicit: *Quod ars ad materiam paſſa eſt*, vtens exemplo artis, vt enim ars ſingula ſe habet ad propriam materiam in artificialibus, ita ſe habet agens ad propriam cuiuſque generis materiã in naturalibus, ut in arte fabrili ferrum, uel lignum eſt materia, quæ eſt poteſtate artificiata omnia illius generis; ars autem ipſa fabrilis, quæ eſt in animo artificis, eſt principium actiuum, a quo fiunt ex illa materia omnia illa artificiata, materia enim ad actum non tranſit, niſi ab aliquo agente trahatur. Hic autem notandum eſt, quod comparatio, quam Ariſtoteles facit intellectus agentis cum arte, non eſt ſumenda ſecundum omnia, ſed in hoc tantummodo, quod ſicut ars ſingula ducit propriã materiam de potentia ad actum, ita intelle-

ctus

ctus agens eſt author ducendi intellectum poſſibilem de potentia ad actum, de imperfectione ad perfectionem. Hæc ſola ſimilitudo hic ab Ariſtotele conſideratur, & hæc ſola ſufficit pro occaſione præſente, nam Ariſtoteles hic nil aliud inquirit, quam aliquod agens, a quo intellectus noſter poſſibilis ducatur de potentia ad actum. Sed in modo diſcrimen eſt, ars enim imponit in materiam, ut in ferrum formam ſimilem ſibi, idest illi, quæ eſt in animo artificis; non ſic intellectus agens tribuit poſſibili illam cognitionem, quam ipſe habet, ſed alio modo dicitur trahere ipſum de potentia ad actum, vt inferius declarabimus. Præterea actio intellectus agentis eſt perpetua, & nunquam ceſſans, ars verò quandoque agit, quandoque non agit. Alia quoque multa diſcrimina inuenitemus, quibus differt ab arte intellectus agens, quæ a præſenti loco aliena ſunt; ſat eſt conuenientia in hoc vno quod ſicuti ars quælibet facit omnia artefacta illius generis, & materia eiuſdem generis fit omnia illa eadem artefacta; ita etiam intellectus agens facit omnia intelligibilia, intellectus autem poſſibilis patiendo dicitur fieri omnia intelligibilia. Tandem Ariſtoteles propoſito antecedente, ſeu maiore propoſitione, deducit conſequens, ſiue concluſionem, quando dicit: *Neceſſe eſt, & in anima has ineſſe differentias*, quæ concluſio non eſt ita accipienda, ut verba ſonant, ſed conſona propoſitioni maiori a nobis declaratæ; non enim colligere vult Ariſtoteles, dari tum poſſibilem intellectum, tum agentem, ſed de ſolo agente colligit, quia poſſibilis ſupponitur notus, & quoad exiſtentiam, & quoad eſſentiam, quam uidimus Ariſtotelem declaraſſe, ſed ſenſus concluſionis eſt, quod etiam in anima debet reperiri præter intellectum poſſibilem, agens non ipſe poſſibilis ſolus.

TEXTVS XVIII.

Et eſt quidam talis intellectus, quia omnia fit; quidam vero, quia omnia facit, vt habitus quidam, quale eſt lumen, quodam enim modo, & lumen facit potentia exiſtentes colores, actu colores.

VULT in hoc textu magis declarare concluſionem a ſe illatam in textu præcedente, & ſimul oſtendere officium intellectus agentis, non enim probari poteſt eius exiſtentia, quin ſimul declaretur eius officium, ex officio, nanque exiſtentia cognoſcitur, quia ex eo quod oportet dari agens reſpondens intellectui poſſibili, quod ducat ipſum de potentia ad actum, inuenimus dari intellectum agentē, & ſimul cognoſcimus eius officium eſſe creare intelligibilia, idest de potentia intelligibilibus facere actu intelligibilia, & agere in intellectum poſſibilem, ut poſtea diligentet declarabimus. Poteſt hic textus diuidi in duas partes, in prima repetit Ariſtoteles eandem concluſionem illatam in fine textus decimiſeptimi ſed diſtinctiorem, & manifeſtiorem, in ſecunda declarat exemplo luminis officium intellectus agentis. Quod autem mouit Ariſtotelem ad repetendam concluſionem prius illatam fuit, quia illa concluſio habuit ſenſum confuſum, nec bene expreſſit id, quod Ariſtoteles oſtendere volebat, nam uolebat oſtendere, quod præter intellectū poſſibilem datur etiam intellectus, agens, & concluſit eſſe in anima has duas differentias patientis, & agentis, per hoc tamen nō patebat, quod illud agēs eſſet alter intellectus, imo dicere aliquis poterat, quòd agens reſpondens intellectui poſſibili eſt ipſum obiectum, nempe phantaſma, hoc enim ſufficere uidetur ad agendum in intellectum poſſibilem, & ipſum ducendum de potentia ad actum; Ariſtoteles igitur uolens mentem ſuam clarius ſignificare repetit eandem concluſionem manifeſtiorem, in qua exprimit nomen intellectus, & dicit utrunque eſſe intellectum, unum qui patitur, alterum qui agit. In verbis eſt error, Græcè enim dicitur, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, quæ uerba non bene ſic uertuntur: *Et eſt quidam talis intellectus*, ſed ita legenda ſunt: *Et eſt hic quidam talis intellectus, quia omnia fit, hic autem, quia omnia facit*, cum enim dixerit neceſſarium eſſe, in anima has duas ineſſe differentias, proſequitur eas declarans, & dicit, & eſt hic quidem intellectus paſſiuus, hic uerò actiuus, & ita exprimit has duas differentias eſſe duos intellectus. Quidam perpendit eam dictionem, *quia*, quam, dicit, reddere rationem, cur intellectus poſſibilis ſit intellectus, nam ratio cur ſit intellectus eſt, quia omnia fit, hæc enim eſt tota eius natura, ut Ariſtoteles dixit in textu quinto, ea igitur ratione dicitur intellectus, quia eſt potentia, ut omnia fiat: Hanc tamen conſiderationem ego non probo, quoniam non ideo eſt intellectus, quia omnia fit, ſed potius è conuerſo omnia fit, quia eſt intellectus, & talem habens naturam, quare hæc non poteſt eſſe ratio, cur poſſibilis intellectus ſit intellectus. Et confirmatur, quia ſi hæc eſſet ratio eſſendi intellectum, ſequeretur, quod ſi agens quoque deberet eſſe intellectus, ipſi quoque competeret omnia fieri, quod dicere, non poſſumus. Et ut admittamus, quod hoc non ſequeretur, id ſaltem ſequeretur, quod ſicut ratio eſſendi intellectum de illo eſſet omnia fieri, ita ratio

eſſendi

231

eſſendi intellectum de hoc eſſet omnia facere, nam Ariſtoteles de agente utitur eodem modo loquendi, cum dicat: *Hic autem quia omnia facit*, eadem enim ſaltem proportione eſſe debet ratio vtriuſque, id tamen falſum eſt, quia intellectus agens non ideo eſt intellectus, quia omnia faciat, ſed è conuersò omnia facit, quia eſt talis intellectus, qui poteſt omnia facere. Præterea, ſi ex hoc, quod eſt omnia fieri poſſet inferri, ergo eſt intellectus prima quoque materia eſſet intellectus, quia etiam ipſa fit omnia, Ariſtoteles enim in præcedenti contextu dixit de materia vniuſcuiuſque generis, quòd fit omnia illius generis, quare etiam materia omnium fit ſimpliciter omnia. Ego igitur puto eam dictionem, *quia*, (ſi modo cauſam reddat) non tamen reddere cauſam, cur ſit intellectus, ſed cur ſit talis, ideſt paſſiuus, vel actiuus. Sed potius dicendum eſt non eſſe hoc in loco redditiuam cauſæ, ſed potius declaratiuam, declarat enim, quomodo ſit talis, & ſenſus verborum eſt, hic quidem intellectus eſt talis ideſt paſſiuus, & habens locum materiæ, eo quòd poteſt omnia fieri, alter verò eſt talis, ideſt actiuus, eo quòd poteſt omnia facere; qui ſenſus clarior eſt in Græcis verbis, & eodem modo loquendi vſus eſt Ariſtoteles in textu præcedenti, dixit enim dari alterum, quod eſt cauſa, & effectiuum, idque declarans ſubiunxit τῷ ποιεῖν πάντα, quaſi diceret, intelligo effectiuũ eo qđ omnia facit; ita hic dicit τῷ πάντα γίνεσθαι, & τῷ πάντα ποιεῖν, eſt modus loquendi potius declaratiuus, quàm probatiuis. Dictio autẽ illa, *omnia*, eſt ſumenda vniuerſaliter, ſicut etiã in textu quarto, vt Ariſtoteles complectatur tam materialia quàm immaterialia, omnia enim quæ ſunt extra intellectum conſtituunt obiectum adæquatum ipſius intellectus. Sed huic expoſitioni obſtare videtur id, quod dicit Auerroes in fine Commentarij præcientis, dicit enim, quòd Ariſtoteles poſuit intellectum agentem, quia non poſuit vniuerſalia extra animam, ideſt ideas Platonis, nam ſi ideæ rerum eſſent extra animam, ſuperuacuus eſſet intellectus agẽs, quia iam res eſſent per ſe actu intelligibiles, nec indigerent intellectu agente, qui faceret eas de potentia intelligibilibus actu intelligibiles. Ex hoc igitur Auerrois dicto colligitur, quòd ſi intellectus poſſibilis poteſt intelligere ſubſtantias abſtractas, non eget intellectu agente in earum intellectione, quia officium intellectus agentis non eſt aliud, quàm facere actu intelligibile id, quod potentia tantum intelligibile erat, igitur potentia paſſiua intellectus poſſibilis eſt amplior, quàm potentia actiua intellectus agentis, ille enim poteſt omnia fieri tam materialia, quam immaterialia, hic verò non facit omnia intelligibilia, ſed ſola materialia ſiquidem immaterialia iam ſunt ex ſe actu intelligibilia. Sed hoc aduerſatur Ariſtoteli, qui in his duobus textibus ſignificauit in omni genere eſſe æqualis ambitus potentiam paſſiuam materiæ, & potentiam actiuam agentis, dixit enim, quòd vbi datur aliquod habens locum materiæ reſpectu alicuius generis formarum, ibi datur etiam agens potens omnes illas producere; hoc enim negato ſequeretur, quòd potentia paſſiua patientis aliqua ex parte non haberet agens, à quo duceretur de potentia ad actum. Vt igitur hoc abſurdum vitemus dicendum videtur, quòd hæc dictio, *omnia*, hic ſignificat omnia materialia, ſed non ſimpliciter omnia tam materialia, quam immaterialia. Diſcurſus hic nihil roboris habet, neque etiam dictum Auerrois verum eſt, niſi benè perpendatur; nam aliud eſt immaterialia, quę extra animam ſunt, conſiderare prout intellectui noſtro cognoſcenda offeruntur, aliud eſt ea conſiderare ſecundum ſeipſa; nam ſecundum ſe ſunt actu intelligibilia, & maximè quidem intelligibilia, nec vllo agente egent, à quo fiant actu intelligibilia, ſed prout offeruntur noſtro intellectui, non ſunt actu intelligibilia, offeruntur enim inuoluta phantaſmatibus effectuũ ſuorum, ac rerum materialium, ideo opus eſt lumine intellectus agentis, vt ſeparentur, ac ſequeſtrentur ab ipſis phantaſmatibus. Ratio autem huius eſt, quia intellectus noſter eſt forma, qua homo eſt homo, & forma immerſa materiæ, ideo non cognoſcit niſi cognitione abſtractiua; nihil enim poteſt ipſi offerri cognoſcendum, niſi trãſeat per ſenſum, & phantaſiam, quare eget opera intellectus agentis etiam ad intelligenda immaterialia. Quòd ſi poſſet immaterialia cognoſcere cognitione intuitiua, vtique ea cognoſceret ſine ope intellectus agentis. ſed id non eſt poſſibile, quia hic cognoſcendi modus eſt proprius intellectuum abſtractorum per eſſentiam; ſed intellectus noſter materialis recipit omnia à phantaſia, ideo dicitur fieri omnia, tam materialia, quàm immaterialia cognitione tantum abſtractiua, ſed non intuitiua. Ex his patet dictum Auerrois verum non eſſe, quia etiamſi darentur vniuerſalia realia extra animam, eſſent quidem ſecundum ſe actu intelligibilia, ſed non reſpectu noſtri intellectus, quare non eſſet ſuperuacaneus intellectus agens, hoc enim indigeremus, ſicut indigemus ad cognitionem ſubſtantiarum abſtractarum per eſſentiam. Auerroes in hac parte habuit literam Ariſtotelis deprauatam, in qua trium intellectuum mentio fit, videlicet poſsibilis, & agentis, & ſpeculatiui, quos Auerroes vocat patientem, agentem, & factum, ſed reuera Ariſtoteles non facit mentionem niſi duorum, ſcilicet poſſibilis, & agentis. *Vt habitus quidam quale eſt lumen.* Hæc eſt ſecunda particula, in qua Ariſtoteles exemplo declarat id, quod dixerat de intellectu

tellectu agente, & de eius officio, videlicet quod omnia facit, docet enim quomodo omnia faciat & dicit ſicuti habitus quidam, qualem autem habitum intelligat, declarat poſtea, dum dicit: *Quale eſt lumen*, ideo falluntur illi, qui dicunt; Ariſtotelem duplici exemplo illuſtrare id, quod de intellectu agente dixerat, videlicet exemplo habitus, & exemplo luminis, hoc tamen verum non eſt, ſed vnicum eſt exemplum Ariſtotelis, qui comparat intellectum agentem habitui tantum, ideſt tali habitui quale eſt lumen, vnde patet non accipi hic habitum pro illo habitu intellectus, per quem dicitur eſſe habilis ad operandum ſed pro forma, & perfectione, vt ſit vox contrapoſita illi voci potentia, per quam fuit declaratus intellectus poſſibilis; ille enim eſt pura potentia, hic verò eſt perfectio quædam, & ita agere dicitur vt perfectio, & forma agentis, quæ facit ipſum eſſe motiuum actu quod prius ſola poteſtate erat motiuum; ſed melius res intelligetur, ſi declaremus quomodo lumen ſe habeat ad colores, hoc enim (vt dicit Ariſtoteles,) *Facit potentia exiſtentes colores actu colores*. Lumen non ita perficit oculum, & potentiam viſiuam, vt immediatè illi vniatur, ſed iungitur obiecto, ſcilicet colori, & dat ei, quandam efficaciam, & vim motiuam, quam antea non habebat; & rectè dicit Ariſtoteles, *modo quodam*, quia lumen nõ facit omnino colores, cum prius non eſſent, erant enim antea colores etiam in tenebris, ſed facit eos viſibiles, & motiuos diaphani, quia ſine ipſo non erant motiui, neque viſibiles. Lumen igitur obiecto viſus iungitur vt forma, & vt habitus quidam, quo colores ponuntur in actu, qui erant in potentia, ideſt ponuntur in eſſe claro, & expreſſo. Ita intellectus agens eſt habitus quidam, & perfectio quędam, quæ iuncta phantaſmatibus reddit ea actu intelligibilia, quæ non erant niſi poteſtate intelligibilia. Quare hoc exemplo declarat Ariſtoteles, quod intellectus agens facit omnia in hoc ſenſu, quia facit obiecta eſſe actu intelligibilia vt forma, & perfectio, quæ ipſis iuncta facit ea actu intelligibilia, ideſt actu motiua intellectus poſſibilis, ſicuti ſignificat exemplum accommodatiſſimum luminis reſpectu colorum. Non enim vult Ariſtoteles, quod intellectus agens iungatur immediatè intellectui poſſibili, & in ipſum immediatè agat, in ipsũ effundendo lumen ſuum, ſed in phantaſmatibus, à quibus modo quodam reflectitur, (vt diximus in textu decimo) & vna cum eis fertur ad intellectum poſſibilem non tanquã duo mouẽtia, ſed tanquàm vnũ, quemadmodũ color illuminatus mouet oculũ, non tamẽ ſunt duo mouẽtia, lumen, & color, ſed vnũ, lumẽ enim eſt tanquã forma, & perfectio coloris ad hoc, vt fiat actu motiuus; ſed hac de re locuti ſumus fuſius in libro de Mente agente.

TEXTVS XIX.

Et hic intellectus ſeparabilis eſt, & immiſtus, & impaſſibilis, ſubſtantia actio exiſtens. Semper enim honorabilius eſt agens patiente, & principium materia. Idem autem eſt ſecundum actum ſcientia cum re ipſa.

LOCVM hunc connectens cum præcedentibus Ioannes Grammaticus dicit, Ariſtotelem in hoc tractatu conſiderate decem attributa intellectus agentis, quorum tria cum iam in duobus præcedentibus textibus abſoluerit pergit hic ad aliorum ſeptem conſideratione͂. Quæ autem ſint hæc attributa, non eſt operæ precium recenſere, quilibet enim ea apud Ioãnem legere poteſt, & videre, quanta Ioannes vtatur confuſione, & quantam attribuat Ariſtoteli. Dum enim hæc attributa conſideramus, & ignoramus, quorſum ab Ariſtotele adducantur, & quiſnam ſit eorum inter ſe reſpectus, & habitudo, nihil penitus ſcimus.

Auerroes dicit, cum Ariſtoteles oſtenderit dari intellectum agentem, nunc vult facere comparationem inter ipſum, & intellectum poſſibilem, ſed hæc quoque continuatio reijcienda eſt, quia licet Ariſtoteles facturus ſit comparationem intellctus agentis, & poſſibilis, hic tamen non eſt eius præcipuus ſcopus, ſed dirigitur ad aliũ præcipuum, qui ab Auerroe non exprimitur. Simplicius quoque multa dicit, quæ cum ab Ariſtotele ſint alieniſſima, omittenda ſunt. Melior eſt continuatio S. Thomæ, qui dicit, Ariſtotelem prius inueniſſe dari intellectum agentem, nunc autem tranſire ad eius naturam, & eſſentiam declarandam. Hæc eſt reuera intentio Ariſtotelis, id autem facit tangendo leuiter quaſdam ipſius conditiones, quia omnia eius attributa exquiſitè conſiderare ad Metaphyſicum pertinet, non ad Phyloſophum naturalem. Sed in his conſiderationibus declarãdis videtur erraſſe S. Thomas, & cũ eo Auerroes, & Auerroiſtæ omnes, qui hanc expoſitionem ſecuti ſunt. Dicunt enim, Ariſtotelẽ in hoc textu decimonono afferre quatuor attributa intellectus agentis, tria ipſi communia cum intellectu poſſibili, & quartum eius proprium, per quod differt à poſſibili Ego enim puto tria tantum attributa proponi ab

Ariſto-

Ariſtotele, & ea propria eſſe intellectus agentis, nec conuenire intellectui poſſibili, quod luce clarius vna cum aliorum errore demonſtrabo. Textus hic cum vigeſimo, à quo non poteſt ſeparari, diuidi poſſet in multas partes, ſed quia in ſingulis eſt maximè controuerſum quid agat Ariſtoteles, ideo dimiſſa diuiſione ſingulas partes ordinatim interpretabor.

In prima parte dicũt S. Thomas, & Auerroes, Ariſtotelem proponere quatuor conditiones intellectus agentis, quorum tres ſunt ei communes cum poſſibili, videlicet: *Separabilis*, *& immiſtus*, *& impaſſibilis*, quarta verò, quę eſt, *Subſtantia exiſtens actio*, propria eſt agentis, per quã diſtinguitur à poſſibili. Deinde cum Ariſtoteles dicit: *Semper enim honorabilius eſt agens patiente, & principium materia*, dicũt probationem adduci trium dictarum conditionum, & ex eo quòd competunt intellectui poſſibili, Ariſtotelem probare, quòd competunt etiam agenti, nam tribuerat iam Ariſtoteles has conditiones intellectui poſſibili in textu tertio, quarto, ſexto, ſeptimo; nunc igitur ita argumentatur. Hæc attributa conueniunt poſſibili, ergo multo magis conueniunt agenti, probat conſequentiam ſic: omnia quæ ſimpliciter dicunt perfectionem, & nobilitatem, ſi conueniunt rei imperfectiori, debent etiam cõuenire perfectiori, quia dato oppoſito ſequeretur implicatio contradictionis; quod enim ſupponitur eſſe imperfectius, eſſet perfectius; ſed agens eſt nobilius patiente, & principium effectiuum eſt nobilius materia, quia actus eſt nobilior, quàm potentia, ergo ſi hæ tres conditiones attributæ fuerunt intellectui poſſibili, multo magis ſunt attribuendæ agenti. Hinc ſumit Auerroes occaſionem exclamandi contra Alexandrum, dicens ò Alexander ſi intellectus poſſibilis eſt ſola præparatio, & intellectus agens eſt Deus, quomodo Ariſtoteles poſſet inter eos facere hanc comparationem? quomodo poſſet attribuere vtrique eaſdem conditiones? certè non potuiſſent inter ſe comparari in his conditionibus, quia hæ non poſſent competere vtrique in eadem ſignificatione, ſed æquiuocè. Clamant etiam Auerroiſtæ contra Alexandrum, quia cum Ariſtoteles tribuat intellectui agenti hæc prædicata, & dicat eſſe eadẽ, quæ etiam intellectui poſſibili attributa fuerunt, ergo ſi hæc in ipſo agente dicunt abſtractionem à materia, & æternitatem, ſimiliter in intellectu poſſibili, ſignificant abſtractionem, & æternitatem. Conſiderant etiam ſingulas conditiones, quomodo conueniunt intellectui agenti, & colligunt, quòd in eodem ſenſu debent attribui intellectui poſſibili. Intellectus agens hic dicitur ab Ariſtotele ſeparabilis, quomodo hoc intelligitur? an ſeparatus ab organo? vanum eſt hoc imaginari de intellectu agente, ſed ſignificatur ſeparabilis, eo modo, quo reuera eſt, eſt autem ſeparabilis penitus à corpore, & immortalis, vt ipſe quoque Alexander confitetur; ergo eodem modo Ariſtoteles in textu ſeptimo dixit intellectum poſſibilem eſſe ſeparabilem non tantum ab organo. Intellectus agens hic vocatur immiſtus, ſed quomodo? an cum obiectis intelligibilibus? immo è contrario (ſi eſt Deus) potius in ſe includit omnia intelligibilia & cum eis eſt immiſtus; ſed eſt penitus immiſtus cum materia, ergo hoc eodem modo eſt immiſtus etiam intellectus poſſibilis. Dicitur etiam hoc in loco intellectus agens impaſſibilis, non quidem vt affectione carens, ſed quia eſt impaſſibilis corruptiuè, & expers omnis corruptionis ergo eadem impaſſibilitas in textu tertio, & ſeptimo tributa fuit etiam poſſibili, ſecus nulla eſſet ratio Ariſtotelis, quando dicit hæc attributa conueniunt poſſibili, ergo etiã agenti nam æquiuoce attribuerentur huic, & illi. Auerroes autem hoc non contentus nititur oſtendere, quòd demonſtratio ab Ariſtotele facta in textu quarto ad probandum intellectum poſſibilem eſſe immiſtum, ſimiliter demonſtraret intellectum agentem eſſe immiſtum, quia ſicut in textu quarto dictum eſt, quòd intellectus poſſibilis recipit omnes formas materiales, & ideo non eſt forma materialis, quia omne recipiens debet carere natura recepti; ita hic dicere poſſumus, intellectus agens creat omnes formas intelligibiles, facit enim eas actu intelligibiles, quæ cum ſint materiales, erant tantum potentia intelligibiles; ergo ipſe non eſt forma materialis, ſed eſt immiſtus materiæ, quia ſi eſſet materialis, ſequeretur, quòd crearet etiam ſeipſum, quod impoſſibile eſt, ſicut enim nihil recipit ſe, ita nihil producit ſe. Hæc omnia eſſe ab Ariſtotele alieniſſima, & hos maximè recedere à vera huius loci intelligentia, facilè apparebit, ſi verum horum verborum ſenſum declarauerimus. Dico igitur, quòd conditiones, quæ hic ab Ariſtotele attribuũtur intellectui agenti, tres ſunt tantummodo, videlicet: *Separabilis, & immiſtus, & impaſſibilis*, verba autem illa: *Subſtantia exiſtens actio*, non ſunt quartum attributum, ſed probatio illorum trium attributorum, & ſenſus eſt iſte. Intellectus agens eſt ſeparabilis, & immiſtus, & impaſſibilis, quia ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt actio: Hic ſenſus in verbis Græcis eſt ita manifeſtus, vt alius eſſe non poſſit; ſi namque eſſet quartum attributum, Ariſtoteles huic quoque coniunctiuam particulam appoſuiſſet, vt appoſuit aliis, dixit enim, *& immiſtus, & impaſſibilis*, quare ſimiliter dicendum erat, *& ſecundum ſubſtantiam actio*, tamen ſine coniunctione hæc verba proferũtur.

1 Vera autẽ horum verborum interpretatio ſumenda eſt ex ijs, quę dicta ſunt ab Ariſtotele in textu quintodecimo, & decimoſexto; nã ibi

dictum eſt, quòd res materiales ſunt ſecũdum ſe potentia tantum intelligibiles, non actu, niſi per intellectum abſtrahantur à materia, tũc enim fiunt actu intelligibiles, immo fiunt intellectus ipſe; intellectus autem poſſibilis, vt inquit ibi Ariſtoteles, eſt intelligibilis ſicut alia intelligibilia, ideſt tum potentia tum actu; antequam enim intelligat alia, eſt potentia intelligens, & potentia intelligibilis, dum verò intelligit alia, eſt actu intelligens, & actu intelligibilis, quia idem ſunt intellectus actu, intelligibile actu & intellectio, ergo intellectus poſſibilis, quando actu intelligit, eſt idem cum ſua intellectione. Quare poſſumus dicere, quòd eſt actio, eſt enim ſua operatio, non eſt tamen huiuſmodi ſecundum ſuam ſubſtantiã ſed quia ab alio factus eſt talis, & ad hanc perfectionem ductus, ipſius enim eſſentia nulla alia eſt quàm vt ſit pura potentia ad omnia intelligibilia, vt dixit Ariſtoteles in textu quinto, ideò cum talis ſit, eget alio, à quo ducatur ad hanc perfectionem; vt intelligat, & ſit ſua actio. At intellectus agens ita eſt ſua actio, vt per eſſentiam ſit talis non quia ſit factus talis ab alio, ideo dicit Ariſtoteles, quòd ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt actio, indicans ſubſtantiam verè ſeparatam per eſſentiam à materia, his enim ſolis conuenit vt ſint idem cum ſua operatione, & per ſuam eſſentiam ſint huiuſmodi non per aliud. Patet igitur, quòd Ariſtoteles per hæc verba optimè declarat naturam intellectus agentis, dicit enim, quòd eſt ſubſtantia immaterialis, quia nihil materiale eſt ſecundum eſſentiam ſua operatio. Ex his colligere poſſumus quantum à veritate aberret Ioannes Grammaticus in horum verborum expoſitione, dicit enim Ariſtotelem non intelligere, quòd intellectus agens ſit ſecundum ſubſtantiam actio eo modo, quo intelligentiæ, quarum operatio eſt idem cum earum eſſentia, ſed quod ſecundum ſuam ſubſtantiam agit, putauit enim Ioannes Grammaticus, intellectum agentem eſſe ipſummet poſſibilem, quatenus habet habitus, & ſcientias, tunc enim agit per ſcientiam, quam habet, & hæc habet locum formæ, cum ſubſtantia ipſa intellectus teneat locum materiæ; agit ergo per formam, quam habet, & quia forma dicitur ſubſtantia rei, ideo agit per ſubſtantiam ſuam. Alij quoque hic dicunt, quòd ἐνέργεια non ſignificat illam actionem, quæ eſt idem cum ſubſtantia, ſed potius actum ſecundum, & diſtinctum à primo, & à forma, quæ eſt ſubſtantia rei, quare ſententiam Ariſtotelis eſſe dicunt, quòd natura, & ſubſtantia intellectus agentis eſt, vt agat, ſicut natura intellectus poſſibilis eſt, vt patiatur, & hæc actio non eſt ſubſtantia, ſed qualitas, quia ſcientia in animo eſt qualitas. Sed hæc expoſitio manifeſtè aduerſatur Ariſtoteli non enim dicit, quòd ſecundum ſubſtantiam ſuam ſit agens, ſed actio, ideo ſi actio ſumatur pro tali operatione, quæ ſit accidens diſtinctum ab eſſentia, non eſt verum, quòd intellectus agens ſit ſecundum ſuam ſubſtãtiam ſua operatio, quemadmodum ſi concedamus, quòd ignis ſecundum ſuam eſſentiam operetur, videlicet aſcẽdat, vel calefaciat, eſt enim aliquo modo verum, nunquam tamen concederemus, quòd ſecundum ſuam eſſentiam ſit ſua operatio, aſcenſio, & calefactio. Præterea ſi mens Ariſtotelis in his verbis eſſet illa, quam iſti dicunt, nulla offerretur conditio propria intellectus agentis ad differentiam poſſibilis, quòd tamen eſt falſum, & omnium cõſenſioni aduerſatur, etiam horum ipſorum. Conſequentia clara eſt, quia hæc eſt communiſſima omnium rerũ conditio, vt per ſuam formam, ideſt per ſuam ſubſtantiam operetur, ignis per ſuam formam operatur, equus per ſuam formam edit ſuas proprias operationes, & aliæ res omnes, ſic etiam intellectus poſſibilis. Si enim aliquam habet operationem propriã, (aliquam enim certè habet, quæcunque illa ſit,) per ſuam eſſentiam dicitur operari, habet enim etiam ipſe vim actiuam, vt alibi diximus, habet namque vim iudicandi, quare vaniſſima eſt hæc expoſitio. Argumentum autem illorum ridiculum eſt, quando dicunt, ἐνέργεια ſignificat actum ſecundum operationem, nõ formam, & actum primũ. Ego enim dico eſſe veriſſimũ, quòd ἐνεργεῖν ſignificat operari, & ἐνέργεια eſt operatio, ſed in abſtractis à materia non datur actus ſecundus diſtinctus à primo, & vocantur ἐνέργειαι, ideſt actiones, quia ſua eſſentia eſt ſua operatio, ideo de his ſolis veram eſſe dicimus prædicationem operationis ſumptæ in abſtracto, falſam autem de omnibus alijs, in quibus operatio eſt accidens diſtinctum ab eſſentia, in his enim non poſſumus dicere quod ſecundum ſuam eſſentiam ſint ſua operatio, vt dicit hic Ariſtoteles de intellectu agente, ergo negari non poteſt quod hæc verba ſignificent intellectum agentem eſſe abſtractum à materia, eius operationem eſſe idem cum eius ſubſtantia. Ex hoc tanquam medio termino reddit Ariſtoteles rationem illorum trium attributorum intellectus agentis, quia enim per ſuam eſſentiam eſt actio, ideo ſequitur neceſſario, quod ſit: *Separabilis, & immiſtus, & impaſſibilis*, quorum verborum ſenſum facile cognoſcemus ex conſideratione medij termini, ex quo deducuntur; certum eſt quod medius terminus fuit acceptus vt conditio, propria intellectus agentis vt à poſſibili diſtinguitur, nam intellectus agens eſt ſemper ſua actio per eſſentiam ſuam; at intellectus paſſibilis non ſemper. ſed quandoque eſt ſua actio, nec per eſſentiam ſed per aliud, quia per ſuam eſſentiam eſt pura potentia,

tentia,

tentia, ſicut intellectus agens per ſuam eſſentiam eſt actus; contrarias autem cauſas non poteſt ſequi idem effectus, ſed diuerſi, & contrarij, ergo hæc tria attributa non poſſunt inferri vt communia intellectui poſſibili, & agēti, ſed vt propria ſolius agentis, quod etiam Themiſtius, & Simplicius hoc in loco non negant, vt ipſe Ariſtoteles clarè teſtabitur in textu ſequente, vbi dicet ſolum intellectum agentem eſſe immortalem, paſſiuum autem intellectum eſſe corruptibilem, ergo ſi hic ſeparabilitas, & impaſſibilitas dicunt ſeparationem à corpore, & immortalitatem, hæ conditiones ſecundum Ariſtotelem non competunt intellectui poſſibili. Præterea ſi nunc Ariſtoteles intellectui agenti attribueret has conditiones tanquam antea attributas intellectui poſſibili, deberet dicere, *& hic quoque intellectus*, inquit tamen, *& hic intellectus*, quare eas affert vt nouas, & proprias agentis. Videamus igitur quiſnam ſit verus ſenſus horum trium atttibutorum. Primum dicit Ariſtoteles, quòd intellectus agens eſt, *ſeparabilis*, qua autem ſeparabilitate non eſt obſcurum perpendentibus medium terminum, ex quo deducitur, medius terminus fuit quia ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt actio, hic non conuenit intellectui poſſibili, qui non eſt ſua actio per eſſentiam ſuam, ſed per aliud, ergo ſi præſtantiori modo conuenit intellectui agēti vt dicatur ſua actio, quàm intellectui poſſibili (ſi quidem præſtantius eſt eſſe tale per eſſentiam, quàm eſſe tale per aliud) ergo ſeparabilitas intellectui agenti conuenit alio, & præſtantiori modo, quàm intellectui poſſibili. Iſte enim ea tantum ratione dicitur ſeparabilis, quia eſt ſeparatus ab organo, at intellectus agens, & ab organo, & omnino à corpore eſt ſeparatus ſecundum eſſe; eſt enim conſequentia validiſſima, habet eſſentiam ſuam idem cum ſua actione, ergo eſt penitus à corpore ſeparatus, quia id non eſt poſſibile niſi in ſolis ſubſtantijs per eſſentiam ſeparatis. Si autem talis ſeparatio a corpore conuenit agenti, eo quòd ſua ſubſtantia eſt ſua actio, attamen quia ipſe quoque quandoque eſt ſua actio per aliud, videlicet cum actu intelligit, ideo ipſi quoque aliqua conuenit ſeparatio, non tamen tanta, quanta intellectui agenti; non enim eſt ſeparatus à corpore ſecundum eſſe, ſiquidem eſt forma materialis, cum ſit & potentia intelligens, & potentia intelligibilis, ſicut aliæ formæ iunctæ materiæ, ſed eſt abſtractus ſolum ſecundum operationem, videlicet ab organo, cum nullo organo vtatur in ſua operatione, quo fit, vt quando actu intelligit, fiat idem cum re intellecta, quę eſt ſine materia quare, & ipſe tunc eſt ſine materia. Nec dubitare debemus, quòd Ariſtoteles dicat hic ſeparabilem, nec dicat ſeparatum, ſumit enim ſæpè ſeparabile pro ſeparato, & quandoque etiam intelligentias vocat ſeparabiles, ideſt ſeparatas, vt patet in in ſexto contextu ſeptimi Metaphyſicorum, ſi Græcè is locus legatur. Vocans ergo hic intellectum agentem ſeparabilem, non ſignificat ſolam potentiam ad ſeparationem, ſed actualem ſeparationem à corpore, & ab omni materia, quæ eſt maior ſeparatio, quam illa, quæ competit intellectui poſſibili, qui eſt ſolum ſeparatus ab organo, in ſua operatione. Similiter intellectus agens hic appellatur, *immiſtus*, modo præſtantiore, & maiore immiſtione quàm intellectus poſſibilis. Nam poſſibilis eſt immiſtus ſolum in operando, quia neque cùm obiectis recipiendis eſt commiſtus, vt in textu quarto dictum eſt, neque cum organo corporeo, vt in ſexto. At intellectus agens, quia eſt abſtractus à materia ſecundum eſſe, & ſua eſſentia eſt ſua operatio, ideo eſt etiam ſecundum eſſe immiſtus penitus cum corpore, talis namque immiſtio deducitur ex illo medio termino, quod ſua actio ſit ſua eſſentia. Cum igitur hic medius terminus intellectui poſſibili non conueniat, talis quoque commiſtio ei competere non poteſt. Dicitur tandem intellectus agens, *impaſſibilis*, impaſſibilitate longè maiori, quàm quæ fuit attributa intellectui poſſibili, nam in intellectu poſſibili ſignificauit ſolum affectionis carentiam, ſed in agente ſignificat, & carētiam paſſionis, & omnis paſſibilitatis, id enim quod ſine materia eſt nullo modo pati poteſt, quia materia eſt radix omnis paſſionis, vt docet Ariſtoteles nono Metaphyſicorum, quo fit vt quicquid habeat materiam, patiatur, & quicquid patitur, habeat materiam. Sed quòd alio modo intellectus agēs ſit impaſsibilis, alio modo intellectus poſſibilis, coguntur ipſimet aduerſarij, velint, nolint, confiteri, nam interpretantes tertium textum dicunt intellectum poſsibilem vocari ab Ariſtotele impaſsibilem corruptiuè, perfectiuè tamen eſſe paſſibilem, at intellectus agens eſt impaſsibilis, & corruptiuè, & perfectiuè, quia non eget perfici ab alio, & ſolum agit, nō patitur: nam reuera ex illo medio termino talis impaſsibilitas deducitur, quia ſi ſua actio eſt ſua ſubſtantia, eſt penitus abſtractus à materia, quare nullo modo poteſt pati. Negare igitur non poſſunt aliam impaſsibilitatem tribui intellectui poſsibili, aliā agēti. Præterea, impaſſibilitas, quæ ſecundum alios in textu tertio tribuitur intellectui poſsibili, cōpetit ēt ſenſui, vt ipſi ibi non negant, ergo non pōt ſignificare incorruptibilitatem; at impaſſibilitas quæ hic tribuitur agēti, ſignificat incorruptibilitatem, vt patet in textu ſequente, vbi Ariſtoteles contraponet corruptibile impaſſibili, & iterum vocabit intellectum agentem impaſſibilem. Ex hac horum verborū vera interpretatione manifeſti fiunt aliorum errores, nam errant

primo, dũ dicũt Ariſtotelem afferre quatuor diſtincta attributa intellectus agentis, iã enim oſtendimus tria tantum adduci ab Ariſtotele vt attributa intellectus agentis, quartum verò non adduci vt ab his diſtinctum, ſed vt eorum probatiuũ: eſt enim medius terminus, ex quo illa tria attributa deducuntur. Errant etiam, dũ dicunt, tria illa attributa adduci, vt communia intellectui poſſibili, & agẽti; oſtẽdimus enim, ipſa adduci vt propria agentis. Sed maximè errauerunt in interpretatione illorum ſequentium verborum: *Semper enim honorabilius eſt agẽs patiente.* Putarunt, Ariſtotelem probare, quod tres illę conditiones competunt intellectui agenti, eo quòd competunt poſſibili, quod tamen verum non eſt, quia ipſa verborum ſeries indicat, quòd Ariſtoteles probat id, quod proximè dictum eſt, non illa, quæ remote; probat enim, quòd intellectus agens ſit ſecundum ſuam ſubſtantiam actio, & huic expoſitioni mirificè conſonant omnia ſequentia verba, cum ſententiæ illorum omnino diſſonent, vt mox oſtendemus, quare nec præcedentibus, nec ſequentibus verbis cõſentanea eſt hæc expoſitio. De præcedentibus iam diximus, quòd tria illa attributa nõ in eodem ſenſu cõpetunt intellectui poſſibili, & agenti, quare ſi Ariſtoteles ab vno argumentaretur ad alterum, eſſet ratio æquiuoca, nec interpoſuiſſet Ariſtoteles quartum attributum proprium agentis, ſi poſtea probaturus erat tria præcedentia attributa cõia agenti, & poſſibili. Hoc autẽ fundamento ſublato vana redditur tota eorum exclamatio contra Alexandrum, dum enim negamus, ꝙ Ariſtoteles probet illa tria attributa competere agenti per id, quod competunt poſſibili, nõ poſſunt amplius ex hoc loco colligere æternitatem, & abſtractionem intellectus poſſibilis. Delirat etiam Auerroes, dum oſtendere nititur, ꝙ demonſtratio ab Ariſtotele facta in textu quarto probet ſimiliter de intellectu agẽte, ibi enim oſtendimus, quòd Auerroes eam demoſtrationem non intellexit, & quod ea demonſtratio nititur hoc fundamento, ꝙ intellectus poſſibilis intelligendo patitur, quomodo igitur poteſt aptari agenti, quod nõ patitur, ſed agit? pręſertim cum manifeſtum ſit, quod licet patiens debeat carere illa forma, quam recipere debet, tñ agens nõ tenetur carere illa forma, quam producit in alio? Dimiſſis igitur aliorum fabulis, redeamus nos ad afferendam horum verborum veram interpretationem. Dicens Ariſtoteles: *Semper enim honorabilius eſt agens patiente, & principium materia,* vult his verbis probare id, quod proximè dixerat, ꝙ intellectus agens eſt ſecundũ ſuam ſubſtantiam ſua actio, & vtitur medio proprio, & conuenientiſſimo his libris de anima, & ſumpto ex hac ipſa tractatione de intellectu humano; ſumit enim argumentum ex iis, quæ dixit de intellectu poſſibili, & ex eius comparatione cum intellectu agente. Dictum eſt prius in textu quintodecimo, ꝙ quandoque intellectus poſſibilis eſt ſua intellectio, quando enim actu intelligit, idẽ eſt intelligens, & intellectum, & intellectio; atqui nõ eſt huiuſmodi per eſſentiã, ſed quia fit talis ab alio ipſum perficiente, ſi quidem ſecũdum eſſentiam ſuam nil aliud eſt, quam pura potentia, & fit in actu ab alio, ergo neceſſe eſt ipſum fieri talẽ ab aliquo tali per eſſentiam, quia qñ aliquid eſt tale per aliud, neceſſe eſt illud aliud eſſe tale per ſeipſum, & per eſſentiã propriam. Quoniam igitur id, à quo perficitur intellectus poſſibilis eſt intellectus agens, qui nunc inuentus eſt, & huius beneficio ipſe intellectus poſſibilis tantã perfectionem acquirit, vt ſit quandoque ſua actio, ergo iſta perfectio debet competere intellectui agenti nobilius, & excellentius quàm intellectui poſſibili, quia agens eſt nobilius patiente, *& principium,* id eſt cauſa efficiẽs eſt pſtantius ipſa materia patienti, agens enim eſt in actu, & materia eſt in potentia, & materia fit in actu merito agẽtis, ergo ſi intellectus poſſibilis eſt qñque ſua actio per aliud oportet, intellectum agentem eſſe talem per eſſentiam, quod enim eſt per eſſentiam tale, facit eſſe tale id, quod eſt tale per aliud, igitur intellectus agens eſt ſecundum ſuam eſſentiam ſua actio. Hæc eſt ratio Ariſtotelis, quæ his verbis non abſoluitur, ſed perficitur ſequentibus verbis, & capit etiam initiũ textus vigeſimi. Quando enim dicit Ariſtoteles, *idem autem eſt ſecundum actum ſcientia cum re ipſa*, hæc dicit dę intellectu poſſibili, & repetit ea, quæ docuit in textu decimoquĩto, & decimoſexto, ibi enim dixit, ꝙ intellectus poſſibilis, quando eſt factus in actu, eſt idem cum intelligibili, & cum intellectione, id Ariſtoteles nũc repetit, & dicit, ſcientia illius intellectus poſſibilis, quod ſecundum actũ eſt, idem eſt cum ipſa re ſcita, proinde etiam cum ipſo intellectu, vt dictum eſt in illo textu quintodecimo, ibi enim hæc verba eadem ad vnguem leguntur vt dicta de intellectu poſſibili, quare de eodem ea hic profert, vt etiam ipſa verborũ ſeries indicat, prius enim de ipſo poſſibili loquebaẽ, dicens agens eſſe nobilius patiẽte, quare proſequiĩ loquens de hoc intellectu patiente, & dicit, ꝙ eius cognitio, qñ actu ſpeculatur, eſt idem cum re cognita, proinde ẽt cũ ipſo intellectu; ſed ſequentia quoque verba indicant Ariſtotelem, & hęc & illa continuato ſermone de poſſibili intellectu proferre, quia enim dixerat: *Scientia, quæ ſecundum actum,* ideo vult reddere rationem, cur adiecerit illa verba: *Secundum actum*, & ſubiungit.

TEXTVS XX.

Quæ verò ſecundum potentiam tẽpore prior in vno eſt, omnino autem neque tempore, ſed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem eſt ſolum hoc, quod quidem eſt, & hoc ſolum immortale, eſt & perpetuum. Non reminiſcimur autem quia hoc quidem impaſſibile eſt, paſſiuus verò intellectus corruptibilis eſt, & ſine hoc nihil intelligit.

QVASI dicat, de ſcientia, quæ ſecundum actum eſt, verificatur, quòd eſt idem cũ re ſcita, ſed non de ſcientia, quæ eſt in potentia, hæc enim eſt prior tempore, quàm ſciẽtia in actu, & diſtincta ab illa; & à re ſcita. Addit autem, *in vno*, ideſt in vno, & eodem ſingulari homine, in eo enim prius tempore eſt ſcientia in potentia, poſtea ſcientia in actu. Deinde ſubiungit: *Omnino autem neque tempore*, ſed ſimpliciter loquendo, & non ſumendo aliquem ſingularem hominem, ſcientia in potentia ſicut alijs modis non procedit ſcientiam in actu, videlicet natura, & perfectione, ita neque tempore eam procedit, quia antequam hic homo ſciat actu rem aliquam ſciuit eam alius homo quare licet in vno homine potẽtia præcedat actũ, tamen potentiam illam præceſſit actus in aliquo alio homine. Patet autem, hæc omnia ab Ariſtotele dici de intellectu poſſibili, ac de eius operatione, de ipſo namque verum eſt, quòd eius ſcientia ita eſt in actu, vt prius fuerit in potentia. Et cum dicat Ariſtoteles in vno homine ſignificat illam ſcientiam, quæ in homine eſt, & attribuitur ipſi homini per animã eius, quæ eſt homo, hæc autem eſt ipſe intellectus poſſibilis; at intellectus agens eſt res ſeparata ab homine, & ab omni materia, vt Ariſtoteles dixit, & eius intellectio non attribuitur homini, non enim dum ipſe intelligit homo intelligit, ſed intelligente intellectu poſſibili homo dicitur intelligens. Patet ergo Ariſtotelem his verbis ſignificare voluiſſe, quòd intellectus poſſibilis non ſemper eſt ſua intellectio, ſed tunc ſolum, quando eſt actu ſciens.

Vt igitur omnia, quæ dixit Ariſtoteles colligamus, fecit primò talem ſyllogiſmum, omne, quod ſecundum ſubſtantiam ſuã, eſt ſua actio, eſt ſeparabile, immiſtũ, & impaſſibile; intellectus agens eſt ſecundum ſuã ſubſtantiã actio; ergo eſt ſeparabilis, immiſtus, & impaſſibilis. Maiorem Ariſtoteles nõ probauit, quia eſt per ſe manifeſta, quod enim per eſſentiam eſt ſua operatio eſt ex neceſſitate abſtractũ à materia, & incorruptibile. Minorem autem Ariſtoteles ita probat. Agens eſt nobilius patiente, ergo quicquid patienti competit, & dicit perfectionem ſimpliciter, debet ẽt agenti competere, & nobiliori modo, præſertim qñ patienti competit per illud, ſed intellectui poſſibili per agentem competit vt quãdoque ſit ſua actio, ergo hoc idem debet competere ẽt agenti, & præſtantiore modo, atqui poſſibili id competit nõ per eſſentiam ſuam, ſed per aliud, igitur agenti debet competere modo nobiliore, q̃ per aliud, ergo per ſe, & per eſſentiam ſuã eſt actio, non per aliud. Quòd aũt intellectui poſſibili cõpetat, vt ſit ſua operatio, & qñ, nempe ꝙ non ſẽper, ſed aliqñ, declarat Ariſtoteles repetens ea, quæ dixit in textu quintodecimo, ꝙ ſcientia, quæ eſt ſecundum actum, eſt idem cũ re ſcita, & cum ipſomet intellectu ſcienti, ſed prius tamen erat ſcientia in potentia, & nõ erat idem cum re ſcita, & cũ intellectu, quare intellectus poſſibilis eſt ſua actio tunc ſolum, qñ actu eſt ſciens, non qñ poteſtate; Hæc eſt argumẽtatio Ariſtotelis hoc in loco. Qui locum hũc aliter interpretantur, certè non ipſum intelligunt, vt Auerroes qui putat verba illa, *idem autem eſt ſecundum actum ſcientia cum re ſcita*, proferri ab Ariſtotele, de intellectu agente, in illis verò, *quæ verò ſecundum potentiam*, Ariſtotelem comparare intellectum agentem cum poſſibili, & dicere, ꝙ intellectus poſſibilis prius ipſe iungitur nobis, quàm agens, in qua expoſitione dicit ſe cõſentire Themiſtio, & Alexandro, non qđ Alexandrum viderit ita locum hunc eſſe interpretatum, ſed quia nititur totam hanc partem interpretari ſecundum fundamenta Alexandri, & vult vaticinari, qualis potuerit eſſe expoſitio Alexandri, vt eam poſtea, quãtum poteſt, impugnet. Sed nos iam oſtendimus tum locum hunc conferendo cum textu quintodecimo, tum ſecundum ſe verba Ariſtotelis conſiderando, quòd Ariſtoteles in memoratis verbis non loquitur de intellectu agente, ſed de ſolo poſſibili. Falſum etiam eſt, quòd in illis verbis, *quæ verò ſecundum potentiam*, Ariſtoteles faciat comparationem intellectus poſſibilis cũ agente, nec puto Alexandrũ vnquam dixiſſe talem fatuitatem, verba namque ipſa Ariſtotelis clara ſunt, qui non comparat intellectum poſſibilem cum agente, ſed ſcientiam in potentia cum ſcientia in actu, & hæc comparatio recta non eſſet, ſi non in eodẽ intellectu acciperetur

ſcientia in potentia, & ſcientia in actu ſimiliter errauit Auerroes in expoſitione ſequentium verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, reijcit enim ſententiam Themiſtij, quam putat etiam Alexandri fuiſſe, quod hæc verba ſint intelligenda de intellectu agente, ſed inquit Auerroes eſſe intelligenda de poſſibili, voluit enim euitare magnam difficultatem, quæ contra ipſum ex verbis ſequentibus oriebatur, de eodem enim intellectu loquit Ariſtoteles in verbis ſequentibus, de quo loquitur hic, ſequentibus autem verbis Ariſtoteles dicet, hunc ſolum eſſe immortalem, quare ſi intelligantur de intellectu agente poſſibilis erit mortalis apud Ariſtotelem. Hoc igitur euitare voluit Auerroes, dicens verba hæc non proferri de intellectu agente, ſed de poſſibili, & duas affert expoſitiones. Vna eſt, quòd Ariſtoteles de intellectu poſſibili loquatur, nõ in vno ſingulari homine, ſed in tota humana ſpecie, quam expoſitionem recentior quidam ſequitur, & dicit eam præcedentibus verbis maximè conſentaneam eſſe, nam dixerat Ariſtoteles, quòd in vno homine ſciẽtia prior eſt, quàm ſcientia in actu, ſed ſimpliciter loquendo, id eſt in tota humana ſpecie potentia non eſt prior actu, quia in tota ſpecie perpetuus eſt actus intelligendi, ideo poſtea ſubiungit, quod *non quandoque intelligit, quandoque non*, ſed ſemper intelligit. Sed hæc expoſitio eſt alieniſſima ab Ariſtotele, quia nuſſibi apud eum comperimus hanc conſiderationẽ intellectus poſſibilis reſpectu totius ſpeciei humanæ, attamẽ ſi conſiderandus erat reſpectu totius ſpeciei, id facere oportebat in ipſo tractatu de intellectu poſſibili, in quo tamẽ ne verbum quidem de hac telegimus, immo contrarium potius dixit Ariſtoteles in textu ſextodecimo, videlicet, quod intellectus poſſibilis non ſemper intelligit, quod ſi idem in tota ſpecie ſemper intelligit, ibidem dicendũ erat. Quare manifeſtum eſt, quòd Ariſtoteles tribuit intellectui poſſibili hanc vt propriam conditionem, quod non ſemper intelligit quare hic non poteſt de eodem dicere, quòd ſemper intelligat, ſed hanc tribuit agenti vt propriam conditionem, qua diſtinguitur à poſſibili; hic enim non eſt locus, in quo doceat proprias conditiones intellectus poſſibilis, ſed ſermo eſt, de intellectu agente, & de conditionibus, quibus differt à poſſibili. Præterea ſecundum illam expoſitionem Ariſtoteles non conuenienter vteretur dictione aduerſatiua non enim debuit dicere: *Sed non*, ſed potius, *& non*, ſiue, *neque*, quia ſit iſta verba eſſent declaratiua procedentium, vt ſecundum illam expoſitionem dicendum eſt. Videns igitur ipſemet Auerroes hanc expoſitionem duram eſſe, & nihil habere veriſimilis, ad alteram confugit, quòd Ariſtoteles hoc dicat de intellectu poſſibili, quatenus intelligit ſubſtantias abſtractas. Dicit enim, eum prius intelligere ſubſtantias materiales, poſtea iungi intellectui agenti, & illum intelligere, & per eum etiam ſubſtantias abſtractas, & tunc vocari intellectum adeptum, & hominem eſſe in hac vita fœlicem. Dicit igitur, quòd intellectus poſſibilis vt intelligens materialia non ſemper intelligit, ſed vt intelligens agentem, & immaterialia ſemper intelligit, idque Ariſtotelem his verbis ſignificare. Quæ expoſitio mihi videtur eſſe deterior priore, & confutatur eadem ratione qua illa; illud autem aduerſus hanc addere poſſumus; quòd dato, quòd intellectus poſſibilis fiat eo modo adeptus, & fœlix, non tamen video quomodo in eo ſtatu ſit ſemper intelligens, quia etiam ſecundum Auerroem talis fœlicitas ſi vnquam acquiratur, breuiſ admodum tẽpore durat, quare nunc non modo non ſemper intelligit, ſed neque diu, niſi dicamus totum ipſum hominem corporeum immortalem reddi. Sed has ineptias dimittamus. Errauit etiam in horum verborum expoſitione Sanctus Thomas, qui dicit Ariſtotelem hic afferre tres intellectus conditiones in actu; primam, quod ſcientia in actu eſt idem cum re ſcita; ſecũdam, quod in vno, & eodem homine ſcientia in potentia eſt tempore prior, quàm ſcientia in actu; Tertiam, quòd in intellectus in actu quandoque intelligit; quandoque non intelligit, ſed ſemper intelligit, & hoc ad differentiam intellectus poſſibilis, & in habitu, hi namque non ſemper intelligunt; ſed intellectus in actu ſemper intelligit, quia quando non intelligit non dicitur in actu; Sed in errore videtur fuiſſe Sanctus Thomas, quia licet prima, & ſecunda conditio nihil falſitatis habeant, tamen non videtur attigiſſe mentem Ariſtotelis in præcedentibus verbis, neque intentio Ariſtotelis hic eſt agere de intellectu in actu, ſed de intellectu agente, immò omnia, quæ hic dicuntur a Sancto Thoma de intellectu in actu, manifeſta ſunt ex tractatu præcedente de intellectu poſſibili, quare propter cognitionem intellectus in actu hic repetenda non erant. In tertia verò conditione à veritate aberrare videtur Sanctus Thomas, quia in his verbis Ariſtotelis non loquitur de intellectu paſſiuo, ſed de agente, immò eſſet in verbis Ariſtotelis nugatio manifeſta, dicere enim, quòd intellectus in actu non quandoque intelligit, quandoque non intelligit, ſed ſemper intelligit, eſt dicere, quòd quando eſt in actu, non eſt in potentia, ſed in actu.

Nos igitur dicimus cum Themiſtio, quòd verba hæc dicuntur ab Ariſtotele de intellectu agente, vt indicat dictio, *Sed*, aduerſatiua; ſignificat enim, quòd nunc loquitur de alio contradiſtincto ab eo, de quo prius loquebatur, prius autem loquebatur de intellectu poſſibili,

ſibili, & dicebat, quòd eius ſcientia nō eſt ſemper in eo actu, ſed prius poteſtate, poſtea actu, quare non ſemper intelligit, vt dictum erat etiam antea in Textu ſextodecimo, nunc autem ſubiungit, ſed intellectus agens non ſic ſe habet, non enim prius habet ſcientiam in potentia, poſtea ſcientiam in actu, ita vt quandoque intelligat, quandoque non intelligat, ſed ſemper actu intelligit, quia ſua eſſentia eſt ſua operatio. Hæc eſt mens Ariſtotelis in his omnibus verbis, quæ ad hoc tantum referenda ſunt, vt probetur, quòd intellectus agens eſt per eſſentiam ſua actio, quia debet præſtantiori modo hanc conditionem habere, quàm intellectus poſſibilis, quia eſt quidem ſua actio, ſed non per eſſentiam, quia quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Quòd autem hæc poſtrema verba: *Sed non quandoque intelligit*, proferantur de ſolo intellectu agente, ſequentia verba declarant, quando Ariſtoteles dicit: *Separatus autem eſt ſolum hoc quod eſt*, his enim de eodem intellectu loquitur Ariſtoteles, de quo in præcedentibus, ſed hæc non poſſunt intelligi niſi de agente, quia Ariſtoteles dicit in genere maſculino: *Separatus*, ſed omnia præcedentia verba ſunt generis fœminini, vel neutri niſi illa, quæ leguntur in initio textus deciminoni: *Et hic intellectus*, quare hoc participium: *Separatus*, nō poteſt ad alia referri quàm ad illa, proinde de ſolo agente hæc dicuntur ab Ariſtotele, & hoc negare fatui hominis eſſet, & ignorantis Grammaticam. Ad ſolum igitur agentem pertinent etiam illa præcedentia: *Sed non quandoque*. Illorum autem verborum: *Separatus autem eſt ſolum hoc, quod eſt, & hoc ſolum immortale, & perpetuum*, facillima eſt interpretatio, ſi in ſolo Ariſtotele perſiſtamus, & verba hæc cum præcedentibus, & cum ſequentibus conferamus, ſed difficillima eſt, ſi interpretum, & recentiorum fabulas ſpectemus, qui locum hunc ſatis per ſe clarum multis commentitijs inuentis perturbarunt, vt propriam de humano intellectu ſententiam tuerentur. Senſus itaque horum verborum verus, & facilis eſt iſte. Agens intellectus, dum ſumitur vt ſeparatus, nil aliud eſt, quam id quod eſt, ideſt, dum ipſe ſecundum ſe conſideratur, vt abiunctus à relatione ad hominem, & ad intellectum paſſiuum, ideſt dum conſideratur non vt agens, ſed ſecundum ſe abſolutè, & ſimpliciter, ſic eſt ſolum id quod eſt, ideſt eſt pura quidditas, eſt idem penitus cum ſua quidditate, hoc autem indicat ſubſtantiam penitus à materia ſeparatam, immò omnium ſupremam, nam in ſecundis intelligentijs eſt compoſitio quædam potentiæ cum actu, quo fit vt non penitus ſint idem cum ſua quidditate, vt etiam Auerroes dicebat in vltima parte digreſſionis commentarij quinti huius libri, quod nos ibi, & in Textu nono declarauimus. Dicit ergo Ariſtoteles, quòd intellectus agens, ſi ſecundum ſe conſideretur, & non vt agens, eſt ſolum ſua quidditas, & puriſſimus actus. Sic autem pergere videt Ariſtoteles in declarandis cōditionibus intellectus agentis iam enim tres eius conditiones propoſuerat, eaſque deduxerat ex eo principio, quod ſecundum ſubſtantiam ſuam eſt actio, ad cuius principij confirmationem dixit reliqua omnia, quæ hactenus vidimus, nunc proſequitur declarans alias intellectus agentis conditiones, quæ ex eodem fonte & ipſæ deriuantur, ſi enim ſecundum ſubſtantiam ſuam eſt actio, neceſſe eſt vt ſit ſua quidditas, purus actus, omni materia, omni potentia carens immortalis, & perpetuus; ſolum autem hunc dicit eſſe immortalem ad excluſionem aliarum omnium partium, ſeu potentiarum animæ, de quibus hactenus locutus eſt. Hic eſt verus, & planus ſenſus verborum Ariſtotelis, qui ſolus tum his verbis, tum præcedentibus, tum ſequentibus conſentaneus eſt, aliæ verò omnes expoſitiones vanæ ſunt, & primo ipſo aſpectu ſuam vanitatem, & errorem præſeferunt, quod nunc breuiter oſtendam.

Auerroes tripliciter hæc verba interpretatur ita tamen vt ſemper de intellectu poſſibili ea velit eſſe intelligenda. Prima expoſitio eſt, quòd Ariſtoteles ſumat intellectum poſſibilem reſpectu totius ſpeciei humanæ, & ſenſus verborum ſit, ſi hic intellectus ſumatur abſtractus ab hoc, & ab illo indiuiduo, ideſt, prout eſt in tota ſpecie, non prout in hoc indiuiduo, hoc modo eſt id, quod eſt, & eſt immortalis; quaſi dicat, reſpectu huius hominis corrumpitur, at reſpectu totius ſpeciei eſt incorruptibilis. Et quia Ariſtoteles dicit: *Hoc ſolum immortale eſt*, dicit Auerroes illam dictionem, *ſolum*, non pertinere ad excluſionem agentis, nam etiam agens eſt immortalis, ſed ſignificare hanc tantum conſiderationem intellectus poſſibilis reſpectu totius ſpeciei cum excluſione alterius conſiderationis, vt in hoc homine. Secunda expoſitio Auerrois eſt, quod Ariſtoteles loquatur de intellectu poſſibili, quatenus poſt cognitionem rerum materialium conuertit ſe ad cognoſcēdum intellectum agentem, & ſubſtantias immateriales, vt ſenſus ſit. Intellectus poſſibilis, quando cognitis materialibus ad ſuperiora conuertitur, tunc eſt id, quod eſt, eſt pura quidditas, quia vnitur agenti, & hoc modo eſt immortalis. Tertia expoſitio eſt, quòd Ariſtoteles loquatur de intellectu poſſibili ſecundum primam eius copulationem cū homine, quæ eſt per naturam, ad excludēdum eundem ſecundum eius ſecundam copulationem cum homine per operationem, & per habitus acquiſitos mediātibus phantaſmatibus, nam ſecundum primam copulationem, eſt ſemper nobis copulatus, quia per naturam eſt

etiam

ſcientia in potentia, & ſcientia in actu ſimiliter errauit Auerroes in expoſitione ſequentium verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, reijcit enim ſententiam Themiſtij, quam putat etiam Alexandri fuiſſe, quod hæc verba ſint intelligenda de intellectu agente, ſed inquit Auerroes eſſe intelligenda de poſſibili, voluit enim euitare magnam difficultatem, quæ contra ipſum ex verbis ſequentibus oriebatur, de eodem enim intellectu loquitur Ariſtoteles in verbis ſequentibus, de quo loquitur hic, ſequentibus autem verbis Ariſtoteles dicet, hunc ſolum eſſe immortalem, quare ſi intelligantur de intellectu agente poſſibilis erit mortalis apud Ariſtotelem. Hoc igitur euitare voluit Auerroes, dicens verba hæc non proferri de intellectu agente, ſed de poſſibili, & duas affert expoſitiones. Vna eſt, quòd Ariſtoteles de intellectu poſſibili loquatur, nõ in vno ſingulari homine, ſed in tota humana ſpecie, quam expoſitionem recentior quidam ſequitur, & dicit eam præcedentibus verbis maximè conſentaneam eſſe, nam dixerat Ariſtoteles, quòd in vno homine ſciẽtia prior eſt, quàm ſcientia in actu, ſed ſimpliciter loquendo, ideſt in tota humana ſpecie potentia non eſt prior actu, quia in tota ſpecie perpetuus eſt actus intelligendi, ideo poſtea ſubiungit, quod *non quandoque intelligit, quandoque non*, ſed ſemper intelligit. Sed hæc expoſitio eſt alieniſſima ab Ariſtotele, quia nullibi apud eum comperimus hanc conſiderationẽ intellectus poſſibilis reſpectu totius ſpeciei humanæ, attamẽ ſi conſiderandus erat reſpectu totius ſpeciei, id facere oportebat in ipſo tractatu de intellectu poſſibili, in quo tamẽ ne verbum quidem de hac relegimus, immo contrarium potius dixit Ariſtoteles in textu ſextodecimo, videlicet, quod intellectus poſſibilis non ſemper intelligit, quod ſi idem in tota ſpecie ſemper intelligit, ibidem dicendũ erat Quare manifeſtum eſt, quòd Ariſtoteles tribuit intellectui poſſibili hanc vt propriam conditionem, quod non ſemper intelligit quare hic non poteſt de eodem dicere, quòd ſemper intelligat, ſed hanc tribuit agenti vt propriam conditionem, qua diſtinguitur à poſſibili; hic enim non eſt locus, in quo doceat proprias conditiones intellectus poſſibilis, ſed ſermo eſt, de intellectu agente, & de conditionibus, quibus differt à poſſibili. Præterea ſecundum illam expoſitionem Ariſtoteles non conuenienter vteretur dictione aduerſatiua non enim debuit dicere: *Sed non*, ſed potius, *& non*, ſiue, *neque*, quia ſi iſta verba eſſent declaratiua procedentium, vt ſecundum illam expoſitionem dicendum eſt. Videns igitur ipſemet Auerroes hanc expoſitionem duram eſſe, & nihil habere veriſimilis, ad alteram confugit, quòd Ariſtoteles hoc dicat de intellectu poſſibili, quatenus intelligit ſubſtantias abſtractas. Dicit enim, eum prius intelligere ſubſtantias materiales, poſtea iungi intellectui agenti, & illum intelligere, & per eum etiam ſubſtantias abſtractas, & tunc vocari intellectum adeptum, & hominem eſſe in hac vita fœlicem. Dicit igitur, quòd intellectus poſſibilis vt intelligens materialia non ſemper intelligit, ſed vt intelligens agentem, & immaterialia ſemper intelligit, idque Ariſtotelem his verbis ſignificare. Quæ expoſitio mihi videtur eſſe deterior priore, & confutatur eadem ratione qua illa; illud autem aduerſus hanc addere poſſumus, quòd dato, quòd intellectus poſſibilis fiat eo modo adeptus, & fœlix, non tamen video quomodo in eo ſtatu ſit ſemper intelligens, quia etiam ſecundum Auerroem talis fœlicitas ſi vnquam acquiratur, breui admodum tẽpore durat, quare tunc non modo non ſemper intelligit, ſed neque diu, niſi dicamus totum ipſum hominem corporeum immortalem reddi. Sed has ineptias dimittamus. Errauit etiam in horum verborum expoſitione Sanctus Thomas, qui dicit Ariſtotelem hic afferre tres intellectus conditiones in actu; primam, quod ſcientia in actu eſt idem cum re ſcita; ſecũdam, quod in vno, & eodem homine ſcientia in potentia eſt tempore prior, quàm ſcientia in actu; Tertiam, quòd intellectus in actu quandoque intelligit, quandoque non intelligit, ſed ſemper intelligit, & hoc ad differentiam intellectus poſſibilis, & in habitu, hi namque non ſemper intelligunt; ſed intellectus in actu ſemper intelligit, quia quando non intelligit non dicitur in actu; Sed in errore videtur fuiſſe Sanctus Thomas, quia licet prima, & ſecunda conditio nihil falſitatis habeant, tamen non videtur attigiſſe mentem Ariſtotelis in præcedentibus verbis, neque intentio Ariſtotelis hic eſt agere de intellectu in actu, ſed de intellectu agente, immò omnia, quæ hic dicuntur a Sancto Thoma de intellectu in actu, manifeſta ſunt ex tractatu præcedente de intellectu poſſibili, quare propter cognitionem intellectus in actu hic repetenda non erant. In tertia verò conditione à veritate aberrare videtur Sanctus Thomas, quia in his verbis Ariſtotelis non loquitur de intellectu paſſiuo, ſed de agente, immò eſſet in verbis Ariſtotelis nugatio manifeſta, dicere enim, quòd intellectus in actu non quandoque intelligit, quandoque non intelligit ſed ſemper intelligit, eſt dicere, quòd quando eſt in actu, non eſt in potentia, ſed in actu.

Nos igitur dicimus cum Themiſtio, quòd verba hæc dicuntur ab Ariſtotele de intellectu agente, vt indicat dictio, *Sed*, aduerſatiua; ſignificat enim, quòd nunc loquitur de alio contradiſtincto ab eo, de quo prius loquebatur, prius autem loquebatur de intellectu poſſibili,

ſibili, & dicebat, quòd eius ſcientia nõ eſt ſemper in eo actu, ſed prius poteſtate, poſtea actu, quare non ſemper intelligit, vt dictum erat etiam antea in Textu ſextodecimo, nunc autem ſubiungit, ſed intellectus agens non ſic ſe habet, non enim prius habet ſcientiam in potentia, poſtea ſcientiam in actu, ita vt quandoque intelligat, quandoque non intelligat, ſed ſemper actu intelligit, quia ſua eſſentia eſt ſua operatio. Hæc eſt mens Ariſtotelis in his omnibus verbis, quæ ad hoc tantum referenda ſunt, vt probetur, quòd intellectus agens eſt per eſſentiam ſua actio, quia debet præſtanno-ri modo hanc conditionem habere, quàm intellectus poſſibilis, quia eſt quidem ſua actio, ſed non per eſſentiam, quia quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Quòd autem hæc poſtrema verba: *Sed non quandoque intelligit*, proferantur de ſolo intellectu agente, ſequentia verba declarant, quando Ariſtoteles dicit: *Separatus autem eſt ſolum hoc quod eſt*, his enim de eodem intellectu loquitur Ariſtoteles, de quo in præcedentibus, ſed hæc non poſſunt intelligi niſi de agente, quia Ariſtoteles dicit in genere maſculino: *Separatus*, ſed omnia præcedentia verba ſunt generis fœminini, vel neutri niſi illa, quæ leguntur in initio textus deciminoni: *Et hic intellectus*, quare hoc participium: *Separatus*, nõ poteſt ad alia referri quàm ad illa, proinde de ſolo agente hæc dicuntur ab Ariſtotele, & hoc negare fatui hominis eſſet, & ignorantis Grammaticam. Ad ſolum igitur agentem pertinent etiam illa præcedentia: *Sed non quandoque*. Illorum autem verborum: *Separatus autem eſt ſolum hoc, quod eſt, & hoc ſolum immortale, & perpetuum*, facillima eſt interpretatio, ſi in ſolo Ariſtotele perſiſtamus, & verba hæc cum præcedentibus, & cum ſequentibus conferamus, ſed difficillima eſt, ſi interpretum, & recentiorum fabulas ſpectemus, qui locum hunc ſatis per ſe clarum multis commentitijs inuentis perturbarunt, vt propriam de humano intellectu ſententiam tuerentur. Senſus itaque horum verborum verus, & facilis eſt iſte. Agens intellectus, dum ſumitur vt ſeparatus, nil aliud eſt, quam id quod eſt, ideſt, dum ipſe ſecundum ſe conſideratur, vt abiunctus à relatione ad hominem, & ad intellectum paſſiuum, ideſt dum conſideratur non vt agens, ſed ſecundum ſe abſolutè, & ſimpliciter, ſic eſt ſolum id quod eſt, ideſt eſt pura quidditas, eſt idem penitus cum ſua quidditate, hoc autem indicat ſubſtantiam penitus à materia ſeparatam, immò omnium ſupremam, nam in ſecundis intelligentijs eſt compoſitio quædam potentiæ cum actu, quo fit vt non penitus ſint idem cum ſua quidditate, vt etiam Auerroes dicebat in vltima parte digreſſionis commentarij quinti huius libri, quod nos ibi, & in Textu nono declarauimus. Dicit ergo Ariſtoteles, quòd intellectus agens, ſi ſecundum ſe conſideretur, & non vt agens, eſt ſolum ſua quidditas, & puriſſimus actus. Sic autem pergere videt Ariſtoteles in declarandis cõditionibus intellectus agentis iam enim tres eius conditiones propoſuerat, eaſque deduxerat ex eo principio, quod ſecundum ſubſtantiam ſuam eſt actio, ad cuius principij confirmationem dixit reliqua omnia, quæ hactenus vidimus, nunc proſequitur declarans alias intellectus agentis conditiones, quæ ex eodem fonte & ipſæ deriuantur, ſi enim ſecundum ſubſtantiam ſuam eſt actio, neceſſe eſt vt ſit ſua quidditas, purus actus, omni materia, omni potentia carens immortalis, & perpetuus, ſolum autem hunc dicit eſſe immortalem ad excluſionem aliarum omnium partium, ſeu potentiarum animę, de quibus hactenus locutus eſt. Hic eſt verus, & planus ſenſus verborum Ariſtotelis, qui ſolus tum his verbis, tum præcedentibus, tum ſequentibus conſentaneus eſt, aliæ verò omnes expoſitiones vanæ ſunt, & primo ipſo aſpectu ſuam vanitatem, & errorem præſeferunt, quod nunc breuiter oſtendam.

Auerroes tripliciter hæc verba interpretatur ita tamen vt ſemper de intellectu poſſibili ea velit eſſe intelligenda. Prima expoſitio eſt, quòd Ariſtoteles ſumat intellectum poſſibilem reſpectu totius ſpeciei humanæ, & ſenſus verborum ſit, ſi hic intellectus ſumatur abſtractus ab hoc, & ab illo indiuiduo, ideſt, prout eſt in tota ſpecie, non prout in hoc indiuiduo, hoc modo eſt id, quod eſt, & eſt immortalis; quaſi dicat, reſpectu huius hominis corrumpitur, at reſpectu totius ſpeciei eſt incorruptibilis. Et quia Ariſtoteles dicit, *Hoc ſolum immortale eſt*, dicit Auerroes illam dictionem, *ſolum*, non pertinere ad excluſionem agentis, nam etiam agens eſt immortalis, ſed ſignificare hanc tantum conſiderationem intellectus poſſibilis reſpectu totius ſpeciei cum excluſione alterius conſiderationis, vt in hoc homine. Secunda expoſitio Auerrois eſt, quod Ariſtoteles loquatur de intellectu poſſibili, quatenus poſt cognitionem rerum materialium conuertit ſe ad cognoſcẽdum intellectum agentem, & ſubſtantias immateriales, vt ſenſus ſit. Intellectus poſſibilis, quando cognitis materialibus ad ſuperiora conuertitur, tunc eſt id, quod eſt, eſt pura quidditas, quia vnitur agenti, & hoc modo eſt immortalis. Tertia expoſitio eſt, quòd Ariſtoteles loquatur de intellectu poſſibili ſecundum primam eius copulationem cũ homine, quæ eſt per naturam, ad excludẽdum eundem ſecundum eius ſecundam copulationem cum homine per operationem, & per habitus acquiſitos mediãtibus phantaſmatibus, nam ſecundum primam copulationem, eſt ſemper nobis copulatus, quia per naturam eſt

etiam

etiam in puero, & in infante, & hac tantum ratione eſt id, quod eſt, & eſt immortalis, cum ratione alterius copulationis ſit corruptibilis, quia hoc modo non eſt in infante, hic enim dicitur intellectus ſpeculatiuus, qui corruptibilis eſt ad corruptionem phantaſmatum, vt docuit ipſe Auerroes in digreſſione commentarij quinti huius libri, ſic igitur illa dictio, *ſolum*, excludit intellectum ratione ſecundæ copulationis. Hę ſunt expoſitiones Auerrois, quę omnes vnico argumento confutari poſſunt, quòd referunt hæc verba ad intellectum poſſibilem, cum tamen Ariſtoteles loquatur de agente, vt ſupra demonſtrauimus. Præterea Ariſtoteles comparat intellectum cum alijs partibus animæ, non cum ſeipſo alijs modis conſiderato, non enim hoc modo ſolum eſt immortale, ſed dicit hoc ſolum eſt immortale, & ita rem conſiderat, non modum, ergo ſi hæc verba de intellectu poſſibili prolata intelligantur, excludent intellectum agẽtem, quoniam Ariſtoteles dicet eſſe mortalem, quod nullo modo dicendum eſt. Poſſumus etiam ſingulas has expoſitiones ſeorſum refellere. Prima exiſtere non poteſt etiam ſecundum fundamenta ipſius Auerrois, ipſe enim exponit ſic, intellectus quando ſeparatur ab hoc indiuiduo eſt id, quod eſt; ſed peto ab Auerroe, quando intellectus erat in hoc indiuiduo, erat ne forma materialis, an abſtracta? ſecundum Auerroem certè non erat materialis, ſed abſtracta à materia, quia non dat eſſe materiæ, ſicut intelligentia licet ſemper aſſiſtat orbi, tamen ſemper dicitur abſtracta à materia, ergo etiam ſumptus in hoc indiuiduo eſt id, quod eſt; Pręterea intellectus, quando ab hoc homine ſeparatur, quem nam nouum eſſendi modum acquirit ſecundum Auerroem? certè nullum, non enim remanet extra omnem hominem, ſed remanet in alijs hominibus, in alijs autem ineſt eodem modo, quo inerat in illo, quare vel ſemper eſt id, quod eſt, & pura quidditas vel nunquam. Secunda quoque expoſitio vana eſt, quando enim dicit, intellectum vt intelligentem abſtracta eſſe immortalem, quonam modo vocat immortalem? ſecundũ ſubſtantiam, an ſecundum illam operationẽ? ſi ſecundum ſubſtãtiam non eſt verum, quòd eo modo ſolo ſit immortalis, quia apud Auerroem eius ſubſtantia eſt immortalis, ſiue intelligat materialia, ſiue immaterialia, ſi verò ſecundum operationem illam, falſum dicit, quia dicere intellectum eſſe æternum ratione illius operationis, eſt dicere operationem illam eſſe perpetuam, quod tamen nullo modo dici poteſt, quia rariſſima eſt ſecundum Auerroem hæc operatio, &, ſi quando contingat, paruo tempore durat, diutius enim perſeuerat homo in intellectione materialium, quàm immaterialium etiam apud Auerroem, quomodo ergo dicetur intellectus poſſibilis æternus, vt intelligens immaterialia? Tertia verò expoſitio eſt omnium deterrima, habet enim ſenſum contrarium ipſis verbis Ariſtotelis, & ea potius ſubuertit, quam interpretetur, Ariſtoteles enim dicit, quòd intellectus, quando eſt ſeparatus, eſt ſolum id, quod eſt, & immortalis, Auerroes autem exponit quatenus eſt nobis iunctus per primam copulationem; nam ſi vt nobis iunctus, quomodo dicit Ariſtoteles vt ſeparatus? Præterea oſtendo ſecundum fundamenta Auerrois in hoc nullum eſſe diſcrimen inter primam, & ſecundam copulationem intellectus cum homine; nam vel ambę ſumuntur in hoc homine ſingulari, vel ambæ in tota ſpecie, & vtroque modo eadem eſt ratio de vtraque, nam ſi in vno indiuiduo ſumatur ea copulatio per naturam, & copulatio per operationem, neutra eſt æterna, quia ratione illius indiuidui vtraque deſinit deſinente illo, eo namque homine corrupto deſinit intellectus eſſe illi copulatus tam per operationem, quàm per naturam, ſi verò vtraque ſumatur vt in tota ſpecie, vtraque ſecundum Auerroem æterna eſt, quia operatio intellectus poſſibilis ſemper eſt actu in tota humana ſpecie, vt Auerroes dixit in digreſſione Commentarij quinti, & in hoc etiam contextu in declaratione illorum verborum: *Sed non quandoque intelligit, quandoque non intelligit*, ergo ſi intellectus ratione vtriuſque copulationis eſt vel ſimiliter corruptibilis, vel ſimiliter æternus apud Auerroẽ, quomodo poteſt hic dicere, ipſum eſſe æternum ſecundum primam tantum copulationem, non ſecundum ſecundam? nulla igitur Auerrois expoſitio admitti poteſt. In eo tamẽ rectè ſenſit Auerroes, quòd in hac propoſitione Ariſtotelis cognouit illam dictionem. *Separatus*, ſtare ex parte ſubiecti, non ex parte prædicati, ſed non potuit aliter interpretari, quia textum habuit manifeſtum pro hac expoſitione; multi autem in hoc errauerunt putantes Ariſtotelem prædicare de intellectu, quòd ſit ſeparatus; Ariſtoteles tamen hoc non dicit, ſed dicit, quòd intellectus, quatenus eſt ſeparatus, & ſecũdum ſe ſumitur, eſt ſolum id, quod eſt.

Sanctus Thomas, & alij plures dicunt, Ariſtotelem his verbis non de ſolo intellectu agẽte loqui, neque de ſolo poſſibili, ſed de vtroque ſimul, & communes vtriuſque ſimul conditiones ponere, nempè conditiones totius partis intellectiuæ, quæ continet, & poſſibilem intellectum, & agentem. Hanc ſententiam Recẽtior quidam ſequitur, immò dicit, quòd Ariſtoteles ab ijs verbis: *Idem autem eſt, quæ ſecundum actum ſcientia*, vſque ad præſentem locum omnia protulit, vt communia vtrique intellectui. Cum enim Ariſtoteles antea tam intellectui poſſibili, quàm agenti tribuerit, vt ſit ſeparabilis, non poteſt hic ſolum agentem

vocare

vocare ſeparatum; & cum ſuperius tam poſsibilem, quàm agentem dixerit, eſſe impaſſibilem, & immortalem, non poteſt hic ſolum agentem vocare immortalem ad excluſionē poſſibilis. Addit etiam rationem, quia intellectus agens non diſtinguitur ſecundum ſubſtantiam à poſſibili, ergo quod de vno dicitur alteri quoque competere debet. Ariſtoteles igitur vtrunque ſimul complectēs dicit, quòd eſt id, quod eſt, & hæc ſola pars animæ, ſcilicet tota pars intellectiua eſt immortalis, ad differentiam aliarum partium animæ, quare per illam dictionem: *Solum*, non excluditur intellectus poſsibilis, ſed aliæ omnes partes animæ præter intellectiuam, videlicet vegetalis, & ſenſitiua. Hæc eſt communis multorum ſententia in horum verborum interpretatione, quæ vt ab Ariſtotele alieniſsima nullo pacto admittenda eſt, quia iam diximus, quòd illud participium: *Separatus*, non poteſt referri niſi ad prima verba textus deciminoni, quando Ariſtoteles dicebat, *Et hic intellectus ſeparabilis*, ille autem erat ſolus intellectus agens, quare de ſolo agente, non de poſsibili loquitur hic Ariſtoteles. Præterea, quomodo poteſt Ariſtoteles de duobus ſimul intellectibus loqui, cum vtatur numero ſingulari? quòd verò dicunt illi, agentem, & poſsibilem eſſe vnam ſubſtātiam, ideo Ariſtotelem dicere, *Separatus*, in ſingulari numero, id eſt vterque intellectus vt ſubſtantia vna, certè hoc vaniſsimum eſt, quia ſi vna eſt vtriuſque intellectus ſubſtantia, debuit Ariſtoteles hoc docere, maximi nanque momenti eſt, vbi nam id fecit? certè nullibi, immò ex ijs, quæ hactenus habuimus colligimus potius oppoſitum. In Textu enim decimoſeptimo, & decimooctauo probauit, neceſſe eſſe dari vnum intellectum agentem, quia datur alter intellectus patiens, & dixit eſſe duos intellectus; re vera enim agens debet eſſe diſtinctum à patiente, quia in omnibus ita eſſe vidimus, & exempla, quibus Ariſtoteles ibi vſus eſt, hoc idem demonſtrant. Ars enim eſt principium actiuum maximè diſtinctum, & ſeparatum à materia patiente, lumen diuerſum eſt à coloribus, & ab oculo, cum extrinſecus adueniat; & in omnibus rebus naturalibus videmus, quòd agens eſt eſſentialiter diſtinctum à patiente. Hinc igitur nil aliud poſſumus colligere, niſi quòd intellectus agens eſt ſecundum ſubſtātiam diſtinctus à poſsibili. In Textu autem decimonono manifeſtum eſt, Ariſtotelē loqui cępiſſe de ſolo agente, & ipſum vocaſſe ſeparabilem immiſtum, & impaſsibilem, dixit enim: *Et hic intellectus*, quare hunc ſolum accipit ex duobus, quos antea nominauerat. Poſtea probare volens, quòd hic intellectus ſit ſecundum ſubſtantiam actio, dixit agens eſſe honorabilius patiente, quæ verba denotant intellectum agentem diuerſum à poſsibili. Vbi nam igitur Ariſtoteles hos duos in vnum colligit? certè ſi in intellectu hoc miraculum reperiretur, quòd agens eſſet idem cum patiente, exprimendum alicubi fuiſſet, immò efficaciter comprobandum quoniam in alijs omnibus rebus videtur oppoſitum. In reliquis autem ſequentibus verbis quid egerit Ariſtoteles, iam expoſuimus, locutus eſt enim de ſcientia intellectus poſsibilis, & dixit, quòd prius eſt in potentia, poſtea in actu, & quando eſt in actu, eſt idem cum re ſcita; atqui ſcientia intellectus agentis non eſt prius in potentia, poſtea in actu, ſed ſemper in actu; quare per hæc non habemus niſi diſtinctionem intellectus agentis à poſſibili, præſertim ſi ea omnia verba ita intelligamus, vt re vera intelligenda eſſe oſtendimus. Sed quamuis etiam aliter quomodocunque exponantur, vt dicant conuenientiam aliquam intellectus poſſibilis cum agente, non propterea habemus, quòd ſint vna ſubſtantia, & vna forma, multa nanque ſimilitudinem inter ſe habent, quæ ſecundum ſubſtantiam ſunt maximè diſtincta. Præterea perpendo vim huius participij: *Separatus*, Ariſtoteles enim non amplius dicit, χωριστὸς, ſed χωρισθεὶς, quare ſignificat actualem ſeparationem, hæc enim eſt vis participij paſſiui, vt ſignificet tempore quodam factam ſeparationem, ergo ſi intellectui poſsibili conuenit, vt dicatur ſeparari, quomodo fit iſta ſeparatio? fit ne quia deſtructo vno homine remaneat in alijs hominibus, & ita ab illo dicatur ſeparatus, an quia penitus ſine vllo corpore maneat? ſi primum, ergo viget ratio, quam contra Auerroem ſuperius attulimus, intellectus enim non magis eſt id, quod eſt, dum ſumitur vt in alijs hominibus, quàm vt in hoc homine; eſt enim æquè abſtractus reſpectu omnium hominum, quare eſt id, quod eſt etiam antequam ab hoc homine ſeparetur. Si verò dicatur ſecundum, facimus Ariſtotelem loqui de humano intellectu exiſtente extra omne corpus, quod communi omnium cōſenſioni aduerſatur, omnes enim conſentiunt in hoc, quod etiam ſi intellectus dicatur penitus à corpore ſeparabilis, de illo tamen Ariſtoteles ne verbum quidem facit, nec vnquam conſiderat, quid agat intellectus, quando eſt extra corpus, ſed ſemper dicit intellectum non poſſe intelligere ſine phantaſmate. Quòd verò Sanctus Thomas, & alij complures eam dictionem: *Separatus*, ſtatuant ex parte prędicati, manifeſtè decipiuntur, quia vis locutionis Græcæ non patitur, vt ſit prædicatum, vt patet cuilibet etiam leuiter in Græca lingua erudito. Græci enim non prædicarent participium dicendo ὁ νοῦς ἐστὶ χωρισθεὶς, ſed prædicarent verbum dicentes ὁ νοῦς ἐχωρίσθαι. Præterea ſi hoc participium eſſet prędicatum, duo prædicata eſſent, quare coniunctione opus erat hoc modo, ſeparatus autem eſt, & eſt ſo-

lum id, quod eſt; at ſine coniunctione non poteſt eſſe niſi ſubiectum. Quòd verò dicunt, Ariſtotelem ſuperius etiam poſſibili intellectui tribuiſſe immortalitatem, hoc omninò negandum eſt, ipſum quidem vocauit impaſſibilem, ſed eandem impaſſibilitatem tribuit etiam ſenſui, quem non putauit eſſe immortalem. Immò conſiderare debemus, quod tres ad ſummum res ſunt apud Ariſtotelem incorruptibiles, & æternæ, totum genus ſubſtantiarum ſeparatarum, corpus cæleſte, & prima materia. De his ſingulis loquens Ariſtoteles ſemper apertè docuit eorũ æternitatem, eſt enim magni momenti conditio, quæ expreſsè pronuntianda eſt, vt nunc Ariſtoteles de intellectu agente facit, ſed in toto tractatu de intellectu poſſibili nihil huiuſmodi pronuntiauit Ariſtoteles, quare vanum eſt id velle ex alijs attributis colligere, quia id expreſſiſſet Ariſtoteles, ſi hæc fuiſſet eius ſententia.

Reſtat igitur, vt hæc verba de ſolo intellectu agente prolata intelligantur, & pro ipſorũ declaratione non eſt ignorandum diſcrimen inter has duas Græcas voces, χωριστὸς, & χωρισθεὶς, hoc enim ad aſſequendam Ariſtotelis mentem plurimum conferet. Alterum quidẽ eſt nomen verbale, alterum verò eſt participiũ paſſiuum temporis præteriti, Participium autem in hoc verbi naturam retinet, quòd ſignificat cum tempore, cum nomen ſignificet ſine tempore; apud nos tamen quandoque ſunt in vſu participia accepta loco nominum, & tunc non ſignificant amplius tempus, vt ſi dicamus aliquem eſſe doctum virum, ſolam eruditionem ſine tempore ſignificamus. Quòd ſi doctum vt participium ſumeremus, ſignificaremus eruditionem cum tempore præterito. Sed apud Græcos non admodum in vſu eſt, vt participia pro nominibus ſumãtur, quia Græci frequentiſſimum habent vſum nominum verbalium, vt eis opus non ſit participia pro nominibus ſumere. Ab hoc igitur verbo χωρίζω, quod eſt ſeparo, deriuatur nomen verbale, χωριστὸς quo ſæpiſſimè vtitur Ariſtoteles, quod licet verti ſoleat, ſeparabilis, tamen non modo ſeparabilem ſignificat, ſed etiam actu ſeparatum, dum videlicet ſeparatũ vt nomen ſumitur, non vt participium, nam ſine temporis conſignificatione ſignificat id, quod ab alio, vel actu ſeiunctum eſt, vel ſeiungi poteſt. Ideo nomen hoc tribuit Ariſtoteles etiam ſubſtantijs abſtractis, vt ſeptimo Metaphyſicorum textu ſexto, vbi eas vocat χωριστὰς cum ſint actu ab omni materia ſeparatæ. Similiter in textu ſeptimo huius tertij libri intellectum poſſibilem vocauit ſeparabilem reſpectu organi, cum ſit actu ſeparatus ab organo, & in Textu decimonono intellectum agẽtem vocauit ſeparabilem, id eſt actu ſeparatũ, & à corpore non pendentem, dum Latinum participium pro nomine ſumitur. Hoc autem in loco habemus participium χωρισθεὶς quod vt nomen ſumi non poteſt, ſed vt participium, & ſignificat ſeparationem præterito tempore factam, cum prius non fuerit. Vnde patet, quòd Deo, & ſubſtantijs abſtractis non conuenit appellatio ſeparati pro participio, ſed pro nomine ſolum, non enim poſſumus Deum vocare χωρισθῆναι, nunquam enim contingit, vt cum non eſſet ſeparatus, ſepararetur ab aliquo, ſed ſemper fuit ſine materia, vt nunc eſt. Quoniam igitur intellectus agens hic ab Ariſtotele vocatur χωρισθεὶς, certum eſt, quòd non poteſt ſignificare realem ſeparationem à materia, quia ſenſus eſſet, quòd aliquando fuit in materia, & poſtea aliquis eum ſeparauit, ſignificat ergo Ariſtoteles mentalem tantum, & à nobis animo factam ſeparationem, quia de reali eius ſeparatione, qua ſemper fuit abſtractus, locutus eſt Ariſtoteles in Textu decimonono, quare ſignificare vult, quòd ſi nos animo eum abiungamus ab hoc reſpectu, quem habet ad patiens, id eſt ad intellectum humanum, & ipſum ſecundum ſe conſideremus, non amplius vt agentem, tunc nihil aliud eſt, quàm id, quod eſt, quia eſt pura quidditas, vbi non eſt diſtinctio vlla quidditatis ab habente quidditatem. Nec ſine ratione voluit nos admonere Ariſtoteles, quia dum illum noſcimus reſpectiuè, & vt agentem, animus non conquieſcit, ſed adhuc quærit quidnam ſecundum ſe, & ſimpliciter ſit, ideo Ariſtoteles licet non ignoraret, quod ad hunc librum non pertinet conſiderare naturam intellectus agẽtis ſecundum ſe, ſed ſolum quatenus eſt agens, à quo humanus intellectus perficitur, tamen ne animi noſtri hac in re ſuſpenſi manerent, attingere ſaltem leuiter voluit eius naturam, innuere potius, quam declarare, & ſolum tactis quibuſdam prædicatis metaphyſicis poſtea ſine vlla declaratione ea ad altiorem ſcientiam remittere. Propterea prius dixit, quòd ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt actio, nunc dicit, quòd ſi nos mente abiungamus eum ab hoc reſpectu, ſecundum quem dicitur agens, & velimus cognoſcere quidnam ſit ſimpliciter, ſatis eſt pro præſenti occaſione, ſi cognoſcamus, quòd nihil aliud eſt, quàm id, quod eſt. Conſiderare autem, quid hæc importent, diuini Philoſophi munus eſt, ideo Ariſtoteles id dimittit. Hæc eſt tota mens Ariſtotelis in his verbis, & vera ipſorum intelligentia in hoc conſiſtit, quòd illam dictionem: *Separatus*, ſubiectum ponamus, non prædicatum, & illam dictionem, *ſolum*, adiungamus prædicato, & dicamus, eſt ſolum id quod eſt, delendo particulam, *quidem*, quæ Græcè non legitur. Quando autem Ariſtoteles dicit: *Et hoc ſolum immortale, & perpetuum*, ſi præcedentia verba ad ſolum intellectum agentem pertinuerunt, certum

eſt, hæc quoque ad agentem ſolum pertinere & Ariſtotelem clarè hic ſententiam ſuam proferre, & dicere, quòd nihil eſt aliud in anima immortale niſi intellectus agens Conueniens enim fuit, vt ſatiſfaceret illi tritæ, & optatæ quæſtioni, an anima ſit mortalis, an immortalis, qua de re ſub dubio aliàs locutus erat in primo de anima, & in Textu vndecimo, vigeſimoprimo, & Trigeſimoſecundo ſecundi, idque faciendum fuit in hoc tractatu de intellectu, quod quidem in hoc Textu facit. Concedens enim aliquid eſſe in anima humana æternum, & immortale, illud quidnam ſit, exponit, & dicit ſolum intellectum agentem immortalem, & perpetuum eſſe. Loquitur autem in neutro genere, quia refert hæc verba ad proximè dicta, dixerat enim in genere neutro: *Id quod eſt*, nunc ſubiungit in neutro genere: *Et hoc ſolum immortale, & perpetuum.* Quarum duarum dictionum ſi, propriam ſignificationem ſpectemus, perpetuum latius patet, quàm immortale, hoc enim de ſolis viuentibus dicitur, quia mors eſt priuatio vitæ. illud verò, & de viuentibus, & de non viuentibus. Credo tamen, Ariſtotelem hic ad maiorem efficaciam has duas voces ponere vt idem ſignificantes. Sed Ioannes Grammaticus dicit, quòd antiquitus appellabatur mortale omne id, quod eſt capax vitæ, & mortis, ideo ſolum compoſitum animatum dicebatur mortale; anima verò non vocabatur mortalis, quia non eſt capax vitæ, & mortis, ſed eſt vita ipſa, & contrarium non recipit ſuum contrarium, quare hoc modo omnis anima eſt immortalis, ideo conſiderans hoc Ariſtoteles, ne hoc modo acciperemus mortale, adiecit, *perpetuum*. Quæ expoſitio non omnino ſpernenda eſt, ſed alijs fortaſſe, quas nunc referam, præferenda. Alij enim dixerunt Ariſtotelem per, *immortale*, reſpicere tempus futurum, quia, *perpetuum*, reſpicit tempus præteritum, & ita ſignificaſſe æternitatem intellectus ex vtraque parte. Alij etiam dicunt, intellectum dici immortalem, quatenus eſt intellectus, & vita, & dici perpetuum, quatenus eſt ſubſtantia. Quarum duarum interpretationum neutra mihi probatur; potius enim credo Ariſtotelem has duas voces confundere vt antea dixi. Sanctus Thomas referens hæc verba ad totam animam intellectiuam inquit, Ariſtotelem dicere eam perpetuam ſolum à parte poſt, non à parte ante, quod quidem veriſſime dicitur, at non ad mentem Ariſtotelis, qui non concederet aliquid eſſe æternum à parte poſt, & non à parte ante, nam in fine primi libri de Cœlo hoc impoſſibile eſſe demonſtrauit. Alij perpendunt illam dictionem, *ſolum*, quæ cum ſit excluſiua, excludit, vel rem, vel modum. Vel enim excludit omnes alias animæ partes tanquam mortales, videlicet ſenſus, phantaſiam, memoriam, & omnes potentias ſenſitiuas, & intellectum poſſibilem, quod videntur verba ipſa ſignificare, cum dicat Ariſtoteles, *hoc ſolum*, hoc enim ſignificat rem. Vel excludit alios modos conſiderandi intellectũ agentem, videlicet quod eſt immortalis hoc modo tantum, quatenus conſideratur, vt ſeparatus ab hac relatione ad patiens, & quatenus eſt ſua quidditas, quod videtur ſignificare ipſa Ariſtotelis locutio in genere neutro, quæ reſpicit illa verba, *Id quod eſt* quaſi dicat, hæc ſua quidditas eſt immortalis. Putant ipſi, vtraque excludi, & ſolum inter partes animę intellectũ agentem dici immortalem, & hoc ſolo modo conſideratum quatenus eſt id, quod eſt. Sed hæc ſententia mihi non probatur, puto enim Ariſtotelem rem ſolum reſpicere, & alias tantum animæ partes excludere vt mortales, quia reuera dicens, *hoc*, rem ſolam reſpicit, quam omnibus modis dicit eſſe immortalem, quod enim intellectus agens, quatenus eſt agens, ſit mortalis, nemo vnquam expoſitorum dixit, quemcunque putauerunt eſſe ipſum intellectum agentem; ſed immortalem omnes eſſe pronuntiarũt, vt poſſumus de Auerroe videre in Commentario quinto huius libri, nam nulla ipſi mutatio, nulla corruptio tribuenda eſt, ſemper enim & inceſſanter eſt id quod eſt, & agit diffundens per omnia lumen ſuum immutabiliter, mutatio autem tota ipſi homini, & alijs animæ partibus tribuenda eſt. Hoc autem Ariſtoteles ipſe ſequentibus verbis ſignificare videtur, inquit enim: *Hoc quidem impaſſibile eſt, paſſiuus autem intellectus corruptibilis eſt*, quare intellectum agentem dicit eſſe incorruptibilem etiam vt actiuum, cum dicat hunc eſſe impaſſibilem, intellectum autem paſſiuum corruptibilem eſſe.

Non reminiſcimur autem, certum eſt, Ariſtotelē ſequentibus verbis occurrere tacitæ obiectioni, ſed & quænam obiectio ſit, & quæ reſponſio, non eſt clarum, extat enim hac de re apud Philoſophos maxima controuerſia. Dubitatio hæc tripliciter intelligitur, prima expoſitio eſt Auerrois, Themiſtij, Sancti Thomæ, & omnium ferè expoſitorum, quòd quæſtio Ariſtotelis ſit, quare poſt mortem non recordamur eorum, quæ in vita geſſimus, ſi intellectus eſt immortalis, & poſt mortem hominis remanet, eſt tamen diſcrimen quoddam inter Themiſtium, & Sanctum Thomam, quia Sanctus Thomas ſumit occaſionem huius dubij à toto intellectu, quia præcedentia verba (vt diximus) expoſuit de toto intellectu, non de ſolo poſſibili. Themiſtius autem à ſolo agente ſumit huius dubij occaſionem, quia de ſolo agente dicta putauit præcedentia verba, vt apud eos legere poſſumus. Secunda expoſitio eſt Simplicij, quod quæſtio Ariſtotelis ſit, quare dum in hac vita ſumus, non recordamur eorum, quæ intellectus cognouit, antequam

nati

nati eſſemus, cum intellectus noſter ſit immortalis, & præceſſerit hominis generationē. Inter iſtas duas expoſitiones magna eſt altercatio, nam qui primā tuentur, hoc argumēto vtuntur, quia reddens Ariſtoteles rationem, cur nō recordamur, dicit, quia impaſſibile eſt, paſſiuus autem intellectus corruptibilis eſt, at paſſibile, & impaſſibile; corruptibile, & incorruptibile reſpiciunt futurum, ſicuti genitum, & ingenitum reſpiciunt præteritum, reddit ergo rationem cur poſt mortem non recordemur, quia, ſi rationem reddere vellet, cur nunc non recordemur eorum, quæ ante vitam anima nouit, deberet potius dicere, quia hoc quidem ingenitum, ſed paſſiuus intellectus eſt genitus ſimul cum homine, nec præceſſit hominem. Qui verò ſecundam expoſitionem defendunt, conſiderant Ariſtotelem loqui in perſona prima, cur nos homines non recordamur, ſed homo poſt mortem non eſt amplius homo, quare tunc non poteſt nobis attribui, quòd recordemur, vel non recordemur, quia non ſumus amplius nos. Præterea vanum eſt quærere propter quid, vbi ignoramus quod, vt docet Ariſtoteles in principio ſecundi libri poſteriorum, ſed nullus homo ſcire vnquam potuit, quòd poſt mortem recordemur, ergo huius cauſam hic non poteſt quærere Ariſtoteles, immò ſignificat, ſe quærere cauſam effectus noti, & ſupponit notum eſſe, quòd non recordamur, & quęrit propter quid; notum eſt autem, quòd in hac vita nihil recordamur eorum, quæ acta ſunt ante vitam, quare huius cauſam quærit Ariſtoteles. Adde quod optimam habuit cauſam huius quæſtionis, quia Plato dixit omnem noſtram ſcientiam, quam in hac vita acquirimus, eſſe reminiſcentiam eorum, quæ ante hanc vitam acta ſunt. Alia quoque fuit huius loci tertia interpretatio, cuius hic mentionem facit Ioannes Grammaticus, qui eam refert vt ſententiam Plutarchi, eiuſdem etiam mētionem hic facit Vicomercatus. Dixit, quæſtionem Ariſtotelis non reſpicere ea, quæ ante vitam, neque ea, quæ poſt mortem hominis faciat intellectus, ſed in iis ſolis conſiſtere, quæ in hac vita homo ſpeculatur, & agit, multa enim diſcimus, & agimus, quorum poſtea obliuiſcimur, & præterea in diſcendo multi errores, & multæ deceptiones nobis contingunt, huius ergo noſtræ imperfectionis rationem quærit Ariſtoteles, cū enim intellectus agens ſit author, & dux omnis noſtræ cognitionis, & ſit immortalis, & ſemper in ſua perfectione maneat, videtur, quòd non deberent nobis contingere iſtæ imperfectiones, ſed deberemus ſemper tenere ea, quæ ſemel apprehendimus, & nunquam decipi cum intellectum agentem ſemper habeamus præſentem, qui author eſt omnis cognitionis, & omnis veritatis. Ad hanc expoſitionem nititur quidam trahere etiam verba Theophraſti, relata hic a Themiſtio in calce ſuæ digreſſionis. Vtitur etiam hac ratione, quia Ariſtoteles non dicit ante ortum, neque dicit poſt mortem, ſed ſimpliciter quærit, cur non recordamur, intelligit ergo quęſtionem in hac vita tantum. In hac controuerſia non leui, dicam ego quid ſentiam. Credo in primis, tertiam hanc expoſitionem admitti non poſſe, quia non bene aptatur verbis Ariſtotelis, qui quærēs cauſam, cur non reminiſcamur, quærit cauſam rei vniuerſalis, negationis vniuerſalis, non negationis particularis, at ſecundum hanc ſententiam quæſtio eſſet, cur quandoque nō recordemur, reuera enim quandoque recordamur, quandoque obliuiſcimur, attamen Ariſtoteles non quærit, cur quandoque non recordamur, quare ſignificat, quòd nunquam recordamur. Præterea ſecundum hanc expoſitionem quærendum potius erat, cur obliuiſcamur, quàm cur non recordemur, ſic enim quæſtio Ariſtotelis melius trahi poſſet ad rem particularem, eſſet enim quæſtio, cur homini contingat obliuio, & quærere cur reminiſcamur, eſt quærere, cur nobis non contingat recordatio, quæ eſt negatio vniuerſalis. Præterea ex ipſa Ariſtotelis ſolutione colligitur argumentum contra hanc expoſitionem, dicit enim Ariſtoteles: *Quia hoc quidem impaſſibile eſt, paſſiuus autem intellectus corruptibilis eſt*, non dicit Ariſtoteles, paſſiuum intellectum eſſe variabilem, & mutabilem, ſed dicit eſſe corruptibilem hoc autem ſignificat interitum ſubſtantię, non ſolam mutationem in accidentibus, quare ſolutio Ariſtotelis non eſſet conueniens ipſi quæſtioni, quæſtio enim eſt de mutatione accidentali, quæ nobis in hac vita contingit, reſponſio autem eſſet de interitu totius ſubſtantiæ intellectus paſſiui, qui fit in morte hominis, poteſt autem ſubſtantia intellectus paſſiui poſt mortem interire, durante tamen hominis vita credi, quòd non poſſit pati has obliuiones propter perpetuam præſentiam intellectus agentis, & ſic reſponſio Ariſtotelis non eſſet ad propoſitum. Quòd ſi quis confugiat ad intellectū in habitu, & dicat, hunc eſſe corruptibilem propter corruptionem habituum etiam viuente homine, habitus enim tenent locum formæ, ideo ex eorum corruptione dicitur corrumpi ipſe intellectus in habitu, qui etiam vocatur ſpeculatiuus; hoc nullo pacto dici poteſt, quia Ariſtoteles dicit intellectum paſſiuū, quare non poteſt ſignificare intellectum in habitu. Immo ſi loqueretur de intellectu in habitu, faceret nugationem, ſenſus enim ſolutionis eſſet iſte, non recordamur, quia cognitionem amittimus, at nihil aliud eſt obliuiſci, quam ſcientiam amittere, ſubiungit etiam Ariſtoteles: *Et ſine hoc nihil intelligit*, in quibus verbis eſſet alia nugatio; dicere enim, quòd

ſine intellectu in habitu nihil intelligimus, eſt dicere, quòd ſine intellectione homo non intelligit, quæ eſt nugatio manifeſta. Quod verò ad alias duas expoſitiones attinet, prima mihi videtur alieniſsima ab Ariſtotele, tum propter argumenta iam adducta pro ſecunda expoſitione, tum etiam quia non videtur vllo in loco eſſe Ariſtoteli attribuendum, vt conſideret, quid humanæ animæ eueniat poſt hominis mortem, nam ſi ea ſit mortalis vt putauit Ariſtoteles quãtum conijcere poſſumus ex his de anima libris, vana certè quęſtio eſſet; ſi verò ſit immortalis, vt multi cum Ariſtoteles exiſtimarunt: & ſicut fides catholica docet, omnes tamen in hoc fundamento conſenſerunt, ꝙ Ariſtoteles in his ſaltem libris de anima, nũquam conſiderat ipſam extra humanum corpus, ſed ſemper in humano corpore. Non eſt igitur Ariſtoteli tribuendum, quòd cõſideret, cur poſt hominis mortem aliquid animæ humanę contingat, vel nõ contingat. Multo etiã vanior eſt hæc expoſitio ſecũdum opinionem Themiſtij & Auerrois de vnitate intellectus poſſibilis, hac enim poſita, quæſtio hęc non habet locum, quia non ita intellectus eſt immortalis, vt poſt huius hominis mortem maneat ſine vllo corpore, ſed qa remanet idem in alijs hominibus, cũ nihil ſeruetur, quod illius mortui hominis proprium fuerit, quomodo igitur poteſt quæri cur homo poſt mortem non recordetur, cum nihil eius propriũ ſeruetur poſt mortem? patet igitur, quòd ſecundum hanc opinionem nullã oriretur quæſtio. Ego igitur credo veriorem eſſe illam ſecundam expoſitionem, ꝙ Ariſtoteles quærat, cur in hac vita non reminiſcamur eorum, quæ intellectus nouit ante ingreſſum corporis. Ariſtoteles enim dixerat, ꝙ intellectus agens ſemper intelligit, & eſt immortalis, & perpetuus, & in nobis ipſum poſuerat, dicẽs eſſe in anima has duas differentias poſſibilis, & agentis, ideo poteramus credere, quòd intellectio intellectus agentis ſit intellectio noſtra, & quod illo intelligente dicamur intelligẽtes, quare videretur, quòd nos deberemus recordari eorum, quæ intellectus agens ante nos nouit, cum ipſe nobis iũgatur, & ſit ſemper intelligẽs. Quòd verò obijciebat, Ariſtotelem non dicere ante ortum, neq; poſt mortẽ, ſed ſimpliciter dicere nõ recordamur, hoc certè nullius momenti eſt cõtra noſtram expoſitionem, ſed fortaſſe contra primã, quia ſi Ariſtoteles voluiſſet ſignificare, quòd poſt mortẽ non recordamur, debuiſſet addere poſt mortem, quia non ſumus amplius nos; ſicuti non ſignificatur cadauer dicendo hominem ſimpliciter, ſed dicendo hominem mortuum. At ſignificando, quòd in hac vita non recordamur eorum, quæ intellectus ante vitam hominis geſſit, vel nouit, nil aliud addendũ fuit, pręſertim quia nota, & vulgata erat ſententia Platonis de reminiſcentia, quare iuxta illam clara erat horum verborum ſignificatio. Et reuera debuit Ariſtoteles in libris de anima aliqd dicere cõtra illã ſniam Platonis, cũ enim eã alijs in locis reprobauerit, debuit & rõnem adducere ſuæ opinionis, & erroris Platonis, qđ nullo alio in loco cõuenientius facere potuit, q̃ in libris de anima, & in ea parte, in qua agitur de intellectu humano, & de eius mortalitate, vel immortalitate. Hæc igitur eſt mea ſnĩa de ſenſu quæſtionis Ariſtotelis, qui poſtea eã ſoluens affert rationem cur nõ reminiſcamur dicens, *quia hoc quidem impaſſibile*, ideſt hic intellectus agẽs impaſſibilis eſt, proinde immortalis, quia quod nullo modo pati poteſt, id non põt corrumpi. *Paſſiuus autem intellectus corruptibilis eſt*, alter autem intellectus, qui patitur, corruptibilis eſt. *Et ſine hoc*, paſſiuo itellectu, *nihil intelligit*, aliqui textus habent, *nihil intelligit anima*, quare poſſumus ad animã verba hæc referre, licet in textu Græco non legatur ea dictio, *anima*, & ſic erit idem ſenſus, quẽ in primo cõtextu habuimus qñ Ariſtoteles dixit, De particula animæ, qua cognoſcit anima, vt Ariſtoteles dicat, ꝙ ſine intellectu paſſiuo nulla fit intellectio in anima noſtra, ſed multo melius eſt, vt hæc verba referantur ad intellectum agentẽ, vt ſenſus ſit iſte, agens quidẽ eſt immortalis, & fuit ante hominem, ſed poſſibilis non ſic, hic enim corruptibilis eſt, & ſimul cum corpore ortum habuit, agens aũt ſine poſſibili nihil intelligit, quare non poſſumus reminiſci eorum, quę intellectus agens nouit, antequam naſceremur. Pro huius autem reſponſionis Ariſtotelis intelligentia duo annotare oportet, vnum quòd licet corruptibile, & incorruptibile reſpiciunt futurum, tamen per neceſſariam ſequelam poſſunt etiam referri ad præteritum, reuera enim Ariſtoteles dicere potius debuiſſet, hoc quidem eſt ingenitum, paſſiuus autem intellectus genitus eſt; ſed quia maior ineſt efficacitas in his vocibus, corruptibile, & incorruptibile, ideo Ariſtotelis his vti maluit, quia in calce primi libri de cælo docuit omne corruptibile eſſe genitum, & è conuerſo, & omne incorruptibile eſſe ingenitum, & è conuerſo. Maluit igitur Ariſtoteles his vocibus vti, quia ſignificantius exprimunt mentem ſuam de animæ æternitate. Alterum notandum eſt, quòd intellectus agens dicitur duobus modis intelligere, vno modo ſecundũ ſe, & hæc intellectio nõ attribuitr homini, intellectu enim agente intelligente homo non dr̃ intelligens, ſic enim intellectus ille intelligit non vt agẽs; ſed vt intellectus, & ſine vlla relatione conſideratus. Altero modo dr̃ intelligere non formaliter, ſed effectiuè, qa efficit in homine intellectionem, & tunc homo dr̃ intelligens, nõ ipſe intellectus agẽs, q producit in homine intellectionem potius vt intelligibilis, quam vt

intellectus, ſicuti ſol non eſt videns, ſed efficit in oculo viſionem. Hoc ſignificat hic Ariſtoteles, quando dicit: *ſine hoc nihil intelligit*, ideſt ſine intellectu poſſibili nullam humanam intellectionem producit intellectus agens, quare non negat Ariſtoteles intellectum agẽtem ſecundum ſe conſideratum intelligere immo ſupra dixit, cum ſemper intelligere, & ſuam eſſentiã eſſe ſuam actionem, quare perpetuam eſſe voluit eius intellectionem primo modo acceptã, hic verò negat perpetuam eſſe illam intellectionem, quam intellectus agens huic homini tribuit, hæc enim non fit ſine intellectu poſſibili, qui eſt forma hominis, & quo intelligente homo dicitur intelligẽs. Cum enim hic ſimul cum corpore oriatur, & intereat, nulla humana cognitio ortum hominis præcedit, quare non poſſumus aliquid recordari, quia intellectus agens erat quidem, antequam naſceremur, & intelligebat tamen nobis natis non communicat ſuam propriam intellectionem. Sed concurrit ad producendam intellectionem humanam in intellectu poſſibili, ſine quo nulla datur humana intellectio. Hæc eſt tota Ariſtotelis ſententia hoc in loco à me breuiter expoſita. Sed quia ſecũdum hanc expoſitionem Ariſtoteles dicit intellectum poſſibilem corruptibilem eſſe, quod Auerroes, & Latini, & Græci omnes excepto Alexãdro negant, ideo nituntur omnes aliam adinuenire expoſitionem, ſecundum quam non dicat Ariſtoteles intellectum noſtrum poſſibilem mortalẽ eſſe. Auerroes, & Latini, & Ioãnes Grammaticus, & poſteriorum magna pars in hoc conſenſerunt, quod Ariſtoteles dicens, *hoc quidem impaſſibile eſt*, non de ſolo intellectu agente hoc proferat, de tota natura intellectuali, quæ complectatur & intellectum poſſibilem, & agentem, ita vt vtrunque dicat Ariſtoteles eſſe impaſſibilem, & immortalem; quando autem ſubiungit. *Paſſiuus autem intellectus corruptibilis eſt*, dicunt verba hæc non eſſe referenda ad intellectum poſſibilem, ſed ad imaginatiuam, quam vocat Ariſtoteles paſſiuũ intellectum, quia etiam in textu centeſimoquinquageſimoquinto ſecundi libri, hanc appellauit intellectum, idque cõfirmat ex verbis ſequentibus, quando Ariſtoteles dicit, *& ſine hoc nihil intelligit*, ſimili enim loquendi modo vſus eſt Ariſtoteles in textu duodecimo primi libri, & in trigeſimo, & trigeſimonono huius libri, dicendo intelligere non eſſe ſine phantaſia, applicauit enim verba hæc, *non ſine*, ad phantaſiam, ſicut etiam hic, quia ſolent ſignificare cauſam inſtrumentalem, non cauſam principalem; quare ſententia Ariſtotelis ſecundum eos eſt iſta, nõ recordamur, quia licet intellectus totus ſit immortalis, tamen phantaſia corruptibilis eſt, ſine qua non poteſt intellectus noſter aliquid intelligere. Hæc expoſitio quam violenta, & remota ſit ab Ariſtotelis mente quiſque iudicioſius videre poteſt. Primum quidem verba illa *quia hoc quidem eſt impaſſibile*, non poſſunt niſi ſolum agentem intellectum ſignificare, quia iam oſtendimus, quòd precedentia verba ad ſolum agentem pertinuerunt; quare ſi intellectus poſſibilis his verbis non comprehenditur, neceſſe eſt ad eum pertinere ſequentia verba, & hunc ab Ariſtotele vocari paſſiuum intellectum. Præterea, ſecundum hanc expoſitionem non ſoluitur quæſtio Ariſtotelis, nec ratio idonea affertur, cur non reminiſcamur, nam ſi intelligamus reminiſcentiam in hac vita eorum, quæ ante nos nouit intellectus, nil refert dicere, quòd intellectus ſine phantaſia non intelligit, dicam enim, quòd ſaltem auxilio phantaſiæ debet recordari eorũ, quæ prius nouit, nam ſi præceſſit hominem, certè aliqua nouit ſiue ſine phantaſia, ſiue per phantaſiam, ſi in alijs hominibus præceſſit. Si verò exponamus de recordatione poſt mortẽ, idem eſt, nam ſi intellectus ſine nullo corpore maneat, debet omnium ſcientiam retinere, nec in tali ſtatu eget phantaſia, quia ſecundum aduerſarios etiam in hac vita, ſi perueniat ad ſtatum felicitatis, nullo eget miniſterio phantaſiæ, ſed ipſa eum inſequitur vt membra corpus. Si verò in alijs hominibus maneat, debet in eis recordari eorum, quę nouit in alio homine prę mortuo, videlicet per auxilium phãtaſiæ, quare ſtante etiam, quòd ſine phantaſia non intelligat, deberet poſſe reminiſci. Quòd autem in textu duodecimo primi libri dixerit phantaſiam eſſe intellectum, falſum eſt, ſub dubio enim, & ſub conditione locutus eſt, dicens, *ſi intelligere eſt imaginatio quędam, vel non ſine imaginatione*. Cum aũt dicunt in textu centeſimoquinquageſimoquinto ſecũdi libri Ariſtotelẽ vocare imaginatiuam intellectum, hoc nihil eſt, quia Ariſtoteles ibi ſecundum apparẽtiam loquitur, non ſecundum veritatem, non enim dixit eam eſſe intellectum, ſed videri intellectum. Quòd autem quidam dicit, illam dictionem, *ſine*, ſolere ab Ariſtotele apponi ipſi imaginatiuæ, ridiculum argumentũ eſt, alijs enim quibuſcunque poteſt apponi hæc præpoſitio, dicimus enim ſine materia, ſine ſcientia, ſine arte, ſine dubio. Quòd autem dicit hanc dictionem ſignificare ſolere cauſam inſtrumentalem, non eſt verum, cum poſſit etiam ſignificare cauſam principalem, vt ſi dicamus, manus non poteſt ſine anima mouere baculum, Sed hoc dato, falſum etiam eſt, quòd phantaſia ſit inſtrumentum intellectus, cum intellectus patiatur ab ea. Non eſt etiam à noſtra expoſitione alienum, quòd hæc dictio ſignificat cauſam inſtrumentalem, quia docet Alexander in ſecundo libro de anima, quòd intellectus poſſibilis eſt quodammodo organum intellectus agentis. Has omnes difficultates

ıı

conſide-

conſiderans Auerroes, alteram quoque attulit expoſitionem, quòd Ariſtoteles fortaſſe ſignificat intellectum ſpeculatiuum, hic enim corruptibilis eſt. Sed hanc quoque expoſitionem ſupra confutauimus, intellectus enim ſpeculatiuus non vocatur paſſiuus, ſed paſſiuus eſt ille, qui patitur, & recipit, qui eſt ſolus poſſibilis vt in toto hoc capite manifeſtum eſt. Præterea, non afferret Ariſtoteles rationem idoneam, cur non reminiſcamur, quia ſi corrumpatur intellectus ſpeculatiuus, ideſt intellectio actualis, cur non poteſt iterum renouari? hæc autem dicitur recordatio, immò reminiſcentia præſupponit obliuionem, Simplicius verò, quem Ianua ſequitur, exponit quidem de intellectu poſſibili, ſed inquit, Ariſtotelem dicere ipſum eſſe corruptibilem ratione ſuæ imperfectionis, non ratione ſuæ ſubſtantiæ; corrumpitur enim in eo illa poſſibilitas, & imperfectio, quando eſt iterum ductus ad perfectionem. Hæc expoſitio non minus quàm illæ, aliena eſt ab Ariſtotele, quia non idoneam cauſam adduceret, cur non recordemur, ſed potius afferret cauſam, cur debemus recordari eorum, quæ prius nouimus, quia ſi intellectus amittit imperfectionem, dum corrumpitur in eo poſſibilitas, & potentia, debet potius ſcientiam retinere, quàm obliuiſci. Ex his omnibus manifeſtum eſt, illam ſolam ſententiam eſſe ad mentem Ariſtotelis quam ſupra declarauimus, & alias omnes eſſe fabulas manifeſtiſſimas, quare vanum opus aggrediuntur, qui hic defendere nituntur Ariſtotelis impietatem, cum ipſe clara voce ſententiam ſuam protulerit. Diſtinxit enim in principio huius capitis intellectum agentem ab intellectu patiente, & nunc clarè dicit ſolum agentem eſſe æternum, patientem verò eſſe corruptibilem. Nituntur autem multi ex hoc contextu vigeſimo ſumere varia argumenta contra opinionem Alexandri de intellectu agente, quæ in libro de intellectu agente conſiderauimus. Illud in hac parte notandum remanet, quòd aliqui conſiderantes Ariſtotelem hîc declarare, an intellectus recordetur, necne, dubitant, quia ſic videtur innuere dari memoriam intellectiuam, quam aliàs cum Ariſtotele reprobauimus in libro de ſpeciebus intelligibilibus. Ad hoc dicunt aliqui, quòd Ariſtoteles loquens de recordatione intellectus, non ſignificat illam memoriam propriè acceptam, de qua loquitur in libello de memoria, & reminiſcentia, quæ eſt propria partis ſenſitiuæ, ſed latè memoriam ſumit pro omni conſeruatione cognitionis. Hæc reſponſio mihi non probatur, quia nil aliud eſt memoria, quàm vis conſeruatiua ſpecierum, ergo ſi talem cum concedit Ariſtoteles intellectui, ponit abſque dubio memoriam intellectiuam, quæ ſit propriè dicta memoria, & diſtincta à memoria ſenſitiua, quod dicendum non eſt. Mihi videtur dubium hoc parum opportunum eſſe, cum enim Ariſtoteles hîc neget intellectum recordari, quomodo memoriam intellectiuam ponit? certè hoc potius eſt negare memoriam, quàm ponere; nullum igitur hinc dubium oriri poteſt. Dico præterea, quòd etiamſi Ariſtoteles concederet in intellectu talem recordationem, quam hîc negat, non propterea poneret memoriam intellectiuam diſtinctam à ſenſitiua, ſed diceret fieri talem recordationem per memoriam ſenſitiuam, cum enim in intellectu nulla ſpecies impreſſa ſeruetur, non poteſt intellectus recordari aliquid, quod antea vel in hac vita, vel ante vitam ſecundum alios non erit, niſi per oblationem obiecti factam à phantaſia. Vel igitur ſine vlla conſeruatione recordaretur, vel per illam ſolam, quæ fit in parte ſenſitiua. Poſtremo loco notandum eſt, quòd hæc poſtrema particula huius textus reuera non eſt ſumenda vt ſolutio dubitationis, ſed potius vt ratio adducta ipſius veritatis, cur non detur in nobis reminiſcentia illa Platonica, cum enim alibi hanc negauerit Ariſtoteles, vult nunc ex proximè dictis colligere ſuæ ſententiæ rationem; nam dixit ſolum intellectum agentem eſſe immortalem, quare dictio illa, *ſolum*, ſignificauit intellectum poſſibilem eſſe corruptibilem. Ex hoc igitur ſumit rationem, cur non reminiſcamur, quia per hunc homo eſt formaliter intelligens, ergo ſi hic hominem non præceſſit, nulla datur reminiſcentia; ſed omnis noſtra cognitio noua eſt. Ideo dicendum potius videtur, quòd Ariſtoteles ex corruptibilitate intellectus poſſibilis rationem reddit, cur non reminiſcamur, quàm quòd ex æternitate agentis dubitet, quòd videatur dari reminiſcentia, quia per hunc homo non eſt formaliter intelligens, ſed ſolum effectiuè, quare ſine intellectu poſſibili nulla datur humana intellectio.

IACOBI ZABARELLAE PATAVINI

Liber

DE MENTE AGENTE.

Propoſitio ac diſpoſitio dicendorum. *Cap. I.*

PRAETER humanam mentem quæ patibilis dicitur, cenſuit Ariſtot. neceſſariam eſſe alteram mentem agentem ſine qua nequeat ab homine intellectio fieri, ea ductus ratione, quod vbi eſt aliquod patiens, quod in aliquo genere omnia recipere & omnia fieri aptum ſit, neceſſe eſt vt illi reſpondeat agens, quod illius generis omnia facere poſſit. Quoniam igitur humana mens, patiendo intelligit, & apta eſt omnia intelligere, proinde omnia pati, & omnia fieri; neceſſe eſt aliquod illi agens reſpondere, quod omnia intelligibilia faciat, idque non eſſe niſi mentem: quo fit vt duæ in humana intellectione mentes conſiderandę ſint, vna patiens, de qua nos in alijs libris egimus, altera verò agens, de qua in hoc libro agendum nobis propoſuimus; etenim tum ob eius dignitatem tum ob ſummam difficultatem, tum etiam ob ipſius in humana intellectione neceſſitatem digniſſima res eſt quæ accurate tractetur ac declaretur. Duo autem ſunt in quibus tota eſt huiuſce rei difficultas conſtituta: vnum, quid ſit hæc mẽs agẽs, an ſit pars aliqua animæ noſtræ necne, & quæ ſit eius natura: alterum verò quæ nam ſint eius officia in noſtra intellectione, nam ipſe quoque Ariſtot. hæc vtraque de mente Agente in 3. de Anima libro tractaſſe comperitur: & quamuis ordine naturæ dicendum prius eſſet de ipſius eſſentia, poſtea verò de officijs, tamen in hoc quoque Ariſt. imitati; de officijs prius agemus, deinde verò de eius natura; progrediendũ enim ſemper eſt à facilioribus, & ab ijs, quorum cognitio ducere nos facilius in aliorum notitiam poſſit, cognitis enim huius intellectus officijs, facilius quid ipſe ſit indagare atque inuenire poterimus, quod etiam Ariſtot. mouit vt prius de ipſius in humana intellectione officijs, poſtea verò de eſſentia loqueretur. Id tamen ante omnia proteſtari velim, me hac de re ſecundum principia tantum philoſophiæ. Ariſtot. eſſe diſputaturum, quum non aliud in his omnibus libris conſilium meum ſit, quàm quid ſenſerit Ariſtoteles inueſtigare, & eius ſententiam quantum in me eſt, planam, & manifeſtam reddere.

De officijs intellectus agentis variæ opiniones. *Cap. II.*

CErtum eſt officium mentis agentis eſſe agere, hoc eſt, trahere de poteſtate ad actum, ſed in quodnam agere dicatur, & quomodo obſcuriſſima res eſt, & maximè controuerſa: alij namque dicunt ipſam agere in phantaſmata, non in mentem patibilem; alij in mentem patibilem, non in phantaſmata, alij verò in ambo ſimul. Prima ſen-

ſententia Latinorum fuit præſertim D. Thomæ, qui in libro 3. de Anima & in 1. parte Sum. quæſtio. 79. artic. 3. & 4. & in quæſtionibus diſputatis de ſpiritalibus creaturis, artic. 10 & de anima artic. 4. & 5. quibus in locis fuſiſſimè de hac re loquitur, aſſerit rationem agentis in hoc eſſe conſtituta, vt agat phantaſmata eiuſdem ſententiæ eſt Ioann Bacconius in 1. ſentent. quæſt. 2. prologi, vbi dicit officium intellectus agentis eſſe propter phantaſmata, & totam eius actionem in phantaſmatibus terminari, neque vlterius progredi. Pro hac opinione videtur argumentum ſumi ex verbis Ariſtot. in contex. 18 lib. 3. de Anima, vbi declarans officium intellectus agentis inquit ipſum eſſe ſicut lumen; nam lumen facit colores, qui poteſtate ſunt, eſſe actu colores: quemadmodum igitur lumen non agit in oculum, ſed in obiectum colorem, & ipſum ducit de poteſtate ad actum; ita intellectus agens, agit in phantaſmata, non intellectum patibilem, ideo poteſt inde colligi argumentum tale officium omnis agentis eſt trahere de poteſtate ad actum, ſed Ariſtot. hoc officium tribuit intellectui agēti ratione obiectorum, facit enim de intellectis poteſtate actu intellecta, ergo in phantaſmata agit, non intellectum patibilem; contra verò Simplicius videtur ei totam actionem tribuere reſpectu intellectus patibilis: putat enim vtraque eſſe vnam & eandem ſubſtantiam, & vnum intellectum, qui vt in ſe manens dicatur agens, & vt progreſſus dicatur patibilis, quoniam ipſe vt in ſe manens ſeipſum vt progreſſum dicit de poteſtate ad actum, de imperfectione ad perfectionem. Hanc ſententiam Auerroes in Comment. 5. lib. 3. de Anima Temiſtio attribuit; attamen non ſatis liquet Themiſtium fuiſſe huius opinionis. Hanc eandem ſequitur Ioannes Gandauenſis in quæſt. 24. & 25. lib. 3. de Anima vbi totam actionem intellectus agentis inquit eſſe in intellectum patibilem, non in phantaſmata, & ipſum in intellectu patibili producere actum intelligendi. Pro hac ſententia ſumitur argumentum ex Ariſtot in contex. 17. eiuſdem libri, vbi ex eo quòd detur intellectus patiens, infert dari etiam intellectum agentem, propterea quod omni patienti reſpondet aliquod agens: vult igitur Ariſtot. intellectum agentem dari propter intellectum patientem, & vt agat in eum; ratio namque illa vana eſſet, niſi agens ageret in illudmet patiens cui reſpondere debet; hoc idem Ariſtot exempla declarant, inquit enim intellectum agentem ita ſe habere ad intellectum patibilem, vt ars ad materiam ſe habet, ars autem in materiam agit; ita materia prima eſt patiens, in quod agunt omnia agentia naturalia; quare etiam intellectus patibilis dicitur patiens reſpectu intellectus agentis & nomen quoque ipſum hoc oſtendit; non enim phantaſmata vocauit patientia, ſed ipſum patibilem intellectum, in hunc itaque voluit agere intellectum agentem. Auerroes autem varius fuiſſe videtur: quandoque enim aſſerit actionem intellectus agentis requiri propter intellectum patibilem, vt ipſum ad actum ducat, atque perficiat. quandoque propter phantaſmata, vt ea transferat de gradu in gradum, hoc eſt, de materialibus faciat immaterialia, & de intellectis poteſtate actu intellecta: quare videtur Auerroes exiſtimaſſe officium intellectus agentis requiri propter vtramque actionem, ductus fortaſſe vtriſque argumentis ex verbis Ariſtot. ſumptis, quibus duas priores ſectas vſus eſse diximus, nam Ariſtot. in contextu 17. libro 3. de Anima dicere videtur intellectum Agentem agere in intellectum patibilem, deinde in 18. videtur aſſerere ipſum agere etiam in phantaſmata. Ideo ſententiam hanc nonnulli recentiores ſequuti ſunt, qui eam magis declarantes dixerunt intellectum agentem eſſe idem re cum intellectu patibili, & eſſe cognoſcentem, & eatenus in illum agere, quatenus tribuit illi cognitionem, vt hac ratione dicatur intellectionem producere, quia intellectui patibili tribuit cognitionem, quam ipſe agens prius habebat. Hæc ſunt, quæ ab alijs dicuntur, à me breuiſſimè collecta.

Dictarum opinionum confutatio.
Cap. III.

NOs verò aliorum errores patefaciendo ſimul ipſam rei veritatem iuxta Ariſtot. mentem declarabimus. In primis à veritate prorſus aberrant illi, qui dicunt intellectum agentem agere in phantaſmata: quoniam, vt modo alios conſideraſſe dicebamus, Ariſtot. intellectum agentem inuenit propter intellectum patibilem, & vt in eum ageret tanquam patientem. Sed obſtare nobis videntur verba Ariſtot. in contextu 18. quando intellectum agentem cum lumine comparat, & ſignificat ipſum agere in phantaſmata: ijs tamē verbis bene intellectis tolletur omnis difficultas, & ipſa rei veritas manifeſta fiet. Sciendum igitur eſt, quando dicimus aliquid facere de tali poteſtate tale actu, verbum illud (*facere*) ambiguum eſſe, & poſſe intelligi duobus modis, poteſt enim facere vt forma, poteſt etiam facere vt agens, forma enim humana adueniens materiæ, facit de homine poteſtate hominem actu, neque ob id eſt agens, quia facit hominem ad modum formæ, non ad modum agentis, homo verò generans alterum hominem dicitur facere hominem tanquam agens: differentia igitur eſt in hoc conſtituta, quòd ignis generat alterum ignem, &

facit de ignè poteſtate ignem actu, producendo in illa materia alteram formam ignis ſibi ſimilem; illa verò altera forma producta facit de igne poteſtate ignem actu, non tamen producendo aliam formã, ſed vt forma ipſa, quia nõ id facit vt agens; iungitur enim ipſi rei; at agẽs generans externum eſt, neque cum materia coniungitur. Quando igitur Ariſt. dicit intellectum agentẽ facere phantaſmata actu intelligibilia de intelligibilibus poteſtate, non ob id declarat rationem agentis, quia non id præſtat vt agens, ſed vt forma; iungitur enim phantaſmatibus lumen intellectus agentis tanquam forma, qua redduntur actu motiua, & actu intelligibilia, ſicuti lumen iungitur colori tanquam forma, & perfectio, qua redditur actu viſibilis, & actu motiuus viſus, neque dicitur lumen eſſe agens reſpectu colorum; quia nihil in eis producit vt agens, ſed eis iungitur vt forma, per quam totum hoc coniunctum, color illuminatus, conſtituitur in eſſe obiectiuo, & fit actu motiuum viſus: hoc ſignificauit Ariſt. in eo ipſo loco, dum dixit intellectum agentẽ facere omnia tanquam habitum quendam; habitus enim formam denotat, non cauſam effectricem, quia efficiens eſt à patiente diſiunctum, forma verò iungitur materiæ recipienti, & habitus rei habenti habitum; ſic lumen coloribus hæret vt forma, & perfectio, neque ad eos ſe habet vt agens ad patiens. Non eſt igitur verum id, quod prima ſecta dicit, intellectũ agentem agere in phantaſmata, & argumentum eorum nullius roboris eſt. Decepti etiam ſunt illi, qui putarũt intellectum agentem agere in intellectum patientem tanquam agens diſtinctũ à phantaſmatibus, quod extra phantaſmata agendo perficiat intellectum patientem, & ipſi tribuat intellectionem; hoc enim dato, ſequeretur intellectum patientem poſſe etiam ſine phantaſmatibus intelligere, nempè ſumendo cognitionẽ immediatè à ſolo agente; id tamen Ariſtot. aduerſatur, qui in contex. 30. & 39. lib. 3 de Anima apertè dicit, fieri nunquam poſſe vt intellectus intelligat, niſi phantaſma aliquod ſpeculando: quare ſecundum Ariſt. omnis noſtra intellectio fit ex motione facta à phantaſmatibus. Immò non ſolum falſum eſt id, quod dicunt intellectum agentem tribuere patienti ſuam cognitionem, ſed neq; ea ratione, qua eſt agens, eſt intelligens: quamuis enim neceſſario conſequatur vt ſit mens aliqua, & actu intelligens, tamen ea ratione, qua eſt agens, nihil formaliter intelligit, ſed ſolum effectiuè, quatenus in homine intellectionẽ producit: quomodo autem id faciat, poſtea declarabimus, & oſtendemus intellectũ agentem eſſe quidem ſemper intelligentem, agere tamen non vt intelligentem, ſed vt intelligibilem: falſum id quoque eſt, quod Gandauenſis dicit, intellectum agentem in intellectu patiente producere actum intelligendi; poſtea enim oſtendemus intellectum patibilem ſufficientem ſibi eſſe ad promendam intellectionem ſine ope intellectus agentis. Quocunque igitur modo dicatur intellectum patibilẽ pati ab intellectu agente, tanquam ab agente diſtincto à phantaſmatibus, & tãquam à cognoſcente, falſum eſt, & ab Ariſt. alienum. Quum autem vtraque hęc ſecta errauerit, errauit etiã tertia, quę vnum cum altero errorem coniunxit, vt conſiderantibus manifeſtum eſt.

Vera ſententia de actione intellectus agentis. Cap. IIII.

De actione igitur mentis agentis ego hanc eſſe puto veritatem iuxta Ariſtot. opinionem, vt agere dicatur in intellectum patibilẽ, non in phantaſmata, ſed phantaſmatibus iungatur vt forma conſtituens obiectum, motiuum intellectus patibilis; clarũ hoc eſt conſiderantibus argumentum Ariſt. in contex. 17. eius libri; ibi namque conſtituto intellectu patiente colligit mentis agentis neceſſitatẽ, quia nihil imperfectum, & tale poteſtate vult in ſua imperfectione manere, ſed ad perfectionem ducatur neceſſe eſt; non poteſt autem ſemetipſum perficere; ergo requirit agens, à quo perficiatur, ducaturq; de poteſtate ad actum; agit ergo mens agens in mentẽ patientem, non in phantaſmata, ſed eis iungitur vt forma, Vnde colligimus, quomodo agat in intellectum patibilem: non enim agit vt ſolus, & vt agens diſtinctum à phantaſmatibus, tum quia ſequeretur poſſe abſque phantaſmate intellectionem fieri, tum etiam quia agit vt habitus, & forma phantaſmatum: agit igitur vt iunctus phantaſmatibus, ita vt ex vtriſque vnum conſtituatur obiectũ perfectum, & potens in intellectu patibili ſpeciem producere: quare vnum tantũ eſt agens, ipſum phantaſma, lumen verò intellectus agẽtis non eſt agens ſeparatũ, ſed eſt perfectio phantaſmatis, quæ conſtituit obiectum perfectum, & potens mouere intellectũ patibilem. Ideo recta eſt illorum ſententia, qui dicunt intellectũ agentem eſſe agẽtem vt intelligibilem potius, quàm vt intelligentem; quia ſi debet reddere phantaſma actu intelligibile, oportet ipſum per ſe eſſe actu intelligibilem, quemadmodũ etiã lumen, quatenus eſt per ſe viſibile, non quatenus videns, reddit colorem actu viſibilem: eſt quidem neceſſarium, vt ipſe quoq; ſit intellectus aliquis, quia omne actu intelligibile eſt intellectus; non in hoc tamẽ conſiſtit ratio agẽtis, ſed in eo quòd ſit actu intelligibilis: hoc autem non ita accipiẽdum eſt, vt dicamus ipſum ita intelligibilem eſſe, vt à noſtro intellectu intelligatur ſecundum propriã naturam, & quatenus eſt quædam ſubſtantia abiuncta à materia; hoc enim fortaſſe eſt vlti-

mum.

241

mum, quod à nobis cognoſcitur: ſed eatenus dr̃ agere vt intelligibilis, quatenus eſt ratio intelligibilitatis aliorũ, id eſt, quatenus eſt actus, & perfectio, qua cætera redduntur intelligibilia; proinde dicitur intelligibilis, non ꝙ ipſe intelligatur; ſed quòd per ipſum alia intelligantur. ſic enim & lumen vna cum colore locum habet viuus obiecti viſibilis, & mouentis; non enim quòd ipſe Sol, ſeu eius lumen videri ſeparatim dicatur, ſed quia eſt ratio, qua colores ſunt actu viſibiles. Facultas igitur paſſiua intellectus patibilis non reſpicit aliud agens, quã obiectum phantaſma; ſed hoc non poteſt agere, niſi ab intellectu agente perficiatur, & fiat obiectum actu motiuũ: quare intellectus agẽs eſt forma; qua obiectum fit actu obiectũ, proinde reſpicit obiectum vt forma, patibilem verò intellectum vt agens, non quidem agens ſeparatum, ſed vt forma conſtitutiua agentis. Hæc eſt abſque dubio ſententia Ariſt. quam ipſe magno cum artificio ſignificauit: nam in contex. illo 17. docuit rationem agentis eſſe reſpectu intellectus patibilis, deinde in 18. modum actionis declarauit, ne intelligeremus eſſe agens diſtinctum ab obiectis; comparauit enim vtrunque intellectum cum obiectis dicens, hic fit omnia, ille verò omnia facit, id eſt, facit eſſe actu intelligibilia; facit autem vt habitus quidam, id eſt, vt forma & perfectio, quæ obiectis iuncta conſtituit obiectum actu; & perfectum, quemadmodum declarauimus.

An intellectus agens iungatur phantaſmatibus in phantaſia exiſtentibus, an in intellectu patibili receptis. Cap. V.

QVæſtio explicatu digna hic oritur, quum intellectus agens iungatur phantaſmatibus vt forma, an eis iungatur in phantaſia, an poſtquam in intellectu patibili recepta ſunt. Dicunt aliqui non in phantaſia hanc coniunctionem fieri, ſed lumen agentis phantaſmatibus iungi, & ea perficere in ipſo intellectu patibili; quod probant argumẽto tali: officium intellectus agentis requiritur propter quidditates, quæ in phantaſmatib. latent; has enim facit actu intelligibiles; ergo ſi in phãtaſia phantaſmatibus iungeretur, phantaſia cognoſceret quidditates; & vniuerſalia, quod nemo vnquã dixit; non poteſt igitur intellectus agens munus hoc exercere, niſi in phantaſmatibus iam in intellectu patibili receptis. Confirmant per illa, quæ ab Ariſtot. dicuntur in contex. 10. li. 3. de Anima; ibi enim inquit, intellectum à ſolo ſenſitiuo recipere carnem, id eſt, totum compoſitum ſingulare, abſque vllo auxilio intellectus agentis; ergo phantaſmata ſunt per ſeipſa ſufficienter præſentia intellectui patibili: vt ab eo apprehendantur tãquam confuſæ quædam conceptiones ſingularium, per eas tamen non apprehenduntur quidditates, quia non apparent; ſed illis confuſis cõceptionibus aduenientes lumen intellectus agentis reſoluit eas in quidditatem. & quidditatẽ à quidditate diſtinguit, & facit quidditates de intellectis poteſtate actu intellectas, quæ ſunt verum obiectum intellectus patibilis. quũ igitur requiratur intellectus agens propter obiectum, h. e. propter quidditates, vt eas apparere faciat, & hæ non cognoſcantur niſi ab intellectu, oportet lumẽ agentis iungi phantaſmatibus in intellectu, non in phantaſia. Vtuntur etiam ad hoc declarãdum exemplo tali: ſi velimus in ſtatua cernere aliquas minutiſſimas lineas, apponimus ſtatuam lumini, vt illuſtretur, nec quærimus vt illuminentur oculi, quoniam oculi non egent lumine, ſed obiecto illuminato, vt illa, quæ confuſa erant, appareant, quia abſq; illo lumine videret quidem oculus ſtatuam, at minutiſſimas illas lineas non cerneret: ſtatua igitur poteſt per ſe imprimere in oculo ſpeciem confuſam, neq; lumen illud requirit, ſed ſolum requiritur propter lineas illas, quibus proportione reſpõdẽt quidditates latentes in phantaſmatibus. Hæc ſnĩa mihi probari nulla ratione poteſt, quum per eam tollatur tota ratio agentis: ſi enim intellectus agens iungit̃ illis confuſis conceptionibus iam receptis in intellectu patibili, iungitur potius vt forma, quàm vt agens, quod ẽt illi cõcedere videntur, fatentur enim intellectũ agentem reſpectu obiectorum non habere locum agentis, ſed formæ tãtummodo; attamen neq; reſpectu intellectus patibilis poteſt habere locum agentis, hoc enim nõ poteſt eſſe alio modo, niſi quòd illæ conceptiones ita illuminatæ agãt in intellectum patibilem, quod nullo pacto dici poteſt, iam enim inhærent ipſi intellectui tanquã formæ; quare etiã intellectus agens illis iunctus habet locum formę vna cũ illis, at forma non agit in ſubiectum, in quo recepta eſt; quare intellectus agens nulla ratione haberet locum agentis iuxta illorum opinionem. Miror etiam, quomodo hoc dicere potuerint, quum omnino negauerint ſpecies in intellectu imprimi; id enim ſi verum eſt, quomodo poſſunt phantaſmata & confuſæ illæ conceptiones in intellectu recipi? ſic enim reciperentur in intellectu tanquam ſpecies diſtinctæ à phantaſmatibus, quod ipſi negant, dũ negãt ſpecies impreſſas. Ego igitur cogor multorum ſententiam ſequi, qui dicunt intellectũ agentem iungi obiectis nondum in intellectu patibili receptis, ſed in phantaſia exiſtentibus, quia hoc modo ſeruatur vera ratio agentis; phantaſmata enim ſine lumine agentis eſſent quidem apta ad imprimendam in intellectu patibili conceptionẽ rei ſingularis, at non imprimerent ſpeciem quidditatis, niſi eſſent illuminata ab intellectu agente, qui dat eis vim motricem, & productricem ſpeciei quiddita-

tis; fa-

tis; facit enim vt in phantaſmatibus diſtinctè appareant omnes naturæ, & quidditates, ſicuti lumen Solis in ſtatua facit vt appareant diſtinctè omnes minutiſſimæ lineæ, & vt ſtatua ſit apta ad imprimendum in oculo non ſolum totam imaginem confuſam, ſed etiam omnes partes, & omnia exilia lineamenta: ideo ſimilitudo ab illis adducta manifeſtè contra ipſos facit, nam minutiſſimæ illæ lineæ in ſtatua non indigent lumine eas illuſtrante, quando iam in oculo receptæ ſunt, ſed extra oculum, & in ipſa ſtatua; ipſi enim fatentur opórtere ſtatuā illuminari, non oculum: ſic igitur optimè ſeruatur ratio agentis, nā agens debet eſſe externum, vt poſſit agere in patiens, id verò, quod in ipſo patiente recipitur, non eſt vocandum agens, ſed forma. Ad argumenta autem illorū facilè eſt reſpondere. Primum erat; ſi iungeretur phantaſmatibus in phantaſia, ergo phantaſia eſſet intelligens, & apprehenderet vniuerſalia, & quidditates: ad hoc neganda eſt conſequentia, & ratio negationis ſumitur tū à phantaſia, tum ab obiecto ipſo: a phātaſia, quoniam ipſa non eſt apta cognoſcere vniuerſale, & qdditatē; quare etiam ſi haberet in ſeipſa ſpeciem vniuerſalem, non eam cognoſceret, quia non eſt talis facultas, quæ ad hanc operationē idonea ſit; non poteſt enim abſtrahere vniuerſale, & ipſum transferre de gradu in gradū: hoc poſſumus confirmare exemplo coloris. & luminis; lumē enim facit vt color parietis ſit actu viſibilis, paries tamen habens colorem illum illuminatum non eſt videns, quia vim cognoſcendi non habet, quare eſt quidem color ille viſibilis, non tamen à pariete, in quo ineſt, ſed ab oculo, cuius motiuus eſt. ſic etiam in phantaſia ſunt quidditates in phantaſmatibus illuminatæ, proinde intelligibiles, non tamen à phantaſia, quoniam ipſa hanc vim non habet. Idem oſtenditur ratione obiecti: phantaſma enim quantumuis ab intellectu agente illuminatum non eſt formaliter intelligibile, ideo ſi fieri poſſet vt idem formaliter acceptū ad intellectum poſſibilem transferretur, non intelligeretur ab eo; quia phantaſma illuminatum vocatur quidem actu intelligibile, non tamen formaliter; ſed obiectiuè, nam ſi ipſummet in intellectu poneretur, non fieret intellectio, ſed ideo vocatur intelligibile, quia poteſt producere in intellectu poſſibili ſpeciem intelligibilem, quæ dicitur intelligibilis formaliter, quia ipſamet recipitur in intellectu. Hocquoq; cōfirmatur eodem exemplo luminis, & coloris; nam color realis, qui in pariete eſt, licet ſit actu illuminatus, & ita actu viſibilis, non eſt tamen viſibilis formaliter, ſed ſolum obiectiuè; quia ſi idemmet realis color illuminatus poſſet in oculo poni, non videretur ab eo: ideo actu viſibile ſumi poteſt duobus modis, nam coloris ſpecies ſpiritalis in oculo recepta dicitur viſibilis formaliter, ſed color realis illuminatus viſibilis dicitur obiectiuè, ſed non formaliter. Leuitas igitur argumenti manifeſta eſt; quia neq; phantaſia eſt apta intelligere quidditates, neq; phantaſma illuminatum in phantaſia eſt actu intelligibile formaliter, ſed eſt formaliter imaginabile; intelligibile autem obiectiuè, quatenus eſt obiectum potens extra phantaſiā producere in intellectu ſpeciem intelligibilem. Alterum argumentū ſumebatur ex cōtext. 10. lib. 3. de Anima, vbi Ariſt. dicit intellectum recipere compoſitum confuſum à ſolo ſenſu ſine ope intellectus agentis: vult igitur phantaſmata in phantaſia exiſtentia non egere lumine agentis, vt ſint actu motiua, ſed eſſe per ſe motiua abſque illo, proinde lumen agentis nō requiri niſi poſtquam illud confuſum in intellectu patibili receptum eſt, nempe vt in eo quidditas eluceſcat. Ad hoc dicimus obiectū illud poſſe duabus rationibus dici actu motiuum; nempe vel ita motiuum, vt totius tātum confuſi ſpeciem imprimat; vel ita motiuū, vt imprimat etiam ſpeciem quidditatis latentis in eo confuſo: priore quidem modo inquit ibi Ariſtoteles phantaſma eſſe per ſe motiuum intellectus noſtri abſque lumine intellectus agentis, ſed non ſecundo modo, non eſt enim ex ſe ita motiuum, vt poſſit quidditatē imprimere, niſi illumineť ab intellectu agente: vult igiť Ariſtoteles phantaſma illuminari in phantaſia, & ita illuminatum imprimere in intellectu ſpeciem quidditatis: quare p hoc argumentum non oſtēditur obiectum illuminari in intellectu, ſed potius in phantaſia; hoc enim demonſtrat comparatio, q̃ ibi Ariſtoteles facit, cū linea flexa; dicit enim cognitionem quidditatis ſimilem eſſe lineæ flexæ, quatenus lumen agentis fertur prius ad obiectum in phantaſia, deinde cum eo ad intellectum reflectitur.

De abſtractione, an fiat ab intellectu patibili, an ab agente. Cap. XI.

Dignum conſideratione hic eſt, à quonam fiat abſtractio, an ab intellectu patibili, an ab agente; hoc enim cognito, erit plenè cognitum officium intellectus agentis: plurium ſententia eſt abſtractionē fieri ab intellectu agente; nam Latinorū plures hoc dicunt, & Auerroes quoq; apertè id aſſerit in Comment. 18. lib. 3. de Anima, & in calce 20. vbi dicit Ariſtotelē fuiſſe coactum ponere intellectū agentē propter abſtractionem, quia eius actio eſt abſtractio; abſtrahit enim à phantaſmatibus vniuerſale, & ipſum denudat omni materiali cōditione, ideoq; intellectio intellectus patibilis nil aliud eſt, quàm receptio huius vniuerſalis ita abſtracti ab agente; & actio ipſius agentis nil aliud eſt, quàm abſtractio vniuerſalium ab omni conditione materiæ, vt mouere poſſit intelle-

intellectum patientem: illud igitur, quod vocari ſolet, facere de intellectis poteſtate actu intellecta apud Auerroem eſt abſtrahere, proinde, abſtrahere officium ſolius agentis: citat etiam Auerr. dictum Alexandri, quod apud eũ legimus in li. 2. de Anima, in capite de intellectu agente; ibi enim Alexander dicit, non ſolũ eſſe neceſſariã in anima intellectiua vtramque vim, vnam agendi, alteram patiendi, ſed etiam melius declarari naturam intellectus peragere, quã per pati: quod declarans Auerroes dicit intellectum per pati non differre à ſenſu, ſed ſolum per agere, quia non datur ſenſus agens, ſed datur intellectus agens, qui fabricat intelligibilia, quod dicitur abſtrahere. Hæc ſententia recipienda non eſt, & impugnatur efficaciſſimè argumento Ioannis Gandauẽſis, licet ipſe ad aliud demonſtrandum eo abutatur; nam probare volens intellectum agentem non agere in phantaſmata, & eis nihil tribuere, ita argumentatur: intellectus agens, ſi phantaſmata illuminat, æquè omnia in eis exiſtentia illuminat, æquè omnia intelligibilia facit, nec poteſt vnum expoliare alijs, & ab eis ſeparare, & facere vt vnum ſine alio intelligatur; quemadmodum lumen picturam aliquam feriens facit æquè omnes eius colores eſſe viſibiles, æquè omnes illuſtrat, nec facit vt vnum videatur ſine alio; ergo intellectus agens nihil phantaſmatibus tribuit, & nihil in eis operatur. Sed hæc conſequẽtia reuera inefficax eſt, & Ioannes fallaciam committit à ſecundum quid, ad ſimpliciter; quia hoc argumentũ probat quidem intellectum agentem non ſeparare, ſeu abſtrahere vnũ ab alio, quoniam æquè illuminat totum phantaſma, & omnia, quæ in eo ſunt; proinde eſt efficaciſſimum ad probandum ꝙ intellectus agens non poſſit facere abſtractionem; quũ nihil aliud ſit abſtractio, quã ſeparatio vnius ab alijs, & acceptio vnius nõ acceptis alijs: at non probat intellectum agẽtem nil prorſus in phantaſmatibus operari; operatur enim aliquid neceſſarium pro abſtractione, licet non faciat ipſe abſtractionem, vt mox declarabimus: quando enim rem aliquam ab alia re abſtrahere volumus, & eam ſumere nõ ſumpta illa alia, certum eſt neceſſarium eſſe vt vnam ab alia diſtinctam habeamus; quia ſi cõfuſæ & commiſtæ ſint, id facere minimè poſſumus; vt ſi nobis offeratur aqua vino cõmiſta, nõ eſt in noſtra facultate accipere vinum non accepta aqua, quod dicitur abſtrahere; quòd ſi quiſpiam aliquo artificio vinum ab aqua ſepararet; ita vt vtraque diſtincta inſpicerentur, facilè nobis eſſet vnum accipere relicto altero: duo igitur actus conſiderandi ſunt; vnus eſt actus diſtinguendi rem à re, vt diſtinctè appareant; alter eſt actus accipiendi vnam dimiſſis alijs qui duo actus ad eundem intellectũ pertinere non poſſunt, ſed vnus ad agentem, alter ad patientem; quia ſi abſtrahere eſt accipere vnum dimiſſis alijs, certè non intellectus agẽtis officium eſt ſed patientis, hic enim quidditatem intelligit in phantaſmate emicantem, & eam accipit abſque conditionibus materię, & abſque alijs, quæ in eo phantaſmate ſunt, & ſic eam ab alijs abſtrahere dicitur: at facere id non poſſet, niſi prius omnia in phantaſmate diſtincta apparerent, quæ diſtinctio eſt opus intellectus agentis, huius enim lumen phantaſmati adueniens, omnia quę in eo ſunt, ęquè illuminat, & facit vt diſtinctè omnia appareãt, vt in phantaſmate equi facit vt diſtinctè appareant natura corporis, natura viuentis, natura animalis, natura equi, natura quantitatis & natura qualitatis, & ſic aliorum accidẽtium; hæc enim omnia in eo phantaſmate confuſa, & indiſtincta erant, ſed ab agente illuſtrata offeruntur patibili intellectui clara, atque diſtincta, vt ipſe ea omnia intuens poſſit contemplari id, quod vult, tam totum confuſum, quàm ſingulam quidditatẽ in eo emicantem, & eã omiſſis alijs intelligere: hoc idem in coloribus ęuenit, quando enim debile eſt in aere lumen, videmus confuſè picturam totam, ſed colorum diſtinctionem non videmus; adueniente autẽ Solis lumine, diſtincti apparent omnes colores, & omnes tenuiſſimæ lineæ, noſque liberi ſumus, & apti ad intuendũ in ea pictura quicquid volumus dimiſſis alijs: nam primo loco totum confuſum inſpicimus, poſtea ad ſingulas particulas conuertimur, & intuemur modo hanc ſine illa, modo illam ſine hac, & hoc viſus ipſe facit, non lumen, ſiquidem lumen illuſtrat ſolum, atque diſtinguit, viſus verò inſpicit hanc partem ſine illa, & illam ſine hac: ea tamen à philoſophis abſtractio non appellatur, quia vt dicatur propriè abſtractio, non ſatis eſt ſi vna res ſine alia accipiatur ſed oportet etiam vt de ordine in ordinem tranſferatur: quod in viſione non euenit: oculus enim rem hanc accipiens videndam ſine alijs, non ob id eam transfert ad alium ordinem rei cognoſcibilis, quia ibi omnia ſenſilia ſunt, tam totum, quàm partes; at intellectus abſtrahens trãsfert rem de ordine in ordinem, ſeu potius talem tranſlationem factam præſupponit, fit enim reuera tranſlatio hæc ab agente, qui illuſtrans facit rem è ſenſili intellectilem, deinde patibilis intellectus eam accipit, & ita abſtrahere dicitur; in hoc igitur differt intellectus agens à lumine, quòd lumen non transfert colores ad alium gradum cognoſcibilitatis, at intellectus agens facit è ſenſili intellectile. Ex his igitur patet error Auerrois, qui putauit abſtractionẽ eſſe munus intellectus agentis patet etiam error Ioannis Gandauenſis, qui ex hoc colligebat intellectum agentem nil tribuere phantaſmatibus, tribuit enim reuera lumen diſtinguens, ſed nullam electionem facit, hæc enim

ſit ab intellectu patiente, diciturque formaliter abſtractio; quum actio intellectus agentis non ſit abſtractio, niſi antecedenter, quia neceſſario præcedit abſtractionem.

Solutio dubij aduerſus ea quæ dicta ſunt. Cap. VII.

SEd aduerſus hæc dubium oritur; ſi enim abſtrahere eſſet munus intellectus patibilis ergo eſſet pati, quia officium intellectus patibilis eſt pati; id tamen videtur eſſe falſum, & repugnare propriæ huius vocis ſignificationi, nã abſtractio actionem potius, quàm paſſionem ſignificat: quod argumentum mihi videtur Auerroem mouiſſe ad dicendum abſtractionẽ eſſe operationem intellectus agentis. Ad hoc dicimus, verum quidem illud eſſe, quod ex vi vocabuli ſumitur, abſtractionẽ eſſe actionem, ſed negandum eſſe, patibilis intellectus officium eſſe ſolum pati; quia licet Ariſtot. dixerit intelligere eſſe pati, quia ſecundum originem eſt pati, & facilius ad cognoſcendam eius naturam ducimur per pati, quàm per agere, tamen intelligere eſt etiam agere, nam cognoſcere non in ſola ſpecierum receptione, quæ paſſio eſt, conſiſtit, ſed etiam in receptarum iudicatione, quæ eſt actio; quare patibilis intellectus ſpeciem quidem recipiendo patitur, ſed eam iudicando agit, & ita agendo dicitur abſtrahere, quo fit, vt intellectio dicatur actio immanens, quia fit ab ipſo patibili intellectu, & in ipſomet recipitur. Hoc ſignificare voluit Alexãder in loco ab Auerroe citato, quando dixit intellectum humanum magis declarari per agere, quàm per pati, hoc eſt, eius naturam ratione operationis magis in actione, quàm in paſſione eſſe conſtitutam: quem locum non intelligens Auerroes traxit ea verba ad intellectum agentem, quaſi Alexander dicere voluerit, intellectum agentem obtinere in anima humana præcipuum locum & patibili intellectui antecellere, non quidem tempore, ſed dignitate, quia nobilius eſt agere, quàm pati. Attamen Alexander ibi non de illa actione loquitur, quæ attribuitur intellectui agenti, ſed de illa, quæ eſt propria intellectus patibilis, & eſt ſpeciei receptæ iudicatio; vult enim ijs verbis ſignificare cognitionem magis in iudicatione, quàm in receptione conſiſtere: nam ſi receptio tempore iudicationem præcederet, vtique clarum eſſet intellectionem eſſe formaliter iudicationem, non receptionem, niſi antecedenter, ſed quum ſimul tempore receptio, & iudicatio fiant, dicimus intellectionem eſſe ſimul paſſionem, & actionem, ſed magis in actione, quàm in paſſione conſiſtere. Ex his colligimus errorem illorũ, qui dicũt officium eſſe intellectus agentis producere in intellectu patibili actum intelligendi, hoc enim falſum eſt, quoniam actus intelligendi producitur ab ipſomet intellectu patibili, dum receptam ſpeciem iudicat; agens verò nõ iudicat, neque iudicium producit, ſed id ſolum præſtat, quod antea diximus, iunctus enim phantaſmati, ipſum aptum reddit ad ſpeciem quidditatis in intellectu patibili imprimendam: propterea ſi intellectio eſſet ſola receptio in intellectu patibili, abſque dubio dicendum eſſet ab intellectu agente vna cum phantaſmate produci actum intelligendi in intellectu noſtro, quum ſpecies impreſſa idem ſit, quod intellectio: ſed quoniam intellectio non eſt ſola receptio, ſed etiam iudicatio, imò eſt præcipuè iudicatio, & hæc fit à ſolo intellectu patiente, ſiquidem ipſe ad iudicandam ſpeciem eſt ſibi ſufficiens ex propria ſua natura ſine ope intellectus agẽtis; ideo non dicimus intellectum agentem producere intellectionem in intellectu patiente, hoc enim neque ſolus facit, neque phãtaſmatibus iunctus, niſi vt cauſa remota, & antecedens, cauſa enim proxima, & æquata eſt ipſemet patibilis intellectus, qui ex ſua natura ſpeciem receptam iudicat.

Collectio officiorum intellectus agentis, ſeptem propoſitionibus. Cap. VIII.

QVæ igitur ſint officia intellectus agentis in noſtra intellectione, ſatis ex ijs, quæ diximus, manifeſtum eſt: vt autem omnia quæ hactenus declarauimus, breuiter colligamus, tota rei veritas iuxta Ariſtot. ſententiam in his ſeptem aſſertionibus iam à nobis ſatis ſuperq; demonſtratis conſtituta eſt. Prima aſſertio eſt; intellectus agens reſpectu obiectorum nõ eſt agens, ſed perfectio, & forma, quæ ipſis phantaſmatibus iuncta perficit ipſa, & facit vt ſint obiectum actu, hoc eſt, idoneum ad mouendum intellectum patibilem. Secunda eſt; intellectus agens iungitur obiectis extra intellectũ patibilẽ, videlicet vt in phantaſia exiſtentibus. Tertia eſt; intellectus agens dicitur agens reſpectu intellectus patientis, quia in ipsũ ſolum agit. Quarta eſt; hic intellectus non ita agit in intellectum patibilem, vt ſit agẽs diſtinctum, & ſeiunctum à phantaſmatibus, ſed vt actus phantaſmatum, ita vt ex phantaſmatibus, & intellectu agente conſtituatur vnum agens imprimens in intellectu patibili ſpeciem vniuerſalis, & quidditatis, quia phantaſmata proprijs viribus non eſſent apta ad imprimendam aliam ſpeciem, quàm ſingularis confuſi. Quinta, quæ ex hac quarta deducitur, eſt, intellectus agens eſt agens vt intelligibilis, non vt intellectus, & agit ad modum obiecti, quare quatenus eſt agens, non eſt formaliter intelligens; quanquam ex hoc infertur neceſſariò ipſum eſſe alterum intellectum, quia omne actu intelligibile eſt intellectus. Sexta eſt; intellectus

agens

agens non producit in intellectu patibili actũ intelligendi, ſed ipſemet patibilis intellectus hunc actum producit, dum receptam ſpeciem iudicat. Septima eſt: officium abſtrahendi non eſt intellectus agentis, ſed eſt propriũ intellectus patibilis: ita tamen, vt abſtractio ex neceſſitate præſupponat operam intellectus agẽtis, qui phantaſmata illuſtret, & claras, atque conſpicuas eſſe faciat omnes naturas, & quidditates, quæ in phantaſmatibus inſunt, vt poſtea patibilis intellectus accipere poſſit id, qđ vult, & alia dimittere, quod vocatur abſtrahere: quarè abſtractio formaliter ſumpta eſt opus ſolius intellectus patientis, ſed antecedenter eſt opus etiã intellectus agentis; cuius operam abſtractioni præcedere neceſſarium eſt.

Quid ſit intellectus agens, variæ aliorum ſententiæ. Cap. IX.

COgnitis officijs intellectus agẽtis eſt quoque eius natura conſideranda; quòd etiã Ariſt. fecit, ſed ita breuiter, & obſcurè, vt per eius dicta non ſatis liquere videatur, quiſnam ſit apud eum intellectus agens; quo factum eſt vt interpretes ad varios, & inter ſe contrarios ſenſus verba Ariſtot. traxerint: nos igitur aliorum ſententias ſumma breuitate complectendo ratione duce perueſtigabimus, quiſnã ſit apud Ariſtot. intellectus agens. Neceſſe eſt intellectum agentem vel eſſe eundem ſecundum ſubſtantiam cum intellectu patiente, vt multi arbitrantur; adeo vt non ſint duo intellectus eſſentialiter diſtincti, ſed vnus, qui ſola ratione diſtiguatur; vel diſtinctum eſſe eſſentialiter àb intellectu patiente, & duas eſſe formas, non vnam, quæ etiam plurium ſententia fuit. Qui dicunt intellectum agẽtem, & intellectum patientem non eſſe duas formas, ſed vnam, quæ ſola ratione diſtinguatur in duas, varijs modis id aſſerũt; Simplicius dicit vnam eſſe humanæ mentis ſubſtantiam, quæ dicitur poſſibilis quatenus eſt progreſſa in corpus, & dicitur agens quatenus in ſe manet; quam eandem ſententiam Themiſtio quoque & Auerroi multi poſteriores attribuunt; ego tamen puto Themiſtiũ & Auerroem ſtatuiſſe intellectum agentem diſtinctum eſſentialiter à patiente, ita vt ſint duæ formæ, & duæ intelligentiæ diſtinctæ, & ambæ humanæ; hãc enim ſententiam legere apud Themiſtium poſſumus in contex. 20. lib. 3. de Anima, & apud Auerroem in Comment 4. 5. 18. 20. eiuſdem libri, vbi hos duos intellectus vocat duas ſubſtãtias æternas, & alia multa dicit, quæ ſinificant ipſum exiſtimaſſe duas eſſe ſubſtantias, non vnã: quòd ſi Themiſtius & Auerr. quandoq; dicere videantur vnum eſſe intellectum, conſideranda ſunt vtriuſq; verba: nam vnum appellãt id, quod ex eis tanquam ex materia, & forma conflatur; nunquam enim dixerunt eos eſſe eſſentialiter vnum eo modo, quo Simplicius exiſtimauit. Alij fuerunt, eaq; fuit antiqua opinio relata, & confutata à Themiſtio in loco prædicto, qui dixerunt vnum eſſe intellectum ſecundum ſubſtantiam; qui dum eſt in mera poteſtate, & omni cognitione caret, poſſibilis dicitur; dum autem habet habitus dignitatum, quæ ſunt prima principia per ſe nota, vocatur agens, quia horum principiorum cognitio eſt actiuum principium ſcientiæ concluſionum: in quam ſententiam ducti ſunt ob Ariſtot. verba in context. 18. lib. 3. de Anima, quando dixit intellectum agentem eſſe habitum quẽdam; videtur enim non potuiſſe alium habitum ſignificare, quàm habitum principiorũ. Ab hac ſententia parum receſſit Ioannes Grãmaticus, qui putauit eumdem patibilem intellectum, quatenus habet habitus non modo principiorum, ſed etiam concluſionum, vocari agẽtem; quoniam dum habet ſcientiarum habitus acquiſitos, poteſt agere quãdo vult, quemadmodum Ariſtot. dixit, ideoq; vocatur intellectus agens, quia poteſt arbitratu ſuo exire in actum; & in hãc opinionẽ ipſe quoq; Ioannes incidit ob illa Ariſtotelis verba, quibus intellectum agèntem dixit eſſe habitũ quendam. Demum D. Thomas putauit intellectum agentem, & intellectum patientem non duas formas eſſe, ſed duas facultates eiuſdem animæ rationalis, quæ ratione potentiæ paſſiuæ dicatur intellectus paſſibilis, & ratione potentiæ actiuæ dicatur intellectus agens: quare apud eum nõ ſunt duę partes animę, niſi prout nomen partis pro facultate, ſeu potentia ſumitur, ideò eius ſententia iure numeratur in opinionibus illorum, qui dicunt intellectum agentem, & intellectũ patientem non eſſe duas ſubſtantias diſtinctas, ſed vnam, quæ ſola ratione diſtinguatur.

Confutatio omnium opinionum eorum, qui dicunt intellectum agentem, & intellectum patientem eſſe vnam, & eandem ſubſtantiam. Cap. X.

HAc omnes ſententię, quibus ſtatuitur hos duos intellectus vnam eſſe ſubſtantiam, falſæ ſunt, & cum principijs Ariſtotelis minimè conuenire poſſunt: quod prius communiter aduerſus omnes oſtendemus, poſtea verò etiam ſingillatim eas conſiderando proprios cuiuſque errores patefaciemus. Inprimis certum eſt, Ariſtot. exiſtimaſſe nullum ſimplex poſſe mouere ſeipſum, ſed quicquid mouetur, ab alio moueri, hoc enim legimus ab eo fusè demonſtratum in 7. & 8. Phyſic. idque in ipſa quoque anima impoſſibile eſſe docuit in 1. lib. de Anima, quando confutauit illorum ſententiam, qui dicebãt animã mouere ſeipſam: non poteſt igitur eadem humanæ mentis ſubſtantia, quum ſit forma ſimplex, eſſe ſimpl agens, & pa-

& patiens reſpectu ſui ipſius, nec ſatis eſt diſtinctio ſecundum rationem, quia ſi hoc ſufficeret, de omni re ſimplici hoc idem dicere poſſemus, eam habere facultatem agendi, & facultatem patiendi, & ita agere in ſeipſam ratione diuerſarum virium; hoc tamen abſurdum eſt, nec ſecundum Ariſtotelem concedendum: ergo ſimiliter in intellectu eſt abſurdum, qui, quum ſit ſimplex, non poteſt ſimul eſſe perfectus, & imperfectus, poteſtate & actu, & in ſeipſum agere, & ſeipſum ducere de poteſtate ad actum, de imperfectione ad perfectionem: patet autem Ariſtotelem in cõtextu 17. libri 3. de Anima, inueniſſe intellectum agentem propter patientem, & vt in ipſum agat, ſicut antea demonſtrauimus, ergo non poſſunt eſſe vnus & idem intellectus ſecundum ſubſtantiam; poteſt quidem eadem res habere & agẽdi, & patiendi facultatem reſpectu diuerſorum, ita vt ab vno patiatur, & in aliud agat, ſed non reſpectu ſui ipſius, nempe vt in ſe agat, & à ſe patiatur, niſi habeat in ſeipſa partes ſecundum ſubſtantiã diſtinctas, quibus hæ duæ contrariæ vires attribuantur. Exempla quoque ab Ariſtotele adducta in contex. 17. & 18. libri 3. de Anima hoc idem demõſtrant, in tota enim natura videmus ſemper agens diſtinctum eſſe ſecundum ſubſtantiam à patiente, ſic omnis ars agens diſtincta eſt eſſentialiter à materia patiente; Ariſtoteles autem dixit intellectum agentem ita ſe habere ad intellectum patientem, vt ars ſe habet ad materiam, ergo voluit eos ſecundum ſubſtantiam eſſe diſtinctos: hoc idem ſignificat exemplum luminis; lumen enim eſt eſſentialiter diſtinctum & à colore, cui iungitur, & à viſu, in quem agit, putauit autem Ariſt. quem locum habet lumen in viſione, eundem habere intellectum agentem in intellectione, cenſuit igitur hunc eſſe diſtinctum eſſentialiter & ab intellectu patiente, & ab obiectis intelligibilibus. Ipſa quoque ratio, qua Ariſtoteles ad oſtendendum intellectum agentem vſus eſt, hoc idem demõſtrat; probat enim dari intellectum agentem, eo ꝙ datur intellectus patiens, eos igitur ſtatuit tanquam duos, non tanquam vnam ſubſtantiam, quoniam argumento illo hoc non oſtenditur: nam ſi Ariſtoteles id, quod iſti comminiſcuntur, oſtendere voluiſſet, probare non debuiſſet dari intellectum agentem, quia detur intellectus patiens; ſed ſolum oſtendere eundem intellectum patientem, de quo antea loquutus erat, actiuam quoque vim habere, ratione cuius dicitur etiam agens: hoc tamen neque dixit, neque ſignificauit modo vllo Ariſtot. ſed omnia, quæ ibi dicit, contrarium indicant, vt modo dicebamus. Hoc idem declarant illa, quæ ibidem dicuntur poſtea ab Ariſtotele in contex. 19. & 20. inquit enim agens eſſe honorabilius patiente, inquit intellectum agentem eſſe actionem ſecundum ſubſtantiam, inquit ipſum nil aliud eſſe, quàm id, quod eſt, nempe puram quidditatem, & purum actum, imo ipſummet eſſe; at in contextu 5 dixerat intellectum patibilem nihil eſſe, niſi puram poteſtatem; quomodo igitur ſunt eſſentialiter idem, ſi alterius natura & eſſentia eſt actus purus, ita vt ſit idem eſſentialiter cum ſua operatione, alterius verò eſt pura poteſtas? dixit etiam intellectum agentem ſemper intelligere, patientem verò non ſemper, quod manifeſtè denotauit eos eſſe duas diſtinctas ſubſtantias, nam eadem ſubſtantia dici non poteſt ſimul intelligens, & non intelligens. Quoniam igitur Ariſtot. nihil vnquam dixit, quod ſignificare potuerit vnam eſſe horum duorum intellectuum ſubſtantiam, immo omnia eius verba denotant, eorum differentiam ſubſtantialem, & ratio quoque Ariſtotelis hoc demonſtrat; vanæ & falſæ ſunt omnes ſententiæ, quibus quouis modo ſtatuatur vnam & eandem horum duorum intellectuum eſſe ſubſtantiam. Si verò ſingulas prædictas opiniones ſeorſum conſiderare velimus, opinio Simplicij ab Ariſtotele alieniſſima eſt: nam ſecundum Simplicium non eſt eſſentiale intellectui eſſe poteſtate, ſed id per accidens ei contingit, nempe quatenus progreditur in corpus; Ariſtot. tamen vult illud ei eſſentiale eſſe, inquit enim nullam eſſe aliam eius naturam, niſi meram poteſtatem; at ſi ſequamur Simplicium, intellectus eſſentialiter eſt purus actus, per accidẽs verò eſt pura poteſtas; igitur hæc ſententia eſt contraria opinioni Ariſtotelis, & eſt potius Platonica, quàm Peripatetica; vnde colligere poſſumus, eam nec Themiſtio, nec Auerroi adſcribendam eſſe; hi namque in Ariſtotele interpretando non ſolent vti dogmatibus Platonicorum, quod Simplicius vbique fecit. Alia quoque opinio eorum, qui dixerunt intellectum agentem eſſe ipſummet intellectum patibilem, vt habentem principiorum habitus, vel etiam habitus concluſionum, vt Ioannes Grammaticus exiſtimauit, non eſt opinio Ariſtotelis; quoniam Ariſtoteles intellectum in habitu manifeſtè diſtinxit ab intellectu agente, quum de vtriſque ſeparatim egerit, & intellectum in habitu conſiderauit in ipſo tractatu, qui eſt de intellectu patibili: dixit etiam intellectum in habitu non ſemper eſſe actu intelligentem, ſed quandoque etiam poteſtate, agentem verò dixit ſemper eſſe intelligentem: denique ſi illa omnia, quæ de intellectu agente in contex. 19. & 20. dicuntur, conſideremus, manifeſtiſſimum eſt ea non poſſe accommodari intellectui in habitu, illud præſertim, quod dixit, intellectum agentem eſſe per eſſentiam ſuam actionem; nam intellectus in habitu, quum quandoque non intelligat actu, non eſt per eſſentiam ſua operatio: alia quo-

quæ multa in ea parte dicuntur ab Ariſtot. ex quibus hoc oſtenditur, quę miſſa facio vt in te manifeſta. Neque ſuffragantur huic ſententiæ verba Ariſtotelis in contextu 18. dicentis intellectum agẽtem eſſe habitum quendam: non enim quemlibet habitum ſignificauit, neque illum quem illi reſpexerunt, ſed talem, quale eſt lumen; lumen verò non eſt habitus ipſe videndi neque eſt ſpecies coloris in oculo recepta, ſed eſt quoddam externum, ab externo principio adueniens, diſtinctum & à viſione, & ab obiectis, & à facultate viſiua, & ab ipſa habilitate videndi: talis igitur habitus eſt intellectus agens, qui extrinſecus accedens producit in intellectu patibili ſcientiarum habitus, à quibus ipſe patibilis intellectus vocatur in habitu: quare intellectus agens non eſt talis habitus, à quo dicatur intellectus in habitu. Opinio quoque D. Thomæ non eſt Ariſtoteli conſentanea, & proprias patitur difficultates: nam quum in intellectu patibili cognouerit & vim patiendi, & vim agendi, in ambiguitatem lapſus eſt, credẽs vim actiuam, quam patibilis intellectus habet, eſſe intellectum agentem: quod minimè verum eſt, quia intellectus agens debet agere in intellectum patibilem, vt antea demonſtrauimus; igitur ſi eſſet vis illa actiua, quam habet intellectus patibilis, idem ageret in ſeipſum, quod minimè dicendum eſt. Nos verò igitur dicimus, quæ ſit vis actiua, quam habet intellectus patibilis, eſt enim vis iudicatiua obiecti recepti, quæ non eſt dicenda intellectus agens, quia non eſt vis agendi in ipſummet intellectum patibilem, ſed potius in obiecta quodammodo, dum ea iudicat. Thomas igitur non in hoc errauit, quòd poſuerit in intellectu patibili vim paſſiuam, & vim actiuam, hoc eſt, & vim recipiendi, & vim iudicandi, etenim nos quoque vtramque concedimus, ſed in eo errauit, quòd putauit vim hanc actiuam ab Ariſtotele vocari intellectum agentem: ſed mox oſtendemus D. Thomam proximè omnium ad mentem Ariſtotelis acceſſiſſe, neque in ipſa re, ſed in ſola fermè appellatione aberraſſe.

Quòd neceſſarium ſit, intellectum agentem eſſe formam abiunctam à materia per eſſentiam. Cap. XI.

QVoniam igitur nullum dogma ſecũdum Ariſtotelem defendi poteſt, quo dicatur intellectum patientem, & intellectum agentem eſſe vnam & eandem ſubſtantiam; reſtat vt ſint duæ ſubſtantiæ eſſentialitèr diſtinctæ, quæ abſque dubio ſententia Ariſtotelis fuit. Hoc autem ſtatuto eſt; ſequitur neceſſario intellectum agentem eſſe formam immaterialem, & a materia prorſus abiunctam, quod facilè oſtenditur argumento ſumpto ab intellectu patiente: is enim vel eſt forma ſeparata à materia, nec dans eſſe homini, vt Auerroes exiſtimauit, vel eſt forma materiam informans, & hominem conſtituens, vt Alexander, & Latini omnes arbitrantur: ſi eſt forma abiuncta à materia, multo magis oportet intellectũ agentem eſſe à materia ſeparatum, quum ſit nobilior patiente: ſi verò intellectus patibilis eſt forma conſtituens hominem, agens qui patiente præſtantior eſt, non poteſt eſſe forma informans materiam; quia ſi intellectus patibilis eſt forma ſpecifica, qua homo eſt homo, ergo omne illi ſuperueniens in homine, & excellentius ipſo, excedit humanam naturam, nec poteſt eſſe forma informans, quia nulla forma informans nobilior poteſt vltimæ, ac ſpecificæ differentiæ ſuperuenire, ſed ita ſuperueniet, vt nauta ſuperuenit naui iam conſtitutæ, & formatæ: omnibus igitur modis fateri oportet intellectum agentem non eſſe alicuius corporis formam, ſed eſſe ſubſtantiam penitus immaterialem. Hoc etiam ſignificarunt omnes conditiones intellectui agenti ab Ariſtot. attributæ in 3. lib. de Anima: nam in contex. 19. dixit ipſum eſſe ſeparatum, & immiſtum, & impatibilẽ, & has conditiones probauit ex eo, quòd eſt ſecundum ſuam ſubſtantiam actio, id eſt, quoniam per eſſentiam eſt ſua operatio: hæc enim non eſt quarta conditio vt multi Grecę linguæ ignari arbitrantur, ſed eſt probatio, & medius terminus, per quem tres illæ conditiones oſtenduntur, vt in Græcis verbis manifeſtum eſt, quæ ſunt hæc (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια) hic enim loquendi modus apud Græcos probatiuus eſt, vt etiã notare poſſumus in contex. 4. lib. 4. Meteor. & pluribus alijs in locis, & ſignificat, quum ſecundum ſubſtantiam ſuam ſit actio, ἐνέργεια enim eſt operatio, & in omnibus formis materialibus eſt diſtincta ab eſſentia, in formis verò à materia abiunctis eſt idẽ quod eſſentia, ſicut in lib. de Mente humana declarauimus: quoniam igitur ſecundum ſuam eſſentiam eſt ſua operatio, Ariſt. inde colligit eũ eſſe à materia ſeparatum, non commiſtũ corpori modo vllo, & prorſus impatibilem; nam pati eſt propter materiam, quare omne carens materia expers eſt omnis paſſionis: quòd autem ſecundum eſſentiam ſit actio, ſatis habet ibi oſtendere Ariſtoteles à poſteriori, argumẽto ſumpto ab intellectu patiente, nam ipſe quoque, dum actu intelligit, fit idem quod res intellecta, & quod ſua operatio: quũ ergo hoc notet perfectionem, & competat intellectui patienti, debet etiam agenti competere, imò & modo præſtantiore, quum agens ſit patiente nobilius: quoniam igitur patienti intellectui competit vt ſit ſua operatio, quia aliquando ſolum, nõ ſemper eſt ſua operatio, nempe tunc, quando actu intelligit, ſed ei cõpetit per aliud, à quo perficitur, neceſſe eſt vt agenti compe-

tat per eſſentiam, id enim, per quod aliud tale eſt, per ſe tale eſſe debet: hæc eſt illius loci vera interpretatio, non quam multi putant, qui dicunt verba illa (*honorabilius enim eſt agens patiente*) & alia quæ ſequuntur, dirigi ad probandum quòd intellectui agenti competant tres illæ conditiones, ſeparatus, immiſtus, & impatibilis, probationem autem talem eſſe, competunt intellectui patiēti, ergo etiam agenti, qui honorabilior eſt; ſed decipiuntur, quoniam verba illa pertinēt ad probanda proximè præcedentia, non illa, quæ remotiora ſunt, non enim probat Ariſtot. tres illas conditiones, ſed probat medium, quo illas oſtēderat, quemadmodum ſeries verborum manifeſtè demonſtrat; imò neque oſtendere poterat tres illas conditiones agenti competere ex eo quòd competant patienti, ſicut illi comminiſcūtur, quia ratio eſſet fallax, & æquiuoca, quum illæ conditiones alio modo agenti competant, alio patienti, neq; de vtroq; in eadem ſignificatione accipiantur; nam in context. 7. Ariſtot. intellectum patientem vocauerat ſeparatum, ſcilicet ab organo, vt præcedentia verba à contrario ſenſu demonſtrant, at in 19. agentem vocat ſeparatum penitus à materia: & intellectum patientem vocauerat in contex. 4. non miſtum cum obiectis, & in 6. non miſtum cum parte aliqua corporis in recipiendo ſpecies, at in 19. agentem vocat non miſtum cum corpore, aut cum vlla alia re vllo modo, tam ſecundum eſſe, quàm ſecundum operari, quum in eo operatio ab eſſentia non diſtinguatur: & in contex. 3. intellectum patiētem vocauerat ἀπαθῆ, hoc eſt, non affectū naturis ſuorum obiectorū, eamq; conditionem abſque dubio adduxit, vt communem intellectui cum ſenſu: quoniam id, quod aliqua eſt receptiuum, non debet illa habere actu in ſua eſſentia, ſed poteſtatem ſolum recipiendi; at in 19. intellectum agentem vocat ἀπαθῆ, hoc eſt, impatibilem penitus, patet enim Græcū nomen ἀπαθῆ æquè vtrunq; ſignificare, & in contex. 3. non poſſe ſignificare impatibile, ſed affectione carens, in 19. autē ſumi pro impatibili; nec mirum, ſi in alio, & alio ſenſu hæc illis attribuantur, quū ex diuerſis medijs ab Ariſtot. colligātur, neque eadem ratione vtrique intellectui competant: nam patienti competunt, quatenus eſt mera poteſtas, & inferuntur ex eo quòd patiendo intelligit; agenti autem competunt, quatenus eſt purus actus, & inferuntur ex eo quòd agit, & eſt per eſſentiam ſuā actio; quomodo igitur poſſunt hæ conditiones de vtroque intellectu idē ſignificare, ſi ex oppoſitis medijs de vtroq; colliguntur? igitur de intellectu agente ſignificant ſeparationem à materia: quum ex hoc medio deducantur, quòd ſecundum eſſe ſuum eſt ſua operatio, quæ conditio intellectui patienti non competit, ſaltem prout in humano corpore ſumitur, ſiquidem non alio modo ab Ariſtot. vnquam conſideratum fuiſſe manifeſtum eſt. Præterea in context. 20. inquit Ariſt. intellectum agentem eſſe ſemper intelligentem, & eſſe id quod eſt, hoc eſt, eſſe actum purum, & ipſammet entitatem, vt in ſequentibus declarabimus: quæ omnia ſignificāt mentem à materia abiunctam per eſſentiam. Adde quòd ſi in context. 19. tria illa attributa adducerentur vt eadem, quæ prius intellectui patienti aſcripta erant, debuiſſent Ariſtot. coniunctione vti, dicendo (*& hic quoque intellectus ſeparatus, immiſtus, & impatibilis*) at tamen inquit abſolutè (*& hic intellectus*), qui loquendi modus denotat, ea deduci vt propria agentis.

Quòd intellectus agens non poſſit eſſe vlla intelligentia, præter illas, quæ mouent cœleſtes orbes. Cap. XI.

QVum igitur intellectus agens ſit ſubſtantia abiuncta à materia per eſſentiam, & nomine intelligentiæ appellanda, nunc diſcutiendum eſt, vtrum ſit aliqua ex intelligentijs ſuperioribus, quæ cœlos mouent, vel aliqua alia inferior forma, quæ vel Angelus, vel Dæmon, vel intelligentia appellanda eſſe dicatur, & ſit hominis propria, & ad perficiendā humanam mentem peculiariter applicata, & illi copulabilis, vt forma iungitur materiæ; quæ fuit Auerrois, ac Themiſtij ſententia, quam etiam Marinus Plotino attribuit. Quodnam igitur horum aſſerendum ſit, ratione duce intelligemus. In primis id nobis firmum, & indubitatum fundamentum ſtatuendum eſt, de ſubſtantijs per eſſentiam à materia abiunctis loqui, non eſſe munus Philoſophi naturalis, ſed ſolius metaphyſici: teſtatur hoc Ariſt. in 1. cap. 1. lib. de Partibus animal. dicens non eſſe officium Philoſophi naturalis agere de intellectu, & hanc rationem adducens, quia ad Naturalem Philoſophum non attinet loqui de rebus à materia abiunctis, intellectus autem à materia abiunctus eſt: Auerroiſtæ efficaciter mecū contendunt Ariſtot. ibi loqui de intellectu humano, quod quidem nos eis condonamus: quicquid igitur eſt in anima humana abiunctum à materia, ſiue ſit patibilis intellectus, qui dicatur non eſſe forma corporis, ſiue intellectus agens, certum eſt illud non poſſe à Philoſopho naturali ſecundum eſſentiam cognoſci, ſed ſolum reſpectu humani corporis, quod quidem Auerroiſtæ nō negant, id enim eſt munus ſolius Metaphyſici, vt aſſerit Ariſt. eo in loco. Quoniam igitur intellectus agens eſt ſubſtantia ſeparata; certum eſt declarationem eſſentiæ ipſius non ad Naturalem pertinere, ſed ad Metaphyſicū. Naturalis enim cōſiderare ipſum non poteſt, niſi prout eſt agens reſpectu humani intellectus. At obijciet aliquis,

quomodo igitur potuit Ariſtot. in context. 19. & 20. lib. 3. de Anima. conſiderare eius conditiones ad eſſentiam ipſius abſolutè ſumptam pertinentes? ex huius dubij ſolutione artificiũ Ariſtotelis, & eius de intellectu agente ſententia manifeſta fiet. pertinebat quidem ad naturalem Philoſophum ſola conſideratio officiorum intellectus agentis, quoniam hæc reſpectum notat ad intellectum humanum: ſed videns Ariſtot. nos in hac acquieturos non fuiſſe, & ſe animos noſtros dubios, & ſuſpẽſos reliquiſſe, niſi de ipſo intellectu agẽte quidnam ſecundum ſe ſit, aliqua ibi ſubiunxiſſet, ideò dicere aliqua breuiter voluit ad eius eſſentiam attinentia, ſed ita breuiter, & obſcurè, vt ſatis apertè ſignificauerit ſe ea tangere tanquã alienã a naturali philoſophia; ſolet enim vbique Ariſtot. quando ex profeſſo alicuius rei definitionem, ſeu eſſentiales conditiones proponit, eas diligentiſſimè declarare, vt in plurimis locis quiſque notare poteſt, ibi tamen de præſtantiſſima, atq; ignotiſſima loquens, quaſdam eſſentiales eius conditiones in medium profert, abſque vlla earum declaratione, vt eas leuiter tangendo, nec declarando, ſignificaret earum, & ipſius intellectus agentis conſiderationem ad eum locum non pertinere: ideò notare eo in loco, & in alijs quoque poſſumus; non eſſe abſurdum, ſi in diſciplina aliquã quandoque tangatur id, quod ad aliam diſciplinam pertinet: imò illud interdum neceſſarium eſſe: quum enim res omnes magno inter ſe ordine, & nexu coniunctæ ſint, ſcientias quoque contẽplatiuas ita inter ſe cõiunctas eſſe oportuit, vt vna attingeret aliquando ea, quæ ſunt alterius, hoc enim nõ eſt abſurdum, ſi leuiter, & cum moderatione fiat, quemadmodum eo in loco facit Ariſtoteles: quod etiam aliàs notauimus de poſtremo cap. lib. 8. Phyſic. in quo agit de primi motoris impartibilitate, quæ ad Metaphyſicum potius, quàm ad Naturalem Philoſophum pertinebat. Ex ea igitur obſcura, & imperfecta conſideratione conditionum intellectus agẽtis manifeſtè colligimus, ipſum tanquam ſubſtantiam à materia abiunctam per eſſentiam non ad Naturalem Philoſophum, ſed ad Metaphyſicum pertinere, idq́ue etiam alio Ariſtot. teſtimonio comprobatur; nam in 7. Metaphyſic. contextu 6. inquit eſſe poſterius conſiderandum, an præter ſenſiles ſubſtantias aliqua alia detur abiuncta à materia, an non detur, idem etiã in contex. 29. & 23. inquirẽdum proponit; is enim proprius locus eſt, in quo Ariſtot. ex profeſſo de talibus ſubſtantijs accuratè pertractat: hoc igitur proponens in dictis locis Ariſt. denotat non eſſe ante libros Metaphyſicos nobis cognitam aliquam ſubſtantiã à materia ſeparatam. Videamus igitur, quas ſubſtantias a materia abiunctas conſideret Ariſt. in co 12. lib. certè nullas aliàs conſiderat præter illas, quæ Cœlos mouent, docet enim tot eſſe intelligentias, quot ſunt orbes moti: nec dicere aliquis poteſt, intelligentiam humanam vna cum cœleſtibus ibi ab Ariſtotele ſumi, & in orbibus motis numerari etiam ſphæram humanam, vt aliqui dicere auſi ſunt: nam legentibus contextu 43. & 44. illius 12. lib. patet Ariſtot. dicere tot eſſe ſubſtantias à materia ſeparatas, quot ſunt orbes, quot autem ſint orbes ſumendum eſſe ex Aſtrologia, atqui Aſtrologus non conſiderat orbem humanum, ſed ſolos cœleſtes; ergo Ariſtot. ibi nullam aliam intelligentiam conſiderat, præter illas, quæ mouẽt orbes cœleſtes. Hoc igitur de Ariſt. certiſſimũ eſt, ipſum nec dæmones cognouiſſe, neque formam vllam à materia abiunctam inferiorem intelligentijs, quæ mouent cœlos: quare ſi intellectus agens eſt forma ſeparata, non poteſt ſecundum Ariſtot. eſſe dæmon aliquis, neque intelligentia peculiariter homini applicata inferior cœleſtibus, & ſuperueniens formæ informanti, qua homo eſt homo. Reſtat igitur, vt non poſſit eſſe alia ſubſtantia abiuncta a materia, quàm vna ex eis, quæ mouent ſphæras cœleſtes, quũ præter eas nullam aliam ſubſtantiam ſeparatam Ariſtot. in libris Metaphyſicis conſiderauerit. Aliqui tamen dicere auſi ſunt, ſolas quidem cœleſtes intelligentias expreſsè ibi ab Ariſt. nominatas fuiſſe, implicitè tamẽ eadẽm tractatione cõprehenſam eſſe etiam humanam intelligentiam, quum enim eiuſdem generis ſint, id, quod de illis dicitur, de humana quoque dictum intelligitur. Sed hoc vanũ eſt; non enim obiectionem noſtram effugiunt, quum Ariſtot. de ſolis illis intelligentijs, quæ mouent orbes, ſe agere affirmet: adde, quòd huic humanæ intelligentiæ non competunt conditiones ab Ariſt. cœleſtibus attributæ, eas enim primo loco inuenit ex æterno motu, & eas primum cognouit vt ſemper mouentes vno cõtinuo motu; humana verò, ſi datur, non ſemper orbem ſuum vno continuo motu mouet, quare ſub eam tractationem reduci minimè poteſt, nõ eſt igitur verum id, quod illi dicunt, de intelligentia humana eſſe intelligenda illa omnia, quæ de cœleſtibus ab Ariſtotele declarantur. proinde ſi de hac quoque ibi agere voluiſſet, eam abſque dubio nominare ſeorſum, & eius proprias conditiones, per quas a cœleſtibus diſcreparet, expreſsè declarare debuiſſet. Manifeſtum igitur eſt, nullas alias ſubſtantias a materia abiunctas Ariſtoteli cognitas fuiſſe præter intelligentias cœlorum motrices, quas dari ex æterno motu demõſtrauit, & hęc omnia ita firmis nituntur fundamẽtis, vt nullum certè ſubterfugiendi, aut cauillandi locum relinquant: igitur Themiſtij & Auerrois ſententia de intellectu agente non eſt Ariſtotelis, neque vlla ratione defendi poteſt.

Quòd intellectus agens non poſſit eſſe alia intelligentia, niſi omnium prima. Cap. XIII.

QVum igitur mens agens non poſſit eſſe niſi aliqua cœleſtium mentium, quæ cœlos mouent, quænam ex eis erit intellectus agens? an ſuprema, quæ Deus eſt, an aliqua ex alijs quæ ſecundæ intelligentiæ appellantur? ratio nos cogit vt ſolam primam hoc munere fungi poſſe fateamur: etenim reliquæ omnes ſunt virtutes particulares, & ad mouendos ſingulæ proprios orbes peculiariter applicatæ, neque habent vim vniuerſalem, quæ ad rerum omnium regimen extendatur: ſola prima eſt eiuſmodi; quia non ſolum primum orbem mouet, ſed totum ſimul cœleſtem globũ, imo & mundum vniuerſum & eſt prima omnium rerum cauſa, omnia gubernans, omnia perficiens, omnia conſeruãs virtute ſua diffuſa per omnia, hæc enim quamuis vbique ſit, & omnibus rebus adſit, non omnibus tamen intelligẽdi facultatem præbet, ſed homini ſoli: quod optime declaratur ab Alexandro in 2. ſuo lib. de Anima, cap. 4. inquit enim humanum intellectum, qui poſſibilis dicitur, eſſe veluti inſtrumentum intellectus diuini ad intellectionem in homine producendam; ſolus enim humanus intellectus aptus eſt recipere lumen intellectus diuini, & fieri intelligens: res autem aliæ talem naturam non habent, vt poſſint inſtrumenta fieri diuini intellectus ad producẽdam intellectionem: ſicut etiam videmus lumen Solis, quum idem ſit, penetrare vitrum, at non parietem, propter diuerſas horum corporum naturas; ſic calor Solis lutum indurat, ceram verò non indurat, ſed mollit, agens enim non agit, niſi in patiens idoneum ad recipiendum: in hoc igitur mundo inferiore nulla eſt natura ſuſceptiua intellectionis, niſi natura intellectus noſtri patibilis, q forma hominis eſt, quo fit, vt eo intelligente homo dicatur intelligẽs. Ad hoc comprobandum habemus argumentum doctiſſimum, & verè Peripateticum ab Alexandro adductum in illo libi de Anima, ca. de Intellectu agente: inquit ibi Alexander, in omni genere, in quo ſit aliquid per ſe, ac primo tale, & aliqua ſecũdario talia, neceſſarium eſſe vt illa, quæ ſecundario talia ſunt, ab illo primo habeant vt ſint talia, proinde ſint talia propter illud: hoc poſſumus inductione in rebus omnibus comprobare; nam ſubſtantia eſt primum ens, & maximè ens, accidentia verò ſunt ſecundario entia; ſic inter omnia viſibilia primũ viſibile eſt lux; & maximè omnium viſibile eſt Solis lux, ab hac igitur alia fiunt viſibilia: ſic etiam omnia bona dicũtur bona per primi boni participationem. Quum igitur res poteſtate intelligibiles debeant ab intellectu agente reddi actu intelligibiles, non poteſt intellectus agens eſſe aliud, quàm illud ſolum, quod primum intelligibile, & maximè omnium intelligibile eſt, ab hoc enim, & a nullo alio, poſſunt alia reddi intelligibilia, maximè autẽ omnium intelligibilis Deus eſt, & eſt primum in genere intelligibilium, ergo nil aliud ſtatui poteſt intellectus agens, niſi ſolus Deus: hoc fuit argumentum efficaciſſimum Alexandri. Sed hoc idem argumentum ego apud Platonẽ notaui in fine 6. libri de Republica, & miror q alij hanc ſententiam ſequẽtes locum illũ non animaduerterint: Plato ibi hanc ſenſuum differentiam conſiderat, quòd præter viſum alij, vt ſentiant, ſatis habent obiecto præſente, at viſus, vt videat, non ſatis habet præſentia coloris, ſed alio quodam eget diuerſo & à colore, & à viſu, & ab oculo, idque eſt lumen; deinde quærens quàm potiſſimum aſſignare luminis originem debeamus, inquit eam eſſe illud, quod maximè omnium lucidum eſt, hic autem eſt Sol, qui neque eſt color, neque viſus, neque oculus, ſed diuerſum quiddã, à quo habet color, & vt ſit, & vt viſibilis ſit, & viſus ab eodem habet vt ſit, & vt videat, eſt enim Sol tanquam parens, & genitor omnium rerum corporaliũ, à quo & viſus, & color recipiunt eſſe, & ab eodem vt primo viſibili viſibilitatem adipiſcuntur: deinde ſubiungit Plato Solem eſſe ipſius boni filium, nempe Dei, qui ipſum in mundo ſenſili principem ſtatuit, vt in eo teneret eundem locum, quem ipſe obtinet in mundo intelligibili, ipſe namque eſt primum intelligibile, Sol verò eſt primũ ſenſile: quo fit, vt quemadmodum in mundo intelligibili Deus ad intellectum, & ad intelligibilia ſe habet, ita in mundo ſenſili ſe habeat Sol ad viſum, & ad viſibilia, hic enim eſt cauſa generationis viſus, & rerum viſibiliũ, & eſt cauſa vt viſus videat, & vt viſibilia ſint viſibilia, quum faciat ea & abſolutè eſſe, & viſibilia eſſe, ille verò eſt cauſa vt intellectus ſit, & vt res oẽs ſint, & vt intellectus ſit intelligens, & vt res omnes ſint intelligibiles: manifeſtum igitur eſt, Platonem exiſtimaſſe Deum eſſe intellectum agentem, & eum cum lumine comparaſſe, ita vt credi poſſit Ariſtotelem id à Platone accepiſſe: hoc de Platone teſtari vñ etiam Ioannes Grammaticus, qui interpretans primum contextum tertij libri de Anima, attribuit Plutarcho, q iuxta Platonis opinionem dixerit ſciẽtiam noſtram eſſe reminiſcentiam, & quòd dixerit intellectum agentem eſſe Deum: deinde inquit Ammonium reprehendiſſe Plutarchum de reminiſcẽtia; quòd Platonica dogmata Ariſt. attribuerit: vñ itaque etiã in altero Plutarchus adhæſiſſe Platoni, nempe, quòd Deus ſit intellectus agens. Hæc abſque dubio ſententia Ariſt. fuit, qui, etſi ſatis breuiter, & obſcurè tetigit intellectus agentis naturam, tales tñ conditiones illi attribuit, ex quibus colligi poſſit,

ipſum non eſſe niſi Deum; hoc enim denotat eius comparatio cum lumine, qua etiam Plato vſus eſt: nam ſi recta eſſe cõparatio debeat, oportet, ſicut lumen eſt primum viſibile, ita intellectum agentem eſſe primum intelligibile, vt argumentum ab Alexandro, & à Platone adductum demonſtrat: ita vt, ſicut illuminatio colorum nil aliud eſt, quàm coniunctio rei ſecundario viſibilis, & per participationem cum viſibili per ſe, & primo viſibili; colores enim ſunt participata lumina, quia conſtant ex luminoſo & opaco, quare, vt viſum moueant, iungi debent lumini puro, à quo perficiuntur & vim motricẽ recipiunt: & ita phantaſmatum illuminatio nil aliud ſit, quàm coniunctio rei ſecũdario intelligibilis cum primo intelligibili, & rei poteſtate intelligibilis cũ re per ſe intelligibili actu. Hoc idem ſignificat id, quod de intellectu agente in cõtextu 20. illius lib. Ariſtoteles dicit, nẽpe ipſum eſſe id quod eſt; ſic enim denotat eum eſſe entitatem ipſã, & ipſummet eſſe; hæc autem eſt propria Dei conditio, vt D. Thomas oſtendit in 1. part. Summ. quæſt. 3. artic. 4. in omnibus enim alijs rebus eſſe diſtinguitur ab eſſẽtia, ſolius autem Dei eſt ipſummet ſuum eſſe.

Prædictæ ſententiæ confirmatio teſtimonio D. Thomæ. Cap. XIV.

AD huius ſententiæ confirmationem libet illa conſiderare, quæ à D. Thoma hac de re dicuntur, tum in 1. parte Summæ, quæſt. 79. art. 4. tum in quæſtionibus diſputatis de Spiritualibus creaturis, art. 10. & de Anima, artic. 5. Ipſe in dictis locis conſiderandam ſumit illorum ſententiam, qui dixerunt intellectũ agentem eſſe ſubſtantiam aliquam ſeparatam, quæ non ſit forma hominis, ſed eã diuidit in duas, & vtrãque ſeparatim impugnat: inquit enim aliquos dixiſſe intellectum agẽtem eſſe quandam ſubſtantiam à materia abiunctam inferiorem Deo, aliquos verò exiſtimaſſe Deum ipſum eſſe intellectum agentem. Priorem ſententiam inquit eſſe Catholicæ fidei repugnantem, & magnum eam ſequi abſurdum: quum enim cuiuſq; rei perfectio in nobiliſſima eius operatione cõſiſtat; nobiliſſima autem noſtra operatio ſit coniunctio animæ noſtræ cum illo, à quo lumen recipit, eſſet perfectio noſtra conſtituta in coniunctione cum alio præter Deum, quod abſurdum atque impium eſt: in hoc igitur Thomas nobis conſentit. Alteram verò ſententiam, ꝙ Deus ſit intellectus agens, non dicit eſſe Catholicæ fidei repugnantem, imo aſſerit quorũdam Catholicorum ſententiam fuiſſe; Catholicos enim certè nominaret, ſi impiam & Catholicæ fidei aduerſantem eſſe eorum opinionem arbitraretur. Thomæ autem verba ſunt hęc (*quia fides Catholica Deum, non aliquam aliam ſubſtantiam ſeparatam in natura, & animabus noſtris operantem ponit, ideò quidam Catholici poſuerunt Deum intellectum agentem, qui eſt lux vera, quæ illuminationem hominem venientem in hunc mundum*) imò tantum abeſt, vt opinionem hanc repugnantem Catholicæ fidei eſſe dicat, vt etiam aliqua ex parte eam approbet; inquit enim eſſe neceſſarium, vt ſupra humanam animam ſit aliquid, à quo eius intellectio pẽdeat, & quum id non poſſit eſſe alia intelligentia præter Deum, omnino dicendum eſſe illud eſſe Deum: & ad hoc probandum vtitur argumento Alexandri, quod validiſſimum eſſe diximus, nempe quia id, quod eſt tale per participationem, neceſſariò pendet ab alio per ſe tali, & fit tale per illud. Sed in eo ſolum ab illis Thomas diſſentit, quòd negat Deum ob id eſſe vocandum intellectum agentem, hac vtens ratione, quia Deus eſt cauſa vniuerſalis, non adæquata humanæ intellectioni, de qua loquimur, quocirca requiritur præter Deum alia cauſa particularis, quæ ſit hominis propria, & pars, ſeu facultas quædam animæ humanæ, dicaturque in homine intellectus agẽs: ad quod confirmandum vtitur Thomas exemplis naturalibus, Sol enim generat animal tanquam cauſa vniuerſalis, ſed non ſine cauſa particulari, quæ eſt vis inſita in ſemine illius animalis: accommodat etiam huic ſententiæ comparationem, qua Ariſtot. vtitur, intellectus agentis cum lumine, & inquit lumen referri ad Solẽ, tanquam effectum ad cauſam, Ariſtot. autem comparare intellectum agentem, nõ cum Sole, ſed cum lumine, ad denotandum ipſum eſſe aliquid à Deo creatum in homine, non eſſe Deum ipſum, quemadmodum lumen nõ eſt Sol ipſe, ſed effectus à Sole productus; ideò concludens dicit, illud, quod in nobis facit intelligibilia actu ad modum luminis creati, eſſe aliquid animæ noſtræ, & eſſe multiplicatum iuxta numerum animarum, & hominum, & vocatum eſſe ab Ariſtot. intellectum agentem, illud verò, quod facit intelligibilia ad modum Solis illuminantis eſſe vnum tantum, & ſeparatum, quod eſt ſolus Deus, nec vocari intellectum agentem. Hæc ſunt, quæ à Thoma dicũtur: in quibus eorum, quæ vera ſunt, confeſſionem eius accipio, qua puto ſententiam noſtram maximè comprobari, in reliquis facilè oſtendam eũ à mente Ariſtotelis aberraſſe. In primis ipſe fatetur Deum tanquam cauſam primam facere omnia intelligibilia, quod quidem verum eſt, imo etiam neceſſarium; quum enim ſit primum intelligibile, ab eo ſolo poſſunt alia reddi actu intelligibilia: concedit etiam in noſtro intellectu præter vim paſſiuam etiam vim actiuam, tanq̃ eius facultatẽ, quam nos quoque diximus fateri neceſſarium eſſe, eamque Alexandri fuiſſe ſententiam. Sed in eo à nobis diſſẽtit, ꝙ putat vim actiuam no-

ſtri intellectus eſſe intellectum agentem, & tanquam cauſam ſecundam à Deo creatam facere phantaſmata actu intelligibilia; hoc enim nos negamus, & falſum eſſe iam oſtendimus, quia facultas actiua humanæ mentis nō poteſt facere actu intelligibilia, proinde nō eam vocauit Ariſtoteles intellectum agētem, neque cum lumine comparauit: hoc oſtenditur argumentis ſuperius adductis; primum enim falsū eſt id, quod Thomas ſumit, actionem intellectus agentis eſſe in phantaſmata; iam enim oſtendimus ipſum agere in intellectum patibilem, non in phantaſmata, neque eſt quòd in re manifeſta eandem demonſtrationem repetamus. hoc autem ſi verum eſt, & intellectus agens iuxta ipſius Thomæ ſententiam eſt facultas quædam animæ noſtræ rationalis, neq; ſecundum ſubſtantiam diſtinguitur ab intellectu patibili, quomodo poteſt idē agere in ſeipſum? quomodo poteſt idem eſſe lumine plenus, & illuminans, & ſimul omni lumine, omnique cognitione carere, & illuminari à ſemetipſo? at condonemus ipsū agere in phantaſmata, licet id omnino falſum, & ab Ariſt. alienum ſit, idem tamen abſurdum ſequitur; quod vidit quidem Thomas, & nixus eſt explicare, ſed fruſtra laborauit; nam debet intellectus noſter peti à phantaſmatibus, vt Ariſt. apertè dixit, quomodo igitur agere in eadem poteſt? ſic enim eſſet ſimul agens, & patiens reſpectu eiuſdem, & ſecūdum idem, quod eſt omnino abſonum rationi; nam agens naturale in agendo repatitur quidem ab eodem in quod agit, nō tamen ſecundum eandem qualitatem, ſed ſecundum contrariam; calfaciens enim non calefit viciſſim ab eodem, ſed refrigeratur; at intellectus noſter quatenus agens nil aliud iuxta Thomæ ſententiā agit in phantaſmatibus, niſi illuminationem, qua reddit ea intelligibilia, & ipſe quoq; ab iis ita illuminatis illuminationē recipit, qua redditur intelligēs; at certè, ſi iam in ſeipſo lumen habebat, non debuit illud tribuere phantaſmatibus, vt idem ab eis poſtea reciperet. Præterea minime conueniens eſt vlli præter Deum facultatem attribuere faciendi actu intelligibilia; ſolum enim primum intelligibile id facere aptum eſt: & quemadmodum Deus cū nulla creatura vim ſuam creandi communicat, ita neq; vim illuminandi, ſed ipſe ſolus eſt lux vera, quæ, vt illi Catholici dicebāt, omnem hominē illuminat. Argumentum autem Thomę nullius eſſe efficacitatis poſtea oſtendemus, quum dubia & aliorum argumenta, quæ ſententiæ noſtræ officere videntur ſoluemus; idem enim argumentum etiam à Ioan. Grammatico contra Alexandrum adductum eſt ad oſtendendum, non eſſe Deum intellectum agentem.

Dubia, & aliorum argumenta, quæ prædictę ſententiæ videntur officere. *Cap. XV.*

HAec ſententia, quam hactenus & ratione, & Ariſtot. authoritate demonſtrauimus, manifeſtior, ac firmior reddetur, ſi dubia quædam, & argumenta, quibus eam demoliri alij contendunt, ſolnerimus. Primum obijciunt. ſi intellectus agens Deus eſſet, intellectio nō eſſet in noſtra poteſtate; conſequens falſum eſt, intelligimus enim quando volumus: conſequentia probatur; quoniam illa actio in noſtra poteſtate eſſe dicitur, quæ pendet à principio noſtro formali, quæ verò pendet ab externo principio, ea in poteſtate noſtra eſſe nō poteſt; Deus autem eſt principium externum; igitur ſi ipſe eſſet intellectus agens; intellectio nō eſſet poſita in noſtra poteſtate; ſed vel ſemper omnia intelligeremus, vel ea ſolum, & tunc ſolū, quæ, & quando Deus vult. Secundo obijciūt, & eſt argumentū D. Thomæ prędictum: cauſa debet eſſe æqualis effectui, & illi ex ęquo reſpondere, vt Ariſtot. docet in 2. Poſter. & in 2. Phyſicor. effectus enim communis cauſa debet eſſe communis, & effectus particularis cauſa particularis, ſed Deus eſt cauſa maximè vniuerſalis, noſtra autem intellectio eſt effectus particularis, quia eſt propria hominis operatio: ergo Deus non poteſt eſſe intellectus agens ſed requiritur agens particulare, & effectui adæquatū, quale ſignificauit Ariſtot. in context. 17. lib. 3. de Anima, quādo dixit cuilibet patienti reſpondere agens, à quo patiatur, ſignificauit enim agens proprium cuilibet patienti. Tertio dicunt: Deus ſecundum Ariſtot. nihil agit immediatè in his inferioribus, ſed omnia per motum, & lumen cœleſtium corporum, & per cauſas ſecundas; ergo non poteſt eſſe intellectus agens, quia hoc dato, ageret in homine immediatè abſque vlla cauſa ſecunda: hoc quoque argumento videtur vſus eſſe D. Thomas, vt prædiximus. Quarto conſiderant verba Ariſtot. in context. 17 libri 3. de Anima, vbi intellectum patientem, & intellectum agentem vocauit animæ noſtræ differentias, voluit ergo vtrunq; eſſe aliquid humanū, & animæ humanæ partem; at Deus non poteſt vocari differentia, vel pars animæ humanæ: idque confirmant conſiderando verba Ariſtot. in 1. contex. eiuſdem libri, vbi proponit agendum de parte animæ, qua cognoſcit anima, & ſapit; omnis igitur intellectus, qui in eo libro conſideratur, pars animę eſt. Quinto argumentum ſumunt ex verbis Ariſtot. in context. 18. eiuſdem libri, vbi dixit intellectū agentem eſſe habitum quendam, & eſſe vt lumen; at Deus nō poteſt habitus appellari; quoniam habitus dicitur id, quod eſt poſterius eſſentia, & notat aptitudinem ad operandū, qualis habitus

bitus

bitus non eſt Deus: non poteſt etiam Deus cum lumine comparari, quia lumen non dat coloribus vt abſolutè ſint, ſed ſolum vt ſint motiui; Deus autem abſolutè res eſſe facit, quia omnia producit: quare eſt potius cum Sole comparandus, qui eſt fons, & cauſa luminis, quàm cum lumine ipſo. Hoc fuit argumentũ Ioan. Grammatici aduerſus Alexandrum, & eodem vſus eſt D. Thomas, vt antea diximus. Sexto argumentantur ex iis, quæ dicuntur ab Ariſtot. in context. 20. eius 3. libri, & eſt argumentum Themiſtij contra Alexandrum: Ariſtoteles ibi de agente intellectu loquens inquit hunc ſolum eſſe immortalem, ergo non putat eum eſſe Deum; quia hoc poſito, dictũ Ariſtotelis falſum eſſet, quum non ſolus Deus ſit immortalis, ſed etiam aliæ cœleſtes mentes, imo & cœleſtia corpora ſecundum Ariſtotelem æterna ſint. Tandem dicunt aliqui: ſi intellectus agens eſſet Deus, non opus erat Ariſtoteli eo in loco oſtendere eum eſſe immortalem, quia Deum eſſe immortalem nullus homo ignorat.

Dictorum argumentorum ſolutio. Cap. XVI.

HAec igitur argumenta ſoluere nitendum nobis eſt. Ad primum dicimus fore quidem illud efficaciſſimum, ſi Deus aliquando nobis ſuam operam recuſaret, nec ſemper ad nos effunderet lumen ſuum; ſic enim nos nõ quando volumus intelligeremus; attamen nõ ita ſeſe res habet, nam eius lumen ſemper nobis adeſt, immutabile, & nunquam deficiens; ideò intelligimus quando volumus, dummodo habitum acquiſiuerimus, nam ante acquiſitionem habitus non eſt in noſtro arbitrio conſtitum intelligere quãdo volumus: quemadmodum enim ſi ſtatueremus Solem à noſtro hemiſphærio nunquam recedere, ſemper lumen præſens haberemus, quare ſi colorem quoque haberemus præſentem, in noſtro arbitrio eſſet inſpicere quando volumus; ſic de noſtro intellectu dicendum eſt, habet enim ſemper præſens lumen agẽtis: quia, vt D. Thomas oſtẽdit in 1. parte Summæ, quæſt. 8. art. 1. & 3. Deus eſt in omnibus & per potentiam ſuam, & per præſentiam, & per eſſentiam, nõ quidem per ipſarum rerum eſſentiam, ita vt ipſe ſit pars eſſentiæ illarum, ſed per ſuammet eſſentiam eo modo, quo agẽs dicitur eſſe cum ſuo effectu: & hoc neceſſarium eſt, quia Deus ipſe ſibi hanc neceſſitatem iniunxit, quemadmodum etiam ex neceſſitate animam creat in quolibet humano corpore, quod ab agentibus naturalibus ſit conuenienter preparatum; ipſe enim libera ſua voluntate ſtatuit hoc eſſe neceſſarium: ſic igitur nunquam per ipſum ſtat quin intellectus noſter intelligere poſſit, ſtat quidem aliquando per defectum habitus ne valeat intelligere; quandoque etiam per defectum organi phantaſiæ, quod in aliquibus eſt ita rude & ineptum, vt propter phãtaſmatis impuritatem, etiamſi adſit lumen intellectus agentis, nil tamen intelligere poſſint. Secundum argumentum validum quidem eſt in alijs agentibus, nam agens vniuerſale non agit niſi per agens particulare adæquatum effectui, ſed in Deo nihil habet efficacitatis; poteſt enim immediatè hominem producere ſine aliqua cauſa ſecunda, quem Sol ſine altero homine agente producere non poteſt. Præterea, dicimus magnum eſſe ſenſilium, & intelligibilium rerum diſcrimen. nã ſenſilia quidem efficit Deus vt cauſa vniuerſalis, nec ſine cauſis ſecundis, quia ipſemet hanc rebus legẽ præſcripſit; at in mundo intelligibili ipſe abſq; cauſis ſecũdis immediatè agit, poſſumusque hoc Thomæ argumentum aduerſus ipſum inſolubiliter retorquere: Deus animã humanam creat, & eſt agẽs vniuerſale, & vniuerſalis creator rerum omnium, & mundi vniuerſi; ergo requiritur alia media cauſa creata, & homini adæquata, per quam creet animã humanam: quoniam igitur Deus, etſi eſt creator vniuerſalis, animã tamen humanam immediatè creat ſine vlla cauſa media, ſic immediatè eandem illuminat, nec requiritur alius illuminator creatus. Dicere etiã poſſumus diuinum lumen per omnia diffuſum, eſſe quidem cauſam maximè vniuerſalem; ſed iunctũ phantaſmatibus, quæ ſunt noſtri intellectus obiectum proprium, reſtringi, & fieri proprium agens, & quodammodo obiecti proprij rationẽ ſubire: quod exemplo luminis Solis confirmari poteſt: nam Sol per lumen ſuum eſt omnium rerum ſublunarium vniuerſalis cauſa, attamen quatenus iungitur colori, qui eſt proprium obiectum viſus, reſtringitur, & fit cauſa propria reſpectu viſionis; ſubit enim rationem obiecti viſibilis, qua ratione non reſpicit alium effectum, niſi ſolam viſionem. Ad tertium reſponſio patet ex iis, quæ ad primum dicta ſunt; Deus enim per motum, & per lumen cœleſtium corporum effectus materiales producit, ſed in mundo intellectuali agit abſque cœlorum lumine, & motu, atque omnino abſque ſecundis cauſis. Ad quartum dicimus, non eam eſſe Ariſt. ſententiam, quam ipſi comminiſcuntur; nõ enim dicit intellectum agentem, & intellectum patientem eſſe duas animæ noſtræ differentias, ſed ſolum dicit, oportere in anima eſſe has differentias agentis & patientis, hoc eſt, dari agens & patiens: nam ſi Deus vbique eſt, & eius lumen phantaſmatibus iungitur vt perfectio, eſt vtique in anima noſtra; non tamen vt animæ noſtræ pars, ſed vt extrinſecus adueniens: hoc manifeſtum eſt conſiderantibus argumentum, quo ibi Ariſtoteles vtitur; nam illa verba, quæ iſti pro ſe adducunt, ſunt concluſio ſyllo-

ſio ſyllogiſmi, quo Ariſtoteles colligit eſſe in anima has differentias; is ergo eſt eius concluſionis ſenſus, qui eo ſyllogiſmo colligitur; is verò eorum verborum ſenſus eſſe non poteſt, qui ex illis propoſitionibus non infertur: eſt autem ſyllogiſmus Ariſtotelis talis: vbi datur patiens, ibi datur agens illi reſpondens, atqui datur in nobis intellectus patiens, ergo illi debet agens aliquod reſpondere: quærendum igitur ab aduerſarijs eſt, quomodo ſit maior propoſitio intelligenda; an ita, vt cuilibet patienti reſpondeat tale agens, quod ſit eiuſdem naturæ, & internum, an abſolutè cuilibet patienti debeat agens reſpondere, à quo ad perfectionem ducatur: certè prior ſenſus falſus, & abſurdus eſſet; non enim cuilibet patienti reſpondet tale agens, quod ſit eiuſdem generis, vt exempla, quibus Ariſtot. id declarat, apertè demonſtrant; ars enim reſpectu materiæ patientis eſt agens externum, & conditiones longè diuerſæ; ſic in natura elementa ſunt materia reſpectu Cœli, quod in ea agit continue; quomodo igitur poteſt in concluſione colligi ſenſus talis, qui non eſt acceptus in propoſitionibus, imò neque accipi potuit, quia falſus eſt? dicere etiam poſſemus, Deum non eſſe quidem animę noſtrę partem, ſed tamen quatenus eſt intellectus agẽs, fieri modo quodam partem animæ noſtræ, nempe quatenus eius lumen animæ noſtræ iungitur; quanquam ad hoc confugere minimè cogimur, quoniam prior ſolutio ita vera, & manifeſta eſt, vt miranдum ſit cur aduerſarios non pudeat eo argumento vti. Ad verba Ariſtot. in 1. context. illius lib. dicimus partem animæ ibi ſignificare ſolum intellectum patientem, qui ſolus per ſe conſiderandus erat; de agẽte autem nihil proponi, quia non per ſe de ipſo agẽdum erat, ſed ſolum quatenus confert ad operationem intellectus patientis. ſic in 1. context. lib. 8. Phyſicor. Ariſtot. non proponit agendum de æterno motore, quia hunc non propter ſe, ſed propter æternum motum erat cõſideraturus. Ad quintum dicimus intellectum agentem non propriè habitum appellari, prout ſumitur habitus pro aptitudinę ad operandum, quæ ex multiplicata operatione acquiritur, & ponitur in prima ſpecie qualitatis: ſed ſumi eo in loco ab Ariſtot. habitum pro forma, & perfectione, nam intellectus agens iũgitur phantaſmatibus vt perfectio conſtituens obiectum intelligibile, & hac tantum ratione vocatur ab Ariſtot. habitus. Quod verò D. Thomas & Ioannes Grammaticus dicunt Deum rectius comparari cum Sole, quàm cum lumine, quum lumen ſit effectus quidam à Sole productus, vanum eſt; decipiuntur enim, dum à rebus materialibus ad immateriales argumentantur; nam ipſemet Thomas aſſerit in rebus materialibus potentias eſſe res diſtinctas ab eſſentia, ita vt in anima quoque humana, quum forma hominis ſit, potentiæ ab ipſa animæ eſſentia diſtinguantur; at in ſeparatis à materia ſecus eſt, potentia namque idem eſt quod eſſentia. nec dicendum eſt Deum per ſuam potentiam res creaſſe tanquam per effectum aliquem, & per rem ab ipſo diuerſam, ſed potius tanquam per ſemetipſum; nam potentia Dei Deus ipſe eſt: ſic igitur de lumine dicendum eſt, lumen à Sole prodiens (inquit Thomas) eſt quiddam à Sole diuerſum, & ab eo productum, eſto, at dicimus, non eiuſmodi eſſe lumen Dei; non eſt enim aliquid creatum, ſed eſt Deus ipſe, qui ſicuti quatenus intelligens, ſapientia ipſa eſt, ita quatenus intelligibilis, & ſummè intelligibilis, vocatur lumen, quo omnia redduntur intelligibilia: ob id videtur in hoc Ariſt. ſatis prope ad Chriſtianæ fidei veritatem acceſſiſſe, ſed in aliquo tamen defeciſſe: quemadmodum enim nos per fidem aſſerimus mẽtem noſtram à ſolo Deo, quem hac ratione Sanctum Spiritum vocamus, illuminari; ita Ariſtoteles dixit nos à Deo, quatenus eſt intellectus agens, & primum intelligibile, intellectionem recipere: ſed veritatem non plenè aſſequutus eſt; putauit enim per ſolam phantaſmatum illuſtrationem peruenire ad mentem noſtram Diuinum lumen; nos verò ex diuina reuelatione accepimus poſſe Diuinum lumen non modo infernè per phantaſiam, ſed etiam supernè abſque illuminatione phantaſmatum ad mentem noſtram accedere, ita vt etiam abſque phãtaſmatum vſu poſſit à Deo multarum rerum ſcientia mentibus noſtris infundi per Sancti Spiritus immiſſionem, quod Ariſtot. diuina reuelatione deſtitutus cognoſcere minimè potuit. Adde quòd lumen, quod in aere eſt, non à Sole, ſed à Solis luce producitur, & modo quodam non eſt diuerſum aliquid à luce. quatenus enim eſt eius imago, & eam repræſentat, idem potius dicendum eſt, quia naturam lucis, quæ primum viſibile eſt, nobis repræſentat. Dicendum igitur omnino eſt Ariſtot. non ea ratione intellectum agentem cum lumine comparare, quatenus lumen eſt effectus quidã lucis; vel etiam non eſt effectus, vel non ſumitur vt effectus, neque ea ratione ſimilis ei eſt intellectus agẽs, quum aliud ſit lumen ſenſile, aliud ſit lumen intellectile; hoc enim non habet cauſam, ſed eſt ipſummet primum intelligibile, à quo omnia redduntur intelligibilia: cum ipſo autem Sole vt diuerſo à lumine ſuo non rectè comparatus eſſet intellectus agens, quia ipſa Solis ſubſtantia non iũgitur coloribus vt perfectio, ſed eius lumen tantummodo; at intellectus agens eſt talis Sol, qui à ſuo lumine non diſtinguitur, ſiquidem Dei lumen Deus ipſe eſt: neque etiam neceſſarium eſt, vt propter comparationem Ariſtotelis lumen debeat etiam abſolutè

ſolutè

ſolutè colores producere, quia nō in hoc comparatio illa cōſiſtit, ſed in eo ſolum, quòd tanquam forma conſtituit obiectum viſibile, & ſimiliter intellectus agens tanquam forma & perfectio conſtituit obiectum intelligibile. Sextum argumentum, quod Themiſtij erat contra Alexandrum, poteſt contra ipſum Themiſtium retorqueri, imò & contra omnes, qui dicant intellectum agentem eſſe partem animæ humanæ, vel aliquam aliam intelligētiam inferiorem prima; ſequitur enim eam ſolam eſſe immortalem, reliqua verò omnia, quæ in mundo ſunt, caduca eſſe, & Deum quoque ipſum eſſe mortalem: qua igitur reſponſione & Themiſtius, & alij omnes vti coguntur ad ſe tuendos, eadem nos quoque in præſentia vtemur: dicimus enim Ariſtotelem non conſiderare eo in loco Deum abſolutè vt Deus eſt, ſed ſolum vt reſpicit hominem tanquam intellectus agens, à quo prouenit in homine intellectio: quando igitur dicit ipſum eſſe immortalem, conſiderat ipſum quatenus eſt factus quodammodo aliquid animæ noſtræ, & ſic eum comparat ſolummodo cum reliquis animæ noſtræ partibus: ita vt ſenſus ſit, nihil in homine eſt immortale, niſi intellectus agens: ſi quis verò obijciat, ergo apud Ariſtotelem intellectus patibilis mortalis eſt, ad hoc interpretes varijs modis reſponderent, prout variæ ſunt eorum ſententiæ de intellectu humano. Alexander quidem totum concederet, quoniam putauit humanum intellectum apud Ariſtotelem eſſe mortalem. Thomas verò dicit ea verba proferri non de ſolo agente, ſed etiam de patiente, ſiquidem vna apud eum eſt eorum ſubſtantia, eaq́, immortalis: ea tamen interpretatio verbis Ariſt. conſentanea nō eſt; vt conſiderantibus patet. Ariſtot. enim profert verba illa de ſolo agente; & nos ſuperius demonſtrauimus, non poſſe eſſe eandem ſubſtantiam intellectus patibilis & agentis. Probabilior eſt quorundam aliorum interpretatio, qui dicunt intellectum patientem mortalem eſſe, non quidem ſecundum ſubſtantiam, ſed tantum ratione ſuæ imperfectionis, & patibilitatis, eatenus enim interire dicitur, quatenus deſinit eſſe imperfectus, & recipere obiectum à phantaſia. Vtcunque ſit, de hoc enim, & de eius loci interpretatione nunc non diſputo, ſatis eſt oſtendiſſe argumentum hoc Themiſtij ſecundum omnium ſententias nullius eſſe efficacitatis. Poſtremum quoque argumentum, quo aliqui recentiores vtuntur, vaniſſimum eſt: nā fortaſſe aliquid roboris haberet, ſi prius manifeſtum fuiſſet intellectum agentem eſſe Deum, poſtea Ariſtoteles docere voluiſſet ipſum eſſe immortalem; ſed è contrario ſeſe res habet, ignotum enim eo loco eſt, quiſnam ſit intellectus agens, idque Ariſtoteles voluit ex immortalitate, & alijs ſimul eius cōditionibus eſſe colligendum. Præterea etiamſi clarū fuiſſet eum eſſe Deum, reprehendi quidem Ariſt. potuiſſet, ſi demonſtratione aliqua ad Dei immortalitatem probandam vſus eſſet; ſed ſimpliciter & abſque vlla probatione aſſerere Deum eſſe immortalem, quid abſurdi ſit, non video; quum in vſu ſit apud omnes homines, etiam ſapientes, vt Deum vocēt immortalem.

IACOBI

diximus, at ordo notitiæ noſtrę cõfuſæ, quam
à ſenſibus accipimus, aliquis prorſus naturalis,
ac neceſſarius eſt, eumq́; conſiderare ad Natu
ralem Philoſophum attinet. Hic igitur eſt, de
quo nunc ſermonem facturi ſumus, nempe na
turalis ille, ac neceſſarius ordo, quo mens no-
ſtra ſimplices rerum conceptus ruditer, & cõ-
fusè primum apprehendit; duoque ſunt, quæ
ſub pręſentem conſiderationem cadunt, & de
quibus eſt nobis propoſita diſputatio; vnum
de ordine cognoſcendi ſingulare, & vniuerſa-
le; alterum verò de ordine intelligendi ipſa
vniuerſalia: quoniam enim offertur menti no
ſtræ phãtaſma rem ſingularem repræſentans,
in qua ineſt etiam natura communis, & ipſum
vniuerſale, conſiderandum primo loco eſt,
vtrum prius à mente noſtra cognoſcatur, an
ſingulare, an vniuerſale, deinde verò inter vni-
uerſalia an prius apprehendantur vniuerſalio-
ra, quàm minus vniuerſalia, an è contrario
hæc prius, quàm illa.

Opinio, & argumenta illorum, qui negant ſingulare ab intellectu cognoſci. Cap. II.

DE ordine intelligendi ſingulare & vniuer
ſale diſputari non poteſt, niſi prius con-
ſtet intellectum noſtrum cognoſcere ſingula-
re: hoc igitur, quum à multis negetur, eſt a no
bis ante omnia conſiderandum. Illi, qui ſingu-
lare ab intellectu cognoſci poſſe inficiantur,
his potiſſimũ argumentis vti ſolent. Primum
argumentantur plures Auerroiſtæ ex abiun-
ctione intellectus a materia: intellectus nõ eſt
forma corporis, ſed eſt forma ſeparata à mate-
ria, forma autem ſeparata non poteſt intelli-
gere ſingulare; intellectus igitur ſingularia nõ
cognoſcit: minorem veram ſtatuunt, iuxta
Auerrois ſententiam, quam ſequuntur; maio-
rem ita probant: quicquid recipitur in aliquo,
recipitur ad modum recipientis, ergo forma
immaterialis immaterialiter tantum apta eſt
recipere; ſingulare autem eſt materiale, & cõ-
ditionib. materialibus alligatum quia eſt for-
ma commiſta materiæ, vt ait Ariſt. in contex-
tu 92. lib. 1. de coelo, igitur forma immaterialis
non poteſt cognoſcere ſingularia. Secundo,
dimiſſa etiam illa Auerrois opinione, putant
ex ſola intellectus abiunctione ab organo idẽ
demonſtrari: quum enim intellectus in ope-
rando non vtatur organo corporeo, ſicut om-
nes concedunt, eſt ſaltem in ſua operatione
immaterialis, ergo ob eandem rationem non
poteſt intelligere ſingularia. Præterea ſi intel-
lectus ſingularia intelligeret, non diſtinguere-
tur à ſenſu, qui ſolum ſingulare cognoſcit;
quoniam igitur oportet intellectum a ſenſu
diſtingui, & id, quod ab vno cognoſcitur, ab
altero non cognoſci, dicendum eſt proprium
eſſe intellectus cognoſcere vniuerſale, ſenſus
autem cognoſcere ſingulare. Confirmant au-
thoritate Ariſt in primo Phyſic. context. 49. &
2. de Anima 60. & 1. Poſter. 134. & 2 Poſterio-
rum, cap vlt vbi per hoc diſtinguit intellectũ
à ſenſu, quòd intellectus vniuerſalia cogno-
ſcit, ſenſus verò ſingularia; negat igitur intel-
lectum ſinglaria cognoſcere, quum dicat ſen-
ſum per eorum cognitionem diſtingui ab in-
tellectu. Pręterea Ariſt. in contex. 15. & 16. li. 3.
de Anima inquit, omne actu intelligibile eſſe
ſine materia, materiale verò non eſſe actu in-
telligibile, ſed poteſtate ſolum; ſingulare igi-
tur, quum ſit materiale, non eſt apud Ariſt. in-
telligibile actu, ſed ſolum vniuerſale; quod à
ſingularib. & a materia abſtrahitur, eſt actu in-
telligibile. In contextu quoque 17. eiuſdem li-
bri Ariſtoteles diuidit ea, quæ ſunt, in ſenſibi-
lia, & intelligibilia: igitur non vult ſenſibilia
eſſe intelligibilia; at ſi ſingularia eſſent intelli-
gibilia, omnia entia eſſent intelligibilia, nec
darentur ſenſibilia diſtincta ab intelligibilib.

Dictæ ſententiæ confutatio. Cap. III.

EGo cum aliis pluribus arbitror intellectũ
noſtrum etiam ſingularia cognoſcere, &
hoc potiſſimum argumento ad hoc aſſeren-
dum ducor, quod in facultatibus animæ ſub-
ordinatis neceſſe eſt, vt quicquid cognoſcit fa-
cultas inferior, cognoſcat etiam ſuperior, & vt
vbi inferior facultas deſinit, illi ſuperior inci-
piat; hoc enim negato, tollitur ordo partium
in animali, & ipſius animalis vnitas: hoc autẽ
manifeſtum eſt in phãtaſia reſpectu ſenſuum
externorum; ipſa enim poteſt illa omnia ima-
ginari, quæ poſſunt illi ſentire; differũt autem,
quia ſenſus externi non ſentiunt obiectum
abſens, ſed ſolum præſens; phantaſia verò ima
ginatur etiam abſentia: hæc tamen differentia
non ita accipienda eſt, vt dicamus, ſenſus ſen-
tire ſola præſentia, phantaſiam verò ſola ab-
ſentia, falſum enim eſt, ſed vt ſenſus ſentiat ſo-
la præſentia, phantaſia verò & præſentia, &
abſentia; ſic enim diſtinguenda eſt facultas ani
mæ ſuperior ab inferiore, vt poſſit omnia co-
gnoſcere, quæ cognoſcit inferior, & alia præ-
terea. Quoniam igitur vt ſenſus ad phantaſiã,
ita phantaſia ad intellectum dirigitur, eiuſmo-
di debet eſſe diſcrimen intellectus, & phanta-
ſiæ, & ſenſuum omnium, vt intellectus cogno-
ſcere illa omnia poſſit, quę phantaſia, & ſenſus
cognoſcunt, & alia quoque præter illa, quo-
niam igitur phantaſia & ſenſus cognoſcunt
ſingularia; debet intellectus quoque ſingula-
ria cognoſcere, & præterea vniuerſalia, quæ
nec phantaſia, nec ſenſus cognoſcit. Significa-
uit hoc Ariſtot. in contextu tertio, & quarto li-
bri 3. de Anima: nam in context. tertio dixit ſi-
milem eſſe intellectum ſenſui, quatenus non
eſt mixtus cum ſuis obiectis; ſed ſtatim in con-

texta

texto quarto differentiam ſubiunxit, dicens intellectum eſſe abſolutè & prorſus immiſtũ reſpectu rerum omnium, propterea ꝙ omnia cognoſcit; dicens enim omnia, nihil excluſit, & per hoc ſeparauit intellectum a ſenſu ſenſus enim quum ſit alligatus organo, non poteſt omnia cognoſcere, proinde non eſt prorſus immiſtus; at intellectus quum nulli organo ſit addictus, eſt abſolutè immiſtus, & poteſt omnia cognoſcere; ſic igitur ex organi defectu, ex quo aduerſarij argumentum ſumpſerunt, nos contrariũ oſtendimus; facultas enim organica, quum ſit organo addicta, quod eſt determinatæ naturæ, non poteſt omnia cognoſcere; facultas verò non organica cognoſcere omnia poteſt, nullo excepto, quia non habet organum, à quo ad determinatam aliquam naturam reſtringatur. Confirmatur hęc ſententia ex ratiocinio, & diſcurſu in particularibus, fiunt enim multi ſyllogiſmi particulares colligentes in omnibus figuris; ratiocinari autem, & diſcurrere eſt proprium intellectus, vt ait Ariſtotel. clarè in tertio libro de Anima; ideò vana, & ab Ariſtotele aliena eſt defenſio, qua aduerſarij vtuntur, dum ad phantaſiam confugiunt, & eam dicunt ratiocinari in particularibus. Adde quòd non fit ſyllogiſmus niſi ex altera ſaltem propoſitione vniuerſali, quam cognoſcere phantaſia non poteſt, quod Auerroiſtæ aliqui animaduertentes dixerunt in ſyllogiſmo particulari propoſitionem vniuerſalem ab intellectu cognoſci, alteram verò particularem a phantaſia, & ab eadem colligi concluſionem, ſed hoc ridiculum eſt; oportet enim ab vna & eadem animæ parte eundem diſcurſum fieri, quum diſtinctarum partium diſtinctæ operationes ſint, & videre non ſit audire, neque imaginari ſit intelligere; quomodo enim phantaſia colligere poteſt concluſionem, ſi propoſitionem vniuerſalem ignorat? ab intellectu igitur non a phantaſia, cognoſcitur propoſitio particularis, quum præſertim ſolus intellectus apud Ariſtotelem affirmare, ac negare poſſit: adde quòd in minore ſyllogiſmi particularis prædicatur vniuerſale de particulari, idque ab Ariſtotele in primo capite primi Poſteriorum vocatur inducere, ſeu inferre particulare ſuo vniuerſali: quomodo igitur phantaſia, quæ vniuerſale non cognoſcit, poteſt particulare inferere vniuerſali? vana igitur, & prorſus abijcienda eorum reſponſio eſt. Poſſumus præterea ſic argumentari: intellectus ſuam intellectionem cognoſcit, omnis autem intellectio eſt particularis, ergo quando cognoſcit ſe nunc rem hãc intelligere, cognoſcit intellectionem particularem: at ſecũdum aduerſarios non poſſet ab vlla animæ facultate cognoſci hæc intellectio particularis; non enim ab intellectu, quum ipſi negent intellectum ſingularia cognoſcere; non à phantaſia, neque ab vlla alia animæ ſenſibilis facultate; quia ſenſus non poteſt cognoſcere intellectionem. Præterea, eſt rationi conſentaneum, immò neceſſarium, vt ſi intellectus cognoſcit vniuerſale per abſtractionem à ſuppoſitis, cognoſcat etiam ſingularia ſuppoſita, a quibus abſtrahit: quomodo enim cognoſcere poteſt vniuerſale, & eius vniuerſalitatem, niſi cognoſcat ſingularia, de quibus prædicatur? quomodo poteſt comparare vniuerſale cum ſingulari, & eorum conuenientiam ac differentiam cognoſcere, niſi vtrunq; ſeorſum cognoſcat? neceſſarium enim eſt, vt qui duo inter ſe comparat vtrunque cognoſcat. Quomodo poteſt cognoſcere quidditatem, niſi cognoſcat id, cuius eſt quidditas? quidditates autem sũt rerum ſingularium quę extra animam exiſtunt, quare neceſſarium eſt, vt cognoſcat ſingularia: ſolus etiam intellectus cognoſcit ſingularitatẽ, quum ſit quidditas rei ſingularis, quatenus eſt ſingularis, ergo cognoſcit etiam ſingulare; quî enim fieri poteſt, vt ſingularitatem cognoſcat, ſi omnia prorſus ſingularia ignoret? Authoritate quoque Ariſtot. manifeſta hæc ſententia comprobatur, qui in 3. lib. de Anima cõtex. 9. & 10. inquit intellectum cognoſcere & carnẽ, & carnis eſſe, nil aliud nomine carnis ſignificans, quàm ſingulare, ſicuti eſſe carnis ibi ſignificat eſſentiam & vniuerſale, quemadmodum ipſemet Ariſtot. ibidem declarat, dicens carnem eſſe cum materia, eſſentiam verò carnis eſſe ſine materia; etenim in contextu 92. lib. 1. de Cęlo, dixerat vniuerſale eſſe formam, ſingulare autem eſſe formam cũ materia miſtam: reliqua etiã, quæ in eo contex. 10. ab Ariſtotele ad id declarandum dicuntur, hoc magis cõfirmant; docens enim modum, quo intellectus & carnem, & carnis eſſentiam cognoſcit, inquit ipſum cognoſcere carnem ope ſolius ſenſus, nempe phantaſiæ, quæ eſt facultas animæ ſenſibilis; eſſentiam verò carnis non ipſius ſenſus ope, ſed alterius ſeparati, ſeu etiam ipſius quidem ſenſus, aliter tamen ſeſe habentis; denotare, per hęc volens mentem noſtram ad ſingulare cognoſcendum non egere intellectu agente, ſed ſolo phantaſiæ miniſterio illud cognoſcere, tanquam totum quoddam rude, atque confuſum, hoc enim ab intellectu comprehenditur etiam ſine ope intellectus agentis; ſed ad intelligendam rei eſſentiam indigere alio, ſcilicet intellectu agente confuſum illud illuminante; ſeu (quod idem eſt) eodẽ ſenſu aliter ſe habente, hoc eſt, phantaſia ab intellectu agente illuminata, nam phantaſma ab agente illuſtratum imprimit in intellectu etiã ſpeciem vniuerſalis & eſſentiæ rei: ideò rectè comparat Ariſt. cognitionem ſingularis cum linea recta, vniuerſalis autem & eſſentiæ cum linea flexa, ſeu fracta; nam ſingulare a phãtaſia ad intellectum tanquam per rectam lineã protenditur,

tenditur,

tenditur, vniuerſale verò, & eſſentia rei tanquam per flexam; quia lumen agentis primò ad phãtaſiã porrigitur, deinde ab ea ad intellectũ reflectitur: hęc eſt illius loci vera interpretatio, ex qua apertè ſumitur Ariſt. cenſuiſſe intellectũ noſtrũ cognoſcere ſingularia: inde ẽt ſumitur phantaſmata à mẽte agente illuminari in phantaſia, non vt in intellectu recepta, ſic.n. lumen agentis frangitur quodammodo in phãtaſia, quod nullo modo frãgi diceretur, ſi recta ad intellectum noſtrum mitteretur. Prӕterea, in contextu vigeſimoſecundo, & in trigeſimotertio eiuſdem 3. libri Ariſtot. aſſerit intellectum cognoſcere partes temporis, prӕteritam, & futuram: & res quӕ in eis fiunt, ſimul cum tpe, in quo fiunt: & ita deliberare conferendo prętetita cum prӕſentibus: vult igitur intellectum cognoſcere ſingularia quia illa, quӕ in ſtatutis, ac diſtinctis temporibus fiunt, ſingularia tantùm ſunt nam vniuerſalia ſemper ſunt, nec magis prӕterito tempore, quàm futuro: quare ſolis ſingularibus competit appellatio prӕteriti, & futuri: noſtrum igitur intellectum ſingularia cognoſcere ſecundum Ariſtotelem negari non poteſt.

Contrariorum argumentorum ſolutio.
Cap. IIII.

QVoniam igitur conſiderantibus ſatis manifeſta hӕc res eſt, nitendum eſt argumẽta ſoluere, quӕ veritati tenebras offundere videbantur. Primum erat: forma abiuncta a materia non intelligit ſingularia, intellectus eſt forma abiuncta a materia, igitur ſingularia nõ intelligit: vaniſſimum certè argumentũ, cuius vtraque propoſitio falſa eſt falſam quidẽ eſſe maiorẽ, certiſſimum eſt; nam quicquid ſenſerit Ariſtotel. credere nos, & conſtanter affirmare Chriſtianӕ fidei veritate cõpellimur, Deũ habere prouidentiã ſingularium, & illa cognoſcere, proinde formam à materia abiunctã cognoſcere ſingularia; cur igitur humana mens cognoſcere ſingularia non poteſt? ſed dimiſſa propoſitione maiore ſatis in prӕſentia eſt negare minorẽ: aliàs enim oſtendimus mentem humanam in homine nõ eſſe formã à materia abiunctã, vt illi ſumunt abiunctũm a materia, prout opponitur informanti, ſed eſſe formam, qua homo eſt homo, & in ſpecie conſtituitur: quare etiamſi concederemus formam a materia ſeparatam non poſſe ſingularia intelligere, argumentum tamen nobis non obeſſet, quia mens humana in homine non eſt talis forma, proinde hac ratione ſingularia cognoſcere non prohibet, quare nullius roboris argumentum eſt. Validius eſſe videtur ſecundum, quod ſumebatur ex abiunctione ab organo: abiunctus enim eſt intellectus in ſua operatione ab organo corporeo, quare non videtur poſſe ſingularia, quӕ materialia ſunt, intelligere; quicquid enim recipitur in aliquo, ad modum recipientis recipitur. Ad hoc dicimus negãdam eſſe conſequentiam: quod verò ad probationẽ attinet digna quidẽ cõſideratione eſt propoſitio illa. quicquid recipitur in aliquo, recipitur ad modũ recipientis, multi namq; ea ad cauillandũ abuti cõſueuerunt; ſed vtcunq; intelligatur, nobis non obeſt: ſingulare enim quod extra animam exiſtit, materiale eſt, neq; recipi in intellectu põt, imo neq; in ſenſu, quũ Ariſt. dicat ſenſorium recipere ſpecies ſine materia, ſpecies autẽ ipſius ſingularis non eſt materialis, ſed ſpiritalis, nihil igĩ prohibet, quin eiuſmodi ſpecies in ĩtellectu recipi poſſit, ſic enim dicitur recipi ad modum recipientis, quoniã intellectus habet aptitudinem naturalem recipiendi omnia ſpiritaliter, etiam ſpeciem ſingularis, & quum ipſe in operando ſit immaterialis, quatenus non vtitur organo ad recipiendũ, ſpeciem quoque ſine materia recipit: nam ſi organum ſenſus, quod corporeum eſt, recipit formas ſine materia, multo magis de intellectu id aſſerere debemus, immo credendũ eſt ſpeciem in phantaſia eſſe ſpiritaliorem, quàm in ſenſu, in intellectu autem eſſe adhuc ſpiritaliorem, quã in phantaſia, neq nobis officit quod ſit ſpecies rei materialis, nam etiã quiddidas eſt quidditas rei materialis, & licet per repreſentationem ſit materialis, quia rem materialem reprӕſentat, tñ ipſa ſecundùm ſe ſpecies formaliter ſumpta ſpiritalis eſt; poteſt igitur in intellectu recipi: ſi verò dicant ſpeciem ſingularis conſuſi eſſe quidem abiunctam à materia, at non a cõditionibus materiӕ, veriſſimum hoc quidem eſt, at vnde nam acceperunt, non poſſe intellectum noſtrũ cognoſcere etiam cõditiones materiales? nos enim dicimus intellectũ poſſe omnia intelligere, etiam conditiones materiales, & rem cũ cõditionib. materialibus, ſemper tamen per receptionem ſpeciei formaliter immaterialis, licet rẽ materialem, vel materiales conditiones reprӕſentantis: ideò ſano modo intelligenda eſt differentia illa, q̃ multi ſtatuunt inter has animӕ facultates ſubordinatas, dicũt enim ſenſum cognoſcere abſtrahendo a materia, ſed non a cõditionibus materiӕ, neque a prӕſentia materiӕ, phantaſiam verò abſtrahendo & a materia, & a prӕſentia materię, ſed non a conditionib. materiӕ, quӕ ſunt accidentia (vt vocant) indiuiduantia, at intellectũ abſtrahere & a materia, & à prӕſentia materiӕ, & a conditionib. materiӕ: hoc enim, vt a plerìſque intelligitur, falſum eſt, neq; vt neceſſariũ ſit intellectũ ab his omnib. abſtrahere, ſed verũ eſt, ſi ita intelligãt, vt & intellectus, & phãtaſia, & ſenſus neceſſario abſtrahãt a reali materia, ſed tũ a prӕſentia materiӕ, tum a cõditionibus materię poſſit intellectus & abſtrahere, & nõ abſtrahere, ita

vt etiam ſine his duabus abſtractionib. poſſit intelligere, ſic enim etiam phantaſia imaginari poteſt & cum abſtractione à præſentia materiæ, & abſq; hac abſtractione; eſt enim ratio ni conſentaneũ vt intellectus poſſit id, quod inferiores facultates poſſunt, & aliquid præterea, ita vt & rem præſentem, & materiales conditiones cognoſcere poſſit, quòd etiam aliæ facultates poſſunt, ſed ab his etiã omnibus vniuerſale, & quidditatẽ abſtrahere, quod aliæ non poſſunt, ex qua operatione nominatur intellectus ſpeculatiuus, quia propriè ſpeculari eſt rerũ eſſentias cognoſcere. Sed dubitare hic aliquis nõ abſq; ratione poteſt de cognitione primæ materiæ: ſi nanq; neceſſariũ eſt vt omnes facultates animç abſtrahant formam à materia, videtur primam materiã non poſſe modo vllo cognoſci, quũ non poſſit abſtrahi à ſeipſa. Ad hoc dicẽdũ eſt abſtractionẽ à materia hic nõ intelligi à prima materia, ſed à materia ſingulari ſenſili, quç extra animam exiſtit; hanc enim vocamus ſenſilem, quia eſt obiectũ potens mouere ſenſum, & ſenſus recipit eius ſpeciem non accipiendo ipſammet realem materiã, & ire dicitur abſtrahere à materia: ſic enim phantaſia, & intellectus: ideo etiam prima materia, quum nec ſenſum, nec phantaſiã mouere poſſit, à ſolo intellectu cognoſcitur, & per abſtractionem a materia, nõ quidẽ à ſeipſa, ſed a materia ſenſili, in qua abſcõdita eſt, imò magna etiam abſtractione indiget, vt intelligi poſſit: quum enim ſit minimæ entitatis, inſtar tenuiſſimç lineæ, quæ vix diſcerni poteſt, maximè omniũ eget lumine intellectus agentis, à noſtro intellectu eius natura inſpici queat, & maximo etiam noſtri intellectus acumine, & exercitatione in rebus cõtemplandis, & maxima phantaſmatum puritate. Ad tertium argumentum ſumenda eſt reſponſio ex iis quæ modò dicta ſunt: non enim per hoc diſtinguitur intellectus à ſenſu, quòd non poſſit intelligere ſingulare, ſed per cognitionem vniuerſalis: non eſt enim neceſſarium, vt ea, quæ inter ſe differunt, in omnibus differant: conueniunt igitur ſenſus & intellectus in cognitione ſingularis, ſed diſtinguuntur per cognitionem vniuerſalis, quç ſolius intellectus propria eſt. Similiter ad quartum dicimus Ariſt. in iis omnib. locis tribuere intellectui cognitionem vniuerſalis, quia eſt eius propria, ſed nunquam dicere intellectum cognoſcere ſolum vniuerſale adde quòd prçcipua operatio intellectus eſt cognitio vniuerſalium, & ad hãc tanquam ad finem dirigitur cognitio ſingularium, quia non poſſet intelligere vniuerſale, niſi etiam ſingulare cognoſceret; rectè igitur conſtituitur operatio intellectus in cognitione vniuerſalium, quia hæc eſt prçcipua, & finalis eius operatio, quum cognitio ſingularium ſit potius medium quoddam neceſſarium, ſine quo ad vniuerſalium cognitionem peruenire non poſſet. Sic ẽt ad poſtremum dicendum eſt, qñ enim Ariſt. inquit, omne habens materiã eſſe poteſtate intelligibile, carens aũt materia eſſe actu intelligibile, ſi per carnes materia ſignificet oẽ abiunctum à reali materia, ergo ſpecies coloris recepta in oculo erit actu intelligibilia, quum ſit forma adiũcta a ſua reali materia, hoc tñ dicendum non eſt, qm̃ Ariſtoteles dicẽs actu intellgbile, ſignificare vult aliquod a ſolo intellectu cognoſcibile. quare per carnes materia ibi ſignificat ſolum vniuerſale, & quidditatem, caret enim materia penitus, quatenus eſt ſine conditionibus materiæ, cuiuſmodi non eſt ſpecies in ſenſu, neque phantaſma phantaſia: ſingulare autem vt abiunctum a reali materia non minus eſt ſenſibile, quàm intelligibile, & partim eſt ſine materia, quatenus eſt ſine reali materia, partim cũ materia, quatenus eſt cũ conditionibus materiæ: reſpiciens igitur Ariſtoteles vniuerſale, quod eſt verè, & propriè intelligibile, & cuius cognitio eſt propria intellectus, & finalis, ac præcipua eius operatio, hoc ſolum vocauit actu intelligibile: quamuis enim intelligat etiam ſingulare, hoc tamen ei datum eſt tãquam præparatio quædam neceſſaria ad cognoſcẽdum vniuerſale, non vt in ipſo ſingulari quieſcat, ideo ſingulare ibi non vocatur actu intelligibile: hoc ſignificat in eo contextu 15. Ariſtoteles quando dicit (*ſcientia ſpeculatiua, & ſcibile idem eſt*) ſpeculatio enim non vocatur niſi vniuerſaliũ cognitio, & contemplatio quidditatum, quare de hac ſola ibi Ariſt. loquitur, quia hæc ſola eſt propria operatio intellectus. Sic ad poſtremum argumentũ dicendum eſt. Diſtinguens enim Ariſtoteles intelligibilia à ſenſilibus, pręcipuum, & proprium intellectus obiectũ reſpexit; hoc enim à ſenſu non percipitur, ſed à ſolo intellectu, proinde vocatur propriè intelligibile: ſingularia verò, q̃ ſub ſenſum cadunt, licet cognoſcãtur etiam ab intellectu, maluit tamen appellare ſenſilia, quàm intelligibilia; quia in his propriè verſatur ſenſus, intellectus verò propriè in illis, quæ non percipiuntur à ſenſu: perinde ergo eſt ac ſi Ariſtoteles diceret, eorum quæ ſunt, alia ſub ſenſum cadunt, alia non cadunt, & hæc intellectus cognoſcit: poterat quidem dicere omnia eſſe intelligibilia, ſed melius eſſe iudicauit vt ſingularia ſenſibilia ſenſui attribueret, quàm intellectui, reliqua verò intellectui, quæ ſenſu percipi nequeunt. Adde ꝙ, etſi ſingularia ſunt & ſenſilia, & intelligibilia, non tamen ea ratione sũt ſenſilia, qua ſunt intelligibilia, mouent enim ſenſum vt iuncta reali materiæ, intellectũ verò vt facta ſpiritalia in phãtaſia, ab ipſo enim reali obiecto nõ pateretur intellectus, ſic igitur ſenſilia vt ſenſilia, non ſunt intelligibilia

Quòd ſingulare ab intellectu prius cognoſcatur, quàm vniuerſale. Cap. V.

QVum igitur intellectus non ſolum vniuerſale intelligat, ſed etiam ſingulare, ſequitur vt conſideremus vtrum prius intelligat. Putant aliqui prius intelligi vniuerſale, deinde ſingulare: dicunt enim intellectum oblato phantaſmate primum intelligere vniuerſale, quod proprium ipſius obiectum eſt, deinde reflecti ad phantaſma cōſiderandum, & animaduertere illud eſſe productū à re ſingulari, & ita ſecundario cognoſcere ēt ſingulare; hæc fuit D. Thomæ opinio, quam tuetur efficaciter Iauellus in 7. Metaphyſic. q. 16. & vtitur primum hoc argumento: illud quo primo diſtinguitur intellectus à ſenſu, eſt primo intelligibile ab intellectu, at in hoc diſtinguitur intellectus à ſenſu ꝙ ſenſus primo apprehendit ſingulare, ergo intellectus non debet primo apprehēdere ſingulare, ſed vniuerſale. Præterea ſi intellectus primò ſingulare intelligeret, ſpecies ſenſilis poſſet actuare, ac perficere intellectum, quum ſit repræſentatiua rei ſingularis. at hoc falſum eſt, quia hoc dato nō eſſet neceſſarium ponere intellectum agentem; ſingulare igitur eſt quidem primo ſenſibile, at non eſt primo intelligibile. Confirmāt auctoritate Ariſtotelis in contex. 10. lib. 3. de Anima, vbi dicit intellectum cognoſcere vniuerſale tāquam per rectam lineam, quum ad ipſum tanquam ad proprium obiectum feratur directè, ſingulare autem tanquam per lineam flexam, ſicut paulo ante dicebamus; ergo vult primo intelligi vniuerſale, deinde ſingulare: hęc eſt D. Thomę interpretatio, vt ibi videre eſt. Mihi tamen verior videtur Scoti, & Gregorij Ariminenſis opinio, ꝙ ſingulare ſit primo cognitum, & ad eam probandā hoc primum argumento vtor: Vniuerſale non cognoſcitur, niſi per abſtractionem à ſingulari, ergo neceſſe eſt prius cognoſci ſingulare; quia non poteſt cognoſci abſtractū, niſi cognoſcatur illud, è quo abſtrahitur, quum præſertim aduerſarij fateantur, vtrumque eſſe ab intellectu cognoſcibile. Præterea, docet Ariſtoteles in poſterioribus Analyticis, præſertum in vltimo cap. libri 2. omnem demonſtratiuā ſcientiam pendere ex cognitione primorum principiorum; ipſa autem prima principia cognita nobis eſſe ex ſingularibus per inductionē, qua in pueritia vtimur, licet id non animaduertamus; ergo id, quod primum ab intellectu cognoſcitur, eſt ſingulare, ab eadē enim animæ noſtræ facultate totum inductionis progreſſum fieri oportet; quoniam ergo intellectus ſolus vniuerſale colligere poteſt, ab eodē ſit primū aſſumptio ſingulariū. Pręterea, illud primū cognoſcitur, quod facilius apprehenditur; at ſingulare facilius apprehenditur, quàm vniuerſale, quia ſingulare reſpectu vniuerſalis eſt quoddā confuſum, in quo ſub ſpecie accidentium fertur etiam inuoluta ſubſtātia, & ad ſenſum, & ad intellectum. omne autem confuſum facilius apprehenditur, q̃ diſtinctū; prius ergo cognoſcitur ſingulare tanquam quoddam confuſum, hoc enim primū offertur intellectui, deinde intellectus in eo naturam communem contemplatur. Hoc ēt ſignificauit Ariſt. in illo decimo contextu tertij libri de Anima, ſi bene locum illum intelligamus, dū dixit intellectum cognoſcere carnem, & ſingulare per ſolam motionem à ſenſu factam, quidditatem verò, & vniuerſale nō niſi ope intellectus agentis phantaſma illuſtrātis; denotare per hoc volens intellectionē ſingularis non eſſe magnum aliquid, ſed facile fieri ex ſola motione facta a phantaſmate, vniuerſale verò non cognoſci, niſi ope intellectus agētis, ꝑinde difficilius cognoſci: & huic ſententiæ atteſtatur id, quod ſtatim ſubiūgit de linea recta, & fracta; nam eum locū legentibus manifeſtū eſt cognitionē ſingularis cōparari cū linea recta, vniuerſalis verò cū linea flexa & fracta, non è contrario, vt aduerſarij interpretantur; ſingulare nanq; recta fertur à phantaſia ad intellectū, proinde abſq; magna difficultate, vniuerſale verò non recta, ſed per reflexionē luminis intellectus agentis à phantaſia ad intellectum; ſic enim pulcherrima eſt Ariſt. comparatio cum lumine, quod dici ſolet reflecti, & refrangi ab eo, in quod primum proijcitur. Hoc etiam oſtenditur ex ordine facultatum animæ: neceſſe eſt enim vt vbi deſinit inferior, ibi incipiat ſuperior; quum igitur ſenſus deſinit in ſingulari pręsēte, neceſſe eſt phantaſiam primo imaginari ſingulare præſens, deinde verò ēt abſens, ſic igitur qm̄ intellectus mouetur à phantaſia actu imaginante ſingulare, neceſſe eſt vt prima operatio intellectus ſit apprehenſio ſingularis. Iauellus tamen putauit argumentum hoc inefficax eſſe: quod enim nos dicimus, quicquid poteſt facultas ſuperior, id poteſt etiam inferior, ipſe dicit verum quidem eſſe, at non eodem modo, proinde argumentum eſſe fallax, quum mutet quid in quale, neque oſtendere quòd ab eodem incipiat facultas ſuperior, in quo deſinit inferior: nam inquit ſingulare eſſe intelligibile, quatenus eſt ſingulare, at non quatenus eſt materiale, ideò egere opera intellectus agētis, à quo reddatur immateriale. Ego tamen puto ipſum eſſe deceptum, & in ambiguitatem lapſum, argumētum autem noſtrū validū eſſe; modus enim duplex in præſentia cōſiderari poteſt, modus cognoſcentis, & modus rei cognitę: de modo quidē cognoſcentis verum eſt id, quod Iauellus dicit, nā alio modo intellectus recipit ſingulare, alio modo

enſus; intellectus enim ſine vſu organi recipit,& à phantaſia, non ab ipſomet obiecto materiali, proinde ſpeciem ſingularis recipit ſpiritalius, quàm recipiat ſenſus,& phantaſia: at de modo ipſius rei falſum dicit; nã ſi modus quoque eſt ens quoddam,& omne ens, quatenus eſt ens, eſt etiam intelligibile, vt ipſe ibidem ait, neceſſe eſt vt ſingulare ſit ab intellectu intelligibile ſecundum omnes modos, etiam ſecundum conditiones ſingularitatis, quæ ſunt hic, & nunc; non enim entia omnia cognoſceret intellectus, ſi modum ſingularis, quo ſingulare à ſenſu cognoſcitur, ipſe non intelligeret. Eſt præterea in dictis Iauelli repugnãtia manifeſta: nam in quæſt. 15. quinti Metaphyſ. ipſe opinionem D. Thomæ ſequens de principio ſingularitatis, aſſerit ipſum eſſe materiã; ergo ſecundum hanc eius ſententiam dicere quatenus ſingulare eſt dicere quatenus materiale, nam dictio illa, quatenus, notat rationẽ formalem; ſingulare igitur, ſi eſt intelligibile quatenus ſingulare, eſt intelligibile quatenus materiale; quomodo ergo aſſerit eſſe intelligibile vt ſingulare; & negat eſſe intelligibile vt materiale? Argumenta quoque ipſius facile ſoluuntur. Ad primum negamus vtranque propoſitionem: minor quidem manifeſtè falſa eſt,& petit id, quod probandum erat, nẽpe ſenſum ab intellectu differre per hoc quod primò cognoſcit ſingulare; dicimus enim nõ per id ſenſum differre ab intellectu, ſed per hoc, quòd ſenſus in ſingulari gradum ſiſtit, & ipſum ſolum cognoſcit, intellectus verò in eo non ſiſtit, ſed progreditur ad vniuerſale tanquam ad præcipuum, & finale obiectum: ſic enim nec phantaſia per hoc differt à ſenſu, quod non incipiat ab imaginatione rei præſentis; à qua ſenſus incipit, ſed incipit ipſa quoque à cognitione rei præſentis; & differt à ſenſu nõ per hoc, ſed quia imaginari poteſt etiam rem abſentem, quod vero ad maiorem attinet, quando dicit, illud eſt primò intelligibile ab intellectu, quo primo diſtinguitur intellectus à ſenſu, quum bis ponat eã dictionem, primò, cõſiderandum eſt quomodo eam ſumat; vel enim vtrobique intelligit primitate originis, vt intelligere debet quia de hac tantùm loquimur,& hac ratione maior eſt falſa, non enim intellectus differt à ſenſu per id, quod primò intelligit primitate originis, imò in hoc cõuenit cum ſenſu, ſi verò vtrobiq; accipiat primitatem principalitatis, vera eſt maior, ſed ad rẽ non facit differre namque intellectum à ſenſu concedimus per cognitionẽ vniuerſalis, quod primò, id eſt, præcipuè ab eo intelligitur: quod ſi dicens, quo primo differt intellectus à ſenſu, intelligat quo præcipuo, dicens autem, illud eſt primò intelligibile, intelligat ſecundũ originem, falſa ſic quoq; eſt maior; nam præcipuè diſtinguitur intellectus à ſenſu per cognitionẽ vniuerſalis, non tamen hoc primùm cognoſcit ſecundum originem; quum enim hæc ſit præcipua,& finalis operatio, debet eſſe poſterior cognitione ſingularis, quoniam illa, quæ ad finem diriguntur, debent ipſi fini anteire. Ad ſecundum poſſumus negare conſequentiam, quia perfectio, & actuatio intellectus non conſiſtit in cognitione ſingularis; quòd ſi tueri etiam contendat hanc eſſe actuationem aliquam, poſſumus totum concedere: ad probationem autem falſitatis dicimus intellectum ad cognoſcendum ſingulare non indiguiſſe intellectu agente, ſed propter abſtractionem vniuerſalis; quoniam igitur cognitio vniuerſalium eſt præcipua, & propria operatio intellectus, fuit ei neceſſaria opera intellectus agentis, & hoc pronunciatur clarè ab Ariſtotele in eo contex. 10. lib. 3. de Anima: ideo argumentum quoque, quod inde Iauellus ſumit, vanum eſt,& nititur prauæ eius loci interpretationi; Ariſtotel. enim cognitionem ſingularis ibi comparat cum linea recta, non cum obliqua, proinde vult ſingulare primò intelligi, non vniuerſale. Plura hac de re legi poſſunt apud Gregorium Ariminenſem 1. Sentent. diſtinctione 3. quæſtione 3.

Declaratio quæſtionis de ordine intelligendi vniuerſalia. *Cap. VI.*

HAec de intellectione ſingularium dicta ſint. Multo maior nos de vniuerſalibus difficultas manet: quum enim alia magis, alia minus vniuerſalia ſint, dubiũ eſt vtrum prius ab intellectu cognoſcatur, an magis vniuerſale, an minus; vt an prius in mente noſtra imprimatur conceptus corporis, deinde conceptus viuentis, deinde animalis, deinde hominis,& equi,& aliarum ſpecierũ, an è cõtrario, primùm cognoſcatur ſpecies, dein genus propinquius, deinde alia remotiora, & poſtremũ omnium id, quod ſupremũ eſt; loquimur aũt de tẽporis tantum, atq. originis ordine, & de ſola cognitione confuſa, hoc eſt de prima rudi horum ſimplicium conceptuum impreſſione in nobis; etenim diſtinctæ cognitionis ordinem arbitrarium eſſe iam diximus, ideoq. de ipſo præcepta à Logico tradi; nec vllus vnquam dubitauit, quin in adipiſcenda diſtincta rerum notitia neceſſarium ſit prius vniuerſaliora cognoſcere, quam minus vniuerſalia, qa nequeunt hæc perfectè cognoſci, niſi illa ſint perfectè cognita; eſt enim genus de eſſentia ſpeciei, proinde nõ põt perfectè cognoſci ſpecies ignorato genere; igitur neceſſe eſt prius naturam corporis intelligere, quàm naturam viuentis,& hanc prius, quam naturã animalis, & hanc prius, quam naturas proprias ſpecierum: hoc ordine traditã ab Ariſt. eſſe naturalẽ philoſophiam nos in lib. noſtro de Naturalis

ſcientię conſtitutione demõſtrauimus, cumq; ordinem in 3. contex. lib 1. Phyſ auſcultat. ab Ariſt. propoſitum eſſe arbitramur. De hoc igitur diſtinctæ cognitionis ordine, nos in præſentia non loquimur ſed de ordine cognitionis confuſæ quē cognoſcere potius nos oportet vt rem naturalē, & mentis noſtræ proprietatem quandam cognitu dignam, quàm vlla de hoc præcepta tradere, quandoquidem illa, quæ non in noſtro arbitrio poſita, ſed naturalia, & neceſſaria ſunt, ſub ſcientiam potius, q̃ ſub præceptiones noſtras cadere vidētur. Præterea neque confuſæ notitiæ noſtræ cum diſtincta comparationem vllam in præſentia factum ſumus, quum id quoque certum ſit, confuſam cuiuſq; rei notitiam præcedere diſtinctæ cognitioni eiuſdem rei: dimiſſa igitur penitus cognitione diſtincta, ſolā confuſam conſideraturi ſumus, & ratione duce inueſtigaturi, an cognitione confuſa prius origine, ac tempore cognoſcatur a noſtro intellectu magis vniuerſale, an minus vniuerſale.

Scoti opinio & argumenta. *Cap. VII.*

VAriæ hac de re opiniones extiterunt, quarum quæ extremæ, & contrariæ ſunt, vna Thomæ, altera Scoti aliæ verò mediæ Scotus in 1. ſentent. diſt. 3. q. 2. aſſerit minus vniuerſale, hoc eſt vltimam ſpeciem, eſſe primum cognitum ab intellectu noſtro cognitione confuſa, & ad id probandum tribus argumentis vtitur. Primum, quod a Scotiſtis validiſſimum eſſe cenſetur, tale eſt: agens naturale ſatis propinquum patiēti ſufficienter præparato, atque ideo ad recipiendū; ſecluſo omni impedimento, producit effectum perfectiſſimum, quem producere poteſt; proponatur igitur cognoſcēdus homo in diſtantia debita conſtitutus, qui poſſit mouere, & cognoſci & vt corpus, & vt animal, & vt homo, obiectum hoc eſt agens naturale conuenienter propinquum, nec impeditum, intellectus autem noſter eſt naturaliter aptus, ac præparatus ad omnem conceptum recipiendum, ergo prius imprimetur in intellectu conceptus hominis, qui aliorū perfectiſſimus eſt; potentia namque imprimendi conceptum hominis tanquam validior præualebit alijs, ſcilicet potentiæ imprimendi conceptum corporis, & conceptum animalis; itaque prius cognoſcetur homo, quàm animal, & corpus. Secundò ita argumentatur Scotus: ſi primum cognitum eſſet magis vniuerſale, diuina ſcientia eſſet omnium prima ſecūdum ordinem noſtrum cognoſcendi; conſequens falſum eſt, vt eius inſcriptio declarat, inſcribitur enim μετὰ τὰ φυσικά, hoc eſt, poſt naturalem ſcientiam addiſcenda: patet conſequentia; quia ſubiectum Metaphyſicæ eſt ens prout ens eſt, quod eſt omnium ampliſſimum, quare eſſet etiam nobis omniū notiſſimum. Tertiò ſic: ſi primum cognitum eſſet magis vniuerſale, maximum tempus interponeretur antequam a ſummo genere ad ſpeciem infimam peruenīremus, quia trāſeundum eſt per omnia genera media, quorū aliqua ſunt ignota, vt ait Ariſtoteles in contex. 38. ſeptimi Metaphyſicorum, vbi dicit ignorari proximum genus aſini, & equi. Quartò idem ſic confirmare poſſumus: ita ſe habet ſpecies ad genus, vt ſingulare ad ſpeciem; vt enim ſingulare ſub ſpecie eſt, & ea de ipſo prædicatur in quid, ita ſpecies eſt ſub genere, quod de ea in quid prædicatur; atqui indiuiduum cognoſcitur ab intellectu prius quàm ſpecies, ſicut antè oſtenſum eſt; ergo etiam ſpecies prius, quàm genus. Præterea res iudicantur magis, vel minus tales ex maiore, vel minore propinquitate ad primū tale; atqui id, quod primum omnium intelligitur, eſt ſingulare, & illi propinquior eſt ſpecies, quàm genus; ergo prius ab intellectu cognoſcitur ſpecies, quam genus.

Thom. opinio & argumenta. *Cap VIII.*

D Thomas verò in proœmio 1. Phyſic. & in 1. par. Sum. q. 85 contrariam ſententiam tuetur, primum cognitum cognitione confuſa eſſe magis vniuerſale, eamque probat auctoritate Ariſtot. in proœmio 1. Phyſic. qui eam manifeſtè pronuntiare videtur, dicens a magis vniuerſalibus ad minus vniuerſalia progrediendum eſſe tanquam a notioribus nobis: probat etiam hoc Ariſtot. ibidem hoc pacto: omne totum cognoſcitur prius, quàm partes, tum a ſenſu, tum ab intellectu; at magis vniuerſale reſpectu minus vniuerſalis eſt totum quoddā, quod etiam Porphyrius aſſerit in capite de Specie, ergo prius ab intellectu cognoſcitur id, quod magis vniuerſale eſt, quàm id, quod minus. Vtitur præter ea Thomas tali argumento, quo huiuſce rei rationem, & cauſam adducere videtur: mens noſtra, quando naſcimur, eſt ſicuti tabella abraſa, in qua nihil deſcriptum eſt, non poteſt igitur a perfecta ignorantia ad perfectam ſcientiam tranſire, niſi per media, atqui perfecta cognitio eſt cognitio infimæ ſpeciei, cognitio verò vniuerſalium eſt confuſa, & potentialis, quia cognitio animalis eſt hominis cognitio poteſtate, & confuſè, debet igitur auſpicari ab vniuerſalioribus, quorum cognitio confuſior atque imperfectior eſt, deinde per differentias deſcendere, donec plenam, & perfectam vltimarum ſpecierum cognitionem adipiſcatur, harum enim perfecta cognitio eſt finis noſtræ contemplationis. Experientia quoque hoc comprobatur; nam multorum animalium, ac multarum ſtirpiū ſpeciē, & naturam propriā ignoramus, genus tamen cognoſcimus, & inter genera

illud magis cognoſcimus, quod communius eſt: cuius nulla alia eſſe videtur ratio, quàm quòd facilius cognitu eſt genus, quã ſpecies, proinde etiam prius cognoſcitur; nã id, quod facilius cognitu eſt, prius tempore cognoſcitur, quum cognitio noſtra à facilioribus incipiat. Prætereà, idem confirmabat exemplo illo vulgato animalis à remoto loco venientis: primum enim non cognoſcitur, niſi vt corpus, quia diſcernere adhuc non poſſumus an ſit animal, an corpus aliquod inanimatum; poſtea verò propinquius factum cognoſcitur eſſe animal, at non diſcernitur an ſit homo, an equus, an aſinus; poſtea verò cognoſcitur etiam vt homo: quoniam igitur ex ſenſione intellectio fit, eodem ordine debet intellectus vniuerſalia intelligere, quo à ſenſu ſingularia ſentiuntur; à ſenſu autem illud cognoſcitur primum vt hoc corpus, deinde vt hoc animal, tandem verò vt hic homo: ſimiliter ergo ab intellectu debet primum cõcipi corpus, deinde animal, tandem verò homo. Horum autem argumentum vis, & efficacitas poſtea, quum huiuſce rei veritatem declarabimus, diligentius expendetur.

Genuæ opinio, & prædictarum opinionum conciliatio. *Cap. IX.*

HAs duas contrarias D. Thomæ, & Scoti ſententias M. Antonius Genua præceptor meus putauit media quadam opinione poſſe conciliari: dixit enim diſtinguendam eſſe cognitionem, duplex enim eſt vna actualis, altera habitualis. actualis cognitio eſt quęlibet prima cuiuſque rei apprehenſio ex phantaſmate oblato intellectui, & ipſum mouente actu. habitualis verò eſt quędam naturalis aptitudo, & propenſio tum rerum cognoſcibilium, vt ordine quodam ab intellectu recipiantur, tum ipſius intellectus ad eas ordinatim recipiendas: hac diſtinctione conſtituta dicebat D. Thomã & Scotum cõcordes eſſe, quũ ambo dixerint cognitione cõfuſa actuali primum cognitum eſſe ſpeciem infimam, cognitione autem confuſa habituali primum cognitũ eſſe id, quod eſt maximè vniuerſale: hanc Scoti ſententiam fuiſſe facilè oſtendebat, conſiderando ea, quæ à Scoto dicuntur in prædicta ſua quæſtione; ibi namque Scotus dicit, ſi cõſideremus aptitudinem ſeu habilitatẽ intellectus vt ab obiectis perficiatur, & ipſarum quoq; rerum aptitudinem vt ipſum perficiant ordine quodam, is ordo talis eſt, vt prius communiores conceptus ſint imprimendi, quàm minus communes, natura enim in omnib. progreditur ab imperfecto ad perfectum: at quando accedit intellectus ad actum ipſum apprehendendi, & cognoſcendi, perturbatur hic ordo, & impeditur à facultate motrice infimæ ſpeciei, quæ validior eſt, quum eius ſingulare validius moueat ſenſum, proinde facit vt prius in intellectu imprimatur ſpecies quã genus: quare dubitandum non eſt vtrunque dictum manifeſtè a Scoto fuiſſe prolatum. Quòd verò & D. Thomas vtrunque protulerit, oſtendere nitebatur conſiderando ea, quæ ab ipſo dicuntur in prædicto proœmio 1. Phyſic. nàm ibi in cont. 5. D. Thomas aſſerit hoc nomen, homo, notius nobis eſſe, quàm partes definitionis, animal, & rationale, quare concedit hominem eſſe nobis notiorem cognitione confuſa, quàm animal, reſpicit enim actualem cognitionem, q̃ etiam Scotus reſpexit: quando autem dicit vniuerſalius eſſe nobis notius, reſpicit habitualem cognitionẽ, non amplius actualem, vt eius verba declarant inquit enim intellectum tendẽtem ad perfectionem adipiſcendam auſpicari primum à cognitione rerum vniuerſaliorũ, quæ imperfectiores ſunt, & ab ijs ad minus vniuerſales tranſire, donec ad infimam ſpeciem, quæ perfectiſſima eſt, perueniat: ſic autem D. Thomas denotat cognitionem habitualem, quum conſideret naturalem illam intellectus habilitatẽ vt ordine quodam diuerſos habitus adipiſcatur, quæ conſentanea etiam eſt ipſi naturæ, quæ in operando procedere ſemper ſolet ab imperfectioribus ad perfectiora: Sed hęc dicẽs Genua videtur potius in omnibus ad vnguem ſequi opinionem Scoti, & niti ad eam trahere verba Thomæ, quàm aliquid medium, quo illi concilientur, adducere: Scotus enim in illa ſua quæſtione tum vtitur illa ipſa diſtinctione notitiæ actualis, & habitualis, tũ hæc tria dicta probat, cognitione actuali confuſa primũ cognitũ eſſe minus vniuerſale; cognitione actuali diſtincta primum cognitum eſſe magis vniuerſale; cognitione habituali primum cognitum eſſe magis vniuerſale; quæ omnia ſequẽs Genua nititur ea D. Thomæ attribuere. Attamen primum dictum a ſententia D. Thomæ alieniſſimũ eſt, qui abſq; dubio putauit cognitione actuali confuſa primum cognitum eſſe magis vniuerſale: dicẽs enim mentem noſtrã naſci vt tabellam abraſam, in qua nihil ſcriptũ eſt, & auſpicari a conceptibus imperfectioribus, non ſolam aptitudinem reſpicit, ſed actũ ipſum apprehendendi, hunc enim vult eſſe aptitudini conſentaneum, ita vt, quo ordine aptus eſt intellectus res apprehendere, & quo ipſæ ſunt aptæ apprehendi, eo ipſo apprehendantur ab intellectu, neque vllam impedimẽti mentionem facit: contra verò Scotus inquit actum aptitudini contrarium eſſe propter impedimentum illarum a magna vi motrice ſpeciei, quod quidem neq; a D. Thome dr̃, neque videtur eſſe conſentaneum rationi, quia natura nihil fruſtra facit, quare non debuit menti noſtræ tribuere hanc naturalem aptitudinẽ vt certo ordine res cognoſcat, ſi nunquã ſeruan-

dus hic ordo erat, ſed potius contrarius; ſic enim propenſio illa naturalis nunquam duceretur ad actum, quod dicendum eſſe non videtur. Neque verba Thomæ in contex. 5. primi Phyſic. id, quod Genua exiſtimauit, ſignificare poſſunt. ibi nãq; & D. Thomas, & Ariſt. ſpeciem conſiderant tanquam totum definibile, quod dicunt notius eſſe partibus definitionis, hoc autem dicere nihil aliud eſt, quàm dicere ſpeciem prius cognoſci confusè, quàm diſtinctè, quod quidem clarum eſt, & à nemine vnquam negatum: ideo animaduertẽdum eſt animal reſpectu hominis poſſe duobus mõdis conſiderari, vno modo vt eius pars eſſentialis, qua ratione homo vt totum confuſum notius eſt animali vt parte, idq; ibi ſignificare D. Thomas voluit, vt legẽtibus manifeſtũ eſt: Altero autem modo, vt totum potẽtiale continens hominem vt partem, in quo ſenſu ibi nõ accipitur: ſed putauit D. Thomas genus ita acceptum vt totum quoddam confuſum, eſſe prius cognitum cognitione confuſa, quã ſpeciem, quod tamen Scotus negauit; hoc autem eſt, de quo nunc eſt nobis propoſita diſputatio: quare D. Thomas, & Scotus hac in re cõcordes non ſunt.

Zimaræ, & Achillini opinio. Cap. X.

MArcus Antonius Zimara, & Alexander Achillinus prædictis argumẽtis moti in mediam quandam ſententiã inciderũt, quam tutiſſimã eſſe exiſtimarunt: dixerunt enim & D. Thomæ, & Scoti opinionẽ vniuersè ſumptam vtranque falſam eſſe, veram tamen eſſe vtranque vt particularem, quia in quibuſdam notum prius eſt magis vniuerſale, in quibuſdã verò minus vniuerſale; proinde nullam certã vniuerſalem regulam de primo cognito tradi poſſe: ideoque erraſſe D. Thomã dicentem in omnibus primum cognitum eſſe magis vniuerſale, erraſſe etiam Scotum, putantem minus vniuerſale in omnibus eſſe primum cognitum, quanquã (dicunt) minus errauit D. Thomas, quia ſæpius euenit, vt magis vniuerſale ſit primum cognitũ, quàm vt minus vniuerſale. Quòd autem vtrunque cõtingat, probant ſic: multi cognoſcunt id, quod offertur, eſſe herbam, ſed quænam herbæ ſpecies ſit, ignorant, & cognoſcunt aliquod eſſe animal, quæ verò animalis ſpecies, ignorant; tunc igitur eſt illis prius cognitũ magis vniuerſale, quàm minus vniuerſale, quandoque tamen contrariũ contingit: nam Ariſt. 7. Metaphyſ. cõtextu 28. inquit aliqua genera media ignorari, vt proximũ genus equi, & aſini; tunc igitur notior eſt ſpecies, quàm genus, quum ſpecies equi, & aſini cognoſcãtur, proximum autem eorum genus ignoretur. Huius diuerſitatis cauſam refert Zimara in ſenſum: omnis enim intellectualis cognitio à ſenſu pendet, ſenſilia verò, quæ per ſe, & propriè ſentiuntur, accidentia ſunt, ideo ex horum varietate prouenit in intellectu hęc diuerſitas; quando enim accidentia generis ſunt magis ſenſilia, quàm accidentia ſpeciei, tunc prius cognoſcitur ab intellectu genus, quàm ſpecies, quando autem magis ſenſilia ſunt accidentia ſpeciei, quàm accidentia generis, prius cognoſcitur ab intellectu ſpecies, quã genus, magis enim ſenſilia ſunt accidentia propria equi, & aſini, quam accidẽtia proximi eorum generis, ideo prius cognitæ ſunt intellectui hæ ſpecies, quàm illud genus. Hæc fuit horum ſententia, quæ quantum in ſe veritatis habeat, poſtea re cognita intelligetur.

Noſtræ cognitionis diſtinctio. Cap. XI.

IN hac difficultate, & ſententiarum varietate vt veritas manifeſta fiat, & aliorum errores cognoſcantur, neceſſarium ante omnia eſt rectè diſtinguere, ne in ambiguitatẽ, in quam plures inciderunt, nos quoq; labamur; etenim in hoc plures defeciſſe arbitror, quòd non bene diſtinxerunt, illa nanq;, qua multi vſi ſunt, cognitionis noſtræ diſtinctio, in actualem, & habitualem, reprehenſione non vacat: quanquam enim nominũ impoſitiones, & appellationes arbitrariæ eſſe videntur, cõuenit tamen à proprijs vocabulorum ſignificationib. non recedere, quod illi fecerũt, dum cognitionem habitualem impropriè admodum ab eis acceptam, ab actuali diſtinxerunt: quemadmodum enim potentia acquirendi habitum non rectè habitus nominatur, ita neque aptitudo intellectus ad habitus ordinatim comparandos rectè appellatur cognitio habitualis, quum neq; adhuc cognitio ſit, neq; habitus vllus in intellectu inſit, ſed rectius potentialis appellaretur: ſic enim opponi poſſet cognitioni actuali; quoniam actui non habitus opponitur, ſed potentia: quæ autem propriè ſit vocanda habitualis cognitio, poſtea conſiderabimus: nunc dicimus nil aliud ſua illa diſtinctione eos ſignificaſſe, quàm noſtram cognitionem vel actualem eſſe, vel potentialem, conſtat enim eos pro potentiali habitualem accepiſſe: vnde aliũ ipſorum errorem colligimus, ꝙ de vtraq; hac cognitione duo contraria dicta protulerunt, quum tamen idem de vtraq; aſſerendum ſit; quoniam, vt paulo ante dicebamus, nulla naturalis aptitudo poteſt eſſe fruſtra, aptitudo autem noſtri intellectus ad res certo ordine intelligendas nõ poteſt eſſe potentia Logica, quum inſit intellectui etiam nobis non cogitantibus proinde ad actum ducenda eſt, ita vt cognitio actualis eodem ordine acquiratur, quo naturaliter apta eſt acquiri, & debita ſeruetur conſonantia in rebus naturæ; idem ergo eſſe debet ordo cognitionis actualis, & cogni-

tionis potentialis, quam illi ſatis impropriè habitualem appellarunt: propterea nos dimiſſa potentiali ſolam actualem conſiderabimus, quum de vtriuſq; ordine idem ſentiẽdum ſit, & hãc opportuniore partitione ita diuidemus: omnis noſtra actualis cognitio vel confuſa eſt, vel diſtincta; quæ aũt vtraq; ſit, docet Ariſt. in initio libri 2. Poſter. Analyt. nam rei ſimplicis cognitionem habemus confuſam quando cognoſcimus ipſam eſſe, & ignoramus quid ſit; diſtinctam verò quando etiam quid ſit cognoſcimus; rem autem complexã confuſè cognoſcere eſt ignorata cauſa noſſe ſolũ ꝙ ſit, diſtinctè verò eſt cognoſcere propter quid: vtraque hæc adhuc duplex eſt, & hac diſtinctione omnem tolli difficultatẽ arbitror: ſed etiã in ſola confuſa notitia conſiderare ſatis eſt, quum de hac ſola ſit nobis propoſita diſputatio; eãdem enim diſtinctionem etiam diſtinctæ cognitioni accommodare quiſq; facilè poterit: certum eſt actualem noſtram confuſam rei ſimplicis notitiam duplicem eſſe, vel enim eſt prima rei apprehenſio, quam antea nunquam cognouimus; vel eſt actualis cognitio rei etiam prius cognitę: quãdo enim mathematicus à ſomno excitatus incipit contemplari aliquod theorema mathematicũ, eſt quidem illa actualis cognitio illius rei, non eſt tamen prima eius apprehẽſio, quia ille iampridem theorema illud apprehendit, & eam rem ſæpius aliàs intellexit: prima autem conceptuum impreſſio magna ex parte in pueritia fit; ordinatim enim res, quæ à ſenſibus intellectui offeruntur, apprehendere incipimus, quas prius non cognoueramus, licèt eum cognoſcendi ordinem in illa ętate nõ aĩaduertamus; in ſingulo enim noſtrum neceſſe eſt aliquãdo primum fuiſſe impreſſum conceptum animalis, conceptũ equi, conceptũ bouis, & alios omnes; idq; vt plurimum in pueritia factum eſt; euenit tñ vt etiã adultis, ac ſenibus offerantur res aliquæ eis antea prorſus incognitæ, proinde confuſi earum conceptus tunc primũ in illorũ animis imprimantur, quum prius nullã prorſus earum notitiam habuerint. Quum ergo ita rem ſeſe habere manifeſtum ſit, liceat nobis hanc diſtinctionem proponere tũ rei, tum vocabulorum ſignificationi maximè cõſentaneam: cognitio noſtra actualis confuſa duplex eſt, vna originalis, altera verò habitualis; rectius enim habitualis appellatur illa, quæ fit ex habitu iampridem acquiſito, vt quñ ego equum actu intelligo, cuius notitiam iampridem in pueritia acquiſiui, quam mera aptitudo ad habitus cõparandos; intellectus enim poſtquam contraxit habitus, poteſt res actu contemplari, quãdo vult; ideo eam actualem cognitionem, quę fit ex habitu, voco in præſentia cognitionem habitualem: ſed quando primum concepi animo equum, illa fuit prima origo impreſſionis illius conceptus, eamq; in præſentia appello cognitionem originalem: quare actualem non accipio vt ab habituali diſtinctam, ſicut eam Scotus, & alij acceperunt, ſed vt communem originali, & habituali, quum vtranque actualem eſſe manifeſtum ſit; nec dubito quin omnes iudicioſi viri noſtram hanc & habitualis, & actualis notitiæ acceptionem tanquã maximè propriam, & rei, ac vocibus ipſis conuenientẽ approbaturi ſint.

Quodnam ſit primum cognitum cognitione actuali originali confuſa. Cap. XII.

HAc diſtinctione conſtituta puto totã huiuſce rei veritatẽ tribus aſſertionibus contineri, quarum prima de cognitione originali talis eſt: primum cognitione actuali originali confuſa eſt maximè vniuerſale, vt rectè ſenſit D. Thomas, & cum eo Auerroes, & Græci omnes, quam ſententiam defendit etiã Ioannes Gãdauenſis aduerſus Scotum in ſua quęſtione in procemio 1. Phyſic. Probatur aſſertio hæc multifariam: primum quidem auctoritate, & ratione Ariſt. in eo procemio, quam ſuperius quoque conſiderauimus; ſed ea nunc accuratius eſt perpendenda: Ariſt. enim eo in loco inquit à magis vniuerſalibus ad minus vniuerſalia progrediendum eſſe tanquã à notioribus nobis, & rationem adducit, quoniam omne totum, & confuſum notius nobis eſt, quàm partes. Nõ latuit Scotiſtas locus ille, qui reſponderunt Ariſt. ibi loqui de ordine cognitionis diſtinctæ, quam in ea ſcientia traditurus erat, proinde locum illum Scoto non obeſſe, quum etiã Scotus fateatur cognitione diſtincta prius eſſe cognitum magis vniuerſale quã minus vniuerſale; ſed de cognitione cõfuſa nihil ex eo loco colligi; quum de ea ibi Ariſtotel. non loquatur. At hoc dicentes, ſignificant ſe Ariſt. & eius artificium non intelligere, quod breuiter declaro. Ariſtotel. ibi in 4. cõtex. proponẽs ab vniuerſalibus ad particularia progrediẽdum eſſe, vtique ſignificat ordinem cognitionis diſtinctæ: proponit enim ordinẽ ſeruandum in tractandis reb. naturalibus, quarum cognitionem tradendam ſibi propoſuit nõ confuſam, ſed diſtinctam; hanc enim nos adhuc non habemus, ſed eam ex lectione librorum Ariſt. adipiſcimur. Poſteà verò probans Ariſt. illam cõcluſionem, aſſumpſit eam minorem, vniuerſalius eſt nobis notius, quam tribus argumentis confirmauit, nec potuit intelligere alio modo notius, quàm cognitione confuſa, quod manifeſtum eſt in tribus illis argumẽtis: totum enim eſt notius ſenſui, quàm partes cognitione confuſa: nomen eſt nobis notius, quã definitio, cognitione confuſa, vt etiam expreſsè ibi Ariſtot. teſtatur, dum inquit nomen ſignificare totum quoddã confuſe. prima quoque puerorum cognitio quando omnem *vi*rum vocant patrem, & omnem fœminã ma-

trem, eſt cognitio confuſa: itaq; ſi conueniens, & valida eſſe debeat illa triplex minoris propoſitionis probatio, non poteſt minor illa intelligi, niſi de cognitione cōfuſa. Præterea, dicens ibi Ariſt. in cōtex. 4. vniuerſale eſſe totū quoddam, & multa continere vt partes, confuſam cognitionem denotat; id enim quod accipitur vt totum cōfuſum, & prius notum, quàm partes, non eſt niſi confuſè cognitum, quum adhuc ignorentur partes: in ordine autem cognitionis diſtinctę animal genus non modo vt totum cognoſcitur prius, quàm ſpecies, verū etiam vt ſingularum ſpecierum pars eſſentialis; quod quidē Ariſt. ibi non conſiderat, quia ſumit totum cōe vt confuſè tantū cognitum. Patet igitur Ariſt. probantē ex ea minore concluſionem poſitam in initio illius 4. cōtextus, argumentari à confuſa noſtra cognitione ad diſtinctam, quam in ea ſcientia tradere vult; ordinem enim ſeruandum in tradenda perfecta ſcientia rerum naturalium confirmat ex ordine cognitionis noſtræ confuſæ, tanquam ex ordine noſtro addiſcendi naturali probans ordinē artificioſum: nam, quemadmodum initio dicebamus, ordo, quo diſtinctam rerum notitiam comparamus, artificioſus, atq; arbitrarius eſt, ordo autem, quo à pueritia per ſenſus cognitionem rerum confuſam acquirimus, naturalis eſt: quoniam igitur hic cōfuſæ cognitionis ordo eiuſmodi eſt, vt prius cognoſcamus ea, quæ magis vniuerſalia ſunt, poſtea verò illa, quæ ſunt minus vniuerſalia; ex hoc infert Ariſt. talem eſſe debere etiam ordinem diſtinctę cognitionis, quem in ea ſcientia ſeruaturus erat: voluit autem ea ratione ſignificare, artem debere in hoc naturam imitari, nempe vt ordo artificioſus, quo ad rerum ſcientiam adipiſcendam vtamur, ſequatur mentis noſtræ propenſionem naturalem; ita; vt eo ordine ad rerū ſcientiam capeſſendam progrediamur, quo ipſa naturaliter, ac ſine artificio noſtro res apprehendit: ſic enim ordinem doctrinæ ſequi ordinem rerum naturaliū docuimus aliàs in libris de Methodis; quod autem Ariſt. ab ordine cognitionis confuſę ad ordinem diſtinctę cognitionis argumentetur, ex eo etiam patet, quòd diſtincta cognitione & magis vniuerſalia, & minus vniuerſalia eo in loco incognita eſſe ſtatuūtur: quando ergo inquit Ariſt. vniuerſaliora eſſe nobis notiora, non poteſt intelligere niſi cognitione confuſa. Alio quoq; argumento hæc prima noſtra aſſertio cōfirmari poteſt, quod à Scoto adducitur in ſua quæſtione prędicta ad ſuam tuendam opinionem, nec vidit Scotus illud contra ipſum facere, & D. Thomæ opinioni ſuffragari; imò ego arbitror hoc eſſe validiſſimum omnium argumentorum, quæ aduerſus Scotum pro ſentētia noſtra adduci poſſint, etenim vera huius noſtræ aſſertionis ratio, & æquata cauſa eo argumētो adducitur: Scotus ita argumentatur illud eſt facilioris intellectionis, quod eſt facilioris abſtractionis; ſpecies eſt facilioris abſtractionis, quā genus; ergo ſpecies eſt facilioris intellectionis, proinde eſt prius cognita, quam genus; in eo enim conſentire omnes videntur, ꝙ ea, quæ faciliora cognitu ſunt, prius etiam cognoſcantur, idque veriſſimum eſt, vt poſtea dicemus; maior propoſitio clara eſt eo fundamento cōſtituto, ꝙ vniuerſalium intellectio eſt abſtractio quædam, vel non fit ſine abſtractione; minorem ita probat: illud facilius abſtrahitur, qđ à paucioribus ſeparatur; at ſpecies à paucioribus ſeparatur, genus verò à pluribus; ergo ſpecies facilius abſtrahitur, quàm genus: maior manifeſta eſſe videtur, minor probatur, quia ſpecies abiungitur mente à ſolis accidentibus indiuiduātibus, genus verò ſeparatur & ab eiſdem, & ab ipſa quoque ſpeciei natura, & quanto ſuperius in categoria genus fuerit, tanto à pluribus ſeparabitur, nempe ab omnib. eo inferioribus; corpus igitur eſt difficillimæ abſtractionis, homo verò, & equus facillimæ. Hoc Scoti argumentum manifeſtè ipſi aduerſatur, & miror ꝙ multi eius fallaciam non animaduerterint; nam in ſpecie ſunt aggregatæ plures conditiones, & coniunctæ plures differētiæ, quàm in genere, omnes enim conditiones, quæ actu ſunt in animali, ſunt etiam in homine, & aliæ pręter eas; ideò ſi animal ab homine àbſtrahere velimus, oportet vt conditiones hominis proprias relinquamus, reliquas verò communiores accipiamus; quare ſpecies maiorem habet compoſitionem, quàm genus, & genus eſt ſimplicius ſpecie: quoniam igitur abſtrahere eſt aliqua accipere dimiſſis alijs, certū eſt difficultatem abſtractionis conſiſtere in accipiēdo plura relinquendo pauca, non in accipiendo pauca relinquendo plura: proinde in abſtractione ſpeciei vltimæ verum eſt id, quod Scotus dicit, pauca relinqui, ſed hoc non facit abſtractionem faciliorem, vt ipſe ſumit, ſed potius difficiliorem; nam ſi pauca relinquuntur, plura ſumuntur; quoniam igitur in infima ſpecie ſunt coniunctę plurimæ differentię, & cōditiones, in ſupremo autē genere paucæ, ideo difficillima eſt abſtractio infimæ ſpeciei, ſummi verò generis facillima: in eo igiṯ deceptus eſt Scotus, ꝙ ex paucitate iudicans abſtractionis facilitatem, paucitatem accepit eorū, quæ relinquuntur, quum eorum, quæ ſumuntur, accipere debuerit; ſi nāque aceruus lignorum proponatur, ex quo ſint aliqua accipienda, & aliqua relinquenda, certum eſt facilitatem auferendi conſiſtere in paucitate eorum, quę accipiuntur, non eorum, quę relinquuntur; nam facilius eſt pauca ligna auferre relinquendo multa, quā auferre multa relinquendo pauca. Videtur autem Scotus hoc argumento vtens ſtatuiſſe fundamentum hoc, ꝙ intellectus abſtrahens

ſtrahēs hoc ab alijs, debet cognoſcere illa alia, a quib. abſtrahit: ſic enim videtur abſtractionis difficultas conſiſtere in multitudine eorum, quæ relinquuntur: ſed id minimè verum eſt, & aduerſatur propriæ naturæ abſtractionis, & ſignificationi huius vocis, abſtrahere; nil enim aliud eſt abſtrahere, niſi apprehendere vnum non apprehenſis alijs, vt abſtrahere animal ab homine, nil aliud eſt, quàm ſolam animalis naturam in homine contemplari, propria hominis natura nō conſiderata; eſt igitur neceſſaria abſtractionis conditio, vt in ipſo abſtrahendi actu reliqua non cognoſcanť, & id ſolū quod apprehenditur, intelligatur, quia ſi in illo actu alia quoque cognoſcantur, nulla fit abſtractio. Ideo ſi accepta maiore propoſitione argumēti Scoti, minorem illi veriorem ſubiungamus, fiet argumentum efficaciſſimum ad eius ſententiam oppugnandā, noſtrā verò, ac D. Thomæ demonſtrandam illud eſt facilioris intellectionis, quod eſt facilioris abſtractionis, at genus eſt facilioris abſtractionis, quàm ſpecies, ergo eſt facilioris intellectionis, proinde prius cognoſcitur quàm ſpecies. Videtur etiam ſententia hæc conſona eſſe opinioni omnium antiquorum philoſophorum, omnes enim putarunt facillimum eſſe rerum conuenientiā cognoſcere, differentias autem difficillimū, qui enim omnes rerum differentias, quibus inter ſe diſcrepant, cognoſcat, is rerū omnium ſcientiā habet, facilius ergo vniuerſalia cognoſcimus, in quibus res conueniunt, ꝙ propria, quibus differunt: idq; etiam quotidie experimur, nam ego aliqñ vidi piſcem quendam, quē putaui eſſe auratum piſcem, tamen piſcatores dixerunt nō eſſe piſcem auratum, ſed aliā quandam ſpeciem, ego igitur ſolam conuenietiam illius piſcis cum aurato animaduerti, differentiam autem non animaduerti: ſic pueri conuenientiam aſini cū equo, & mulo cognoſcunt, ſed eorū differentias non diſcernunt: nos quoque adulti cognoſcimus ex loco valde remoto conuenientiam equi, & aſini, & muli, differentiam verò conſpicere non poſſumus, niſi propinquiores ſimus, facilius igitur conuenientia cognoſcitur, quàm differentia. Poſſumus præterea argumentum ſumere ab ordine ſentiendi, quoniam enim omnis noſtra intellectio a ſenſu originem ſumit, neceſſe eſt, vt qualis eſt ſentiendi ordo, talis ſit ēt ordo intelligēdi, præſertim cognitione cōfuſa, de qua nunc loquimur; ſciendū itaque eſt illa, quę propriè, ac per ſe ſentiuntur, accidentia eſſe, ſubſtantiam autē non ſentiri per ſe, ſed per accidens, vt ait Ariſt. in 2. lib. de Anima, exiſtunt autem accidentia omnia in ſubſtantijs indiuiduis, & quia in eiſdē latent etiam naturæ omnes communes, ideo accidentium quoque hoc eſt diſcrimen, ꝙ alia inſequuntur naturam communiorem, alia naturam minus cōem: nutriri enim & augeri competit omni viuenti, proinde huic homini competit quatenus habet in ſe naturam viuentis, ſentire autem omni animali, & huic homini quatenus habet animalis naturam, loqui verò homini tantum, & huic homini quatenus eſt homo: conceptus igitur confuſus rei vniuerſalis in intellectu nō fit niſi ex ſenſione accidentium illius vniuerſalis a ſenſu facta. videtur autem omnis natura communis in ſingularibus latens habere neceſſario aliqua accidentia ſenſilia eam inſequentia, neque dicēdum eſt dari genus aliquod, cuius nullum ſit in ſingularibus ſenſile accidens, vt ſignificat Ariſt. in lib. 2. Priorum Analyt. ca. vlt. ibi nanque videtur innuere naturam omnem relinquere aliquod in corpore veſtigium ſui, per quod cognoſcatur, eſſet enim reprehendenda natura, ſi aliquā communem naturam in rebus ſenſilibus poſuiſſet, quæ nullam haberet ſenſilem affectionem, per quam confusè ſaltem cognoſci poſſit: argumento eſſe poteſt anima noſtra rationalis, quæ maximè omnium formarum materiam informantium elata eſt ſupra materiam, ſenſiles tamen habet operationes, per quas in homine cognoſcitur, vt docere, & loqui, & manibus ad plurima opera vti, ſunt enim manus organum intellectus, non quidem ad cognoſcendum, ſed ad agendum: ipſa quoque prima materia, quamuis à ſenſibus remotiſſima, iiſque maximè abſcondita, habet tamen in corporibus aliqua ſenſilia accidentia, vt quantitatem, & mutabilitatem, per quam ab Ariſt. demonſtrata fuit: hinc colligimus, ſingularia non ſolius infimæ ſpeciei ſingularia eſſe, ſed omnium quoque ſuperiorum generum; Socrates enim non ſolum eſt hic homo, verum etiam hoc animal; & hoc viuens, & hoc corpus, omnia igitur ſingularia, quæ in aliqua natura communi conueniant; neceſſe eſt vt aliquibus etiam communibus accidentibus participent, quæ illam inſequantur, & ſint tanquam ſenſilia illius ſigna, atque veſtigia. Hæc quum ita ſeſe habeār, rationi conſonum, imò etiam neceſſarium eſt, vt accidentia vniuerſaliorum facilius ſentiātur, proinde etiam prius, quàm accidentia minus vniuerſalium; quo fit, vt etiam intellectui prius offerantur magis vniuerſalia quam minus vniuerſalia: hoc autem probatur tum extenſionem, tum intēſionem motionis conſiderando: extēſionem quidem, quia illud magis mouet, quod ſæpius mouet, atqui accidentia corporis ſæpius offerunť ſenſui, quàm accidentia animalis, & accidentia animalis ſæpius quàm accidentia equi: nam accidentia corporis offeruntur ſenſui in oībus corporibus tam animatis, quàm inanimatis, accidētia vero animalis in ſolis animalibus, ſed nō minus in equo, quàm in cane, & in leone, & in alijs, accidentia verò equi in ſolo equo; patet autem in oībus ex iterata, & multiplicam-

actione prodire aliquid, quod ex vnico actu prouenire non poteſt, nam multæ guttæ cauant lapidem, quem neq; vna, neque pauciores cauarent, itaque accidentia rerum communiorum magis agunt in ſenſum actione extẽſiua, quàm accidentia rerum minus communium, proinde cõceptus vniuerſaliores ſępius offeruntur intellectui, & magis ipſum mouẽt, quàm conceptus minus communes; quamobrem ſi tot actuales motiones ad imprimẽdũ cõceptum requiruntur, quibus pauciores non imprimerent, neceſſe eſt vt prius conceptus communiores quam minus communes in intellectu imprimantur. Dico præterea accidentia rerum communiorum magis agere in ſenſum intenſione actionis, quàm accidentium minus communium, propterea quòd accidentia vniuerſaliorum ſimpliciora ſunt, & pauciores differentias continent, accidentia verò minus communium plures differentias comprehendunt, etenim ex neceſſitate continent omnes differentias vniuerſaliorum; nam differentia, qua diſtinguitur animal a planta, comprehẽditur ab ea differentia, qua diſtinguitur equus ab aſino: ideo qui cognoſcit accidentia, quibus differt equus ab aſino, neceſſe eſt vt ſimul cognoſcat accidentia, quibus differt animal a planta, non tamen è contrario, quia poteſt in equo diſcerni differentia, qua differt a plãta, & illa ignorari, qua differt ab aſino, quod idem intellectui contingere neceſſarium eſt: nam conceptus animalis ſimplicior eſt, quàm conceptus equi, & eſſe poteſt ſine illo, at conceptus equi maiorem habet compoſitionem, quum neceſſario contineat actu conceptum animalis, ſiquidem equus eſt eſſentialiter animal; ideo conceptus inferiorum in categoria, vt etiam Scotus aſſerit, in ſuperiorum conceptus reſoluuntur: quoniam igitur facilius apprehenditur vnum, quàm duo ſimul, neceſſe eſt vt facilius cognoſcat animal, quàm equus, animal enim eſt animal, & non eſt equus, equus verò eſt actu & equus, & animal: hoc autem experientia manifeſtè comprobatur; nam pueri primum non diſtinguunt equum ab aſino, neque a boue, ſed eos omnes eodem nomine boues vocant, quia rudem illam animalis figuram, & motũ conſpicãtur, videntq; illud commune accidens, quod hi omnes currum trahunt; at particularia lineamenta figuræ ſingulorum, & particulares motuum conditiones nondum diſcernunt, hæ namque differentiæ continent illas, quare maiorem iudicandi vim in ſenſu requirunt, vt videantur. Hinc ſumi poteſt ratio erroris Scoti: ipſe enim iudicabat agens validius ad agendum ex maiore eius perfectione, quod quidem verum nõ eſt; ſed agẽs validius eſſe iudicatur ex maiore eius proportione cum patiente: hoc eſt, ex maiore conuenientia potentiæ actiuæ cum potentia paſſiua patientis; in initio autem totius noſtrę cognitionis omnes animi noſtri facultates rudes & potentiales ſunt, ideo illa, quæ ſunt rudia, & potẽtialia, facilius in animo imprimuntur: quia maiorem habent proportionem, & conuenientiam cum facultate recipientis, & quia facilius eſt vnum imprimere, quàm plura ſic enim videmus etiam ignem calidiſſimũ agentẽ in aquam non ſtatim imprimere omnes ſimul gradus caloris, ſed vnũ, deinde aliũ, donec imprimat omnes: huius autem difficultatis ratio ſumitur ex iis, quæ aliàs de intellectu, ac de ſenſu diximus: cognoſcunt enim nõ ſolum patiendo, ſed etiam agendo, hoc eſt, receptam ſpeciem iudicando: vis autem iudicatrix in principio debilis eſt, nec poteſt illa ſtatim iudicare, quæ plures differentias continẽt, ſed prius iudicat ſingulas differẽtias, & per gradus peruenit ad cognitionem perfectam, qua omnes ſimul differentias comprehendit; nihil enim aliud eſt cognoſcere primo corpus, deinde viuens, deinde animal, deinde equum niſi ordine quodam vti in his omnibus conceptibus, qui in equo ſunt, apprehendendis, donec omnes ſint apprehenſi: nam apprehendere vt corpus, eſt apprehendere ſolum conceptum corporis abiunctum ab aliis, apprehẽdere autem animal eſt apprehendere ſimul, corpus, & animal, & hæc abſtrahere a natura equi, ſed apprehendere vt equum, eſt omnes ſimul apprehendere, quoniam equus eſt eſſentialiter, & corpus & animal. Demonſtratur maximè huiuſce rei veritas argumento illo vulgato, nec tamen a pleriſque ſatis intellecto, quod ſumitur ab homine procul veniente; primum enim cognoſcitur vt hoc corpus, deinde vt hoc animal, tandem verò vt hic homo, ſenſus ergo prius diſcernit accidentia cõmuniorum, deinde accidentia minus communium, quare mens quoq; in intelligendo eundem ordinem ſeruat. Multi tamen putant argumentum hoc debile eſſe, & facile ſolui, dicendo ſenſum ob nimiam diſtantiam tunc decipi, ideoque non eſſe ſumendum argumentum ab hoc exemplo, in quo anima in iudicando decipitur, ſed ponendum eſſe obiectum in diſtantia conueniente, vbi nõ decipiatur, quia tunc manifeſtum erit illud idem mouere primum vt hunc hominem, non vt hoc corpus. Sed qui hoc dicunt, huius argumenti vim nõ percipiunt, quod ſi bene intelligatur, inſolubile eſt, & eſt demonſtratio à poſteriori: ipſi autem decipiuntur, dũ dicunt in prædicto exemplo ſenſum decipi; decipitur enim quando exiſtimatur eſſe aliquid, quod non eſt, in hoc autem exemplo quando res illa primum iudicatur vt corpus, ſic creditur eſſe id, quod eſt: non eſt ergo deceptio, ſed eſt imperfecta, & confuſa cognitio vt autem huius argumenti efficacitas intelligatur, ita argumentor: id quod validius

lidius monet ſenſum, prius etiam ipſum mouet, atqui accidentia corporis validius ſenſum mouent, quàm accidentia animalis, & hominis, ergo accidentia corporis prius ſentiuntur; maiorem negare nemo poteſt. Scotus quoque hac eadem vtitur: minorem ita probo: quando pluribus agentibus idem offertur impedimentum, à quo vnum ex eis non prohibetur ne agat, cætera verò prohibētur, id, quod prohiberi non poteſt, validius agit, etenim ſuperat vim impedimenti, quàm ſuperare alia non poſſunt, ille autem homo mouere ſenſum poteſt, & vt hoc corpus, & vt hoc animal, & vt hic homo, nimia autem illa diſtātia eſt vnum & idem impedimentum his omnibus oblatum, ab eo tamen non poteſt impediri quin moueat vt corpus, impeditur autē ne moueat vt animal, & vt homo; ergo validius agit vt corpus, quàm vt animal, vel vt homo, & huius ratio iam declarata eſt ſuperius: argumentum igitur efficaciſſimum eſt, & ſolui non poteſt.

De primo cognito cognitione habituali confuſa. Cap. XIII.

De illa verò actuali cognitione, quæ fit ex habitu prius acquiſito, aliud eſt aſſerendum; hæc autem fieri duobus modis poteſt: quum enim in intellectu nullus maneat impreſſus cōceptus, ſicut alibi demonſtrauimus, non poteſt intellectus intelligere actu, niſi a phantaſmate moueatur; phātaſma autem vel eſt productum ab obiecto externo præſente, vel ab imagine prius impreſſa in memoria abſque præſentia externi obiecti: itaque ſi externum obiectum abſens eſſe ſtatuatur, & intellectus iam habens habitum intelligat ex motione facta à phantaſmate iam ſeruato in memoria, profero hanc aſſertionem, quæ ex tribus propoſitis ordine ſecunda eſt, de hac habituali cognitione nihil certi pronūciari poteſt, ſed tum magis vniuerſale, tum minus vniuerſale poteſt eſſe primum cognitum: huius ratio in promptu eſt, quia intellectus iam ſtatuitur contraxiſſe omnes habitus, tam communiores, quàm minus communes, & poteſt eos contemplari quando vult, & eo ordine, quo vult; ideo vir ſapiēns poſtquam à ſomno excitatus eſt, poteſt ſtatim naturam corporis contemplari, vel naturam animalis, vel naturam equi, & aliam quamlibet, cuius contemplādæ habitum iam acquiſiuerit. Tertia demum aſſertio eſt: cognitione habituali, quæ fiat ex oblatione obiecti materialis externi, primum cognitum eſt minus vniuerſale, cuius accidentia mouere ſenſum poſſint; vt ſi ſtatuatur me iampridem cognouiſſe & corpus, & animal, & hominem, & mihi in diſtantia conuenien te offeratur homo, ita vt ſenſum mouere poſſit & vt corpus, & vt animal, & vt homo, mouebit primum vt homo, quod eſt dicere, mouebit ſecundum hæc omnia ſimul: quod ſi diſtantia tanta ſit, vt mouere poſſit vt corpus, & vt animal, non tamen vt homo, mouebit primū vt animal, & ita quodlibet externū obiectum, quod ſenſui offeratur, ſemper mouebit primo ſenſum, & per ſenſum etiam intellectum ſecundum conceptum minus communem inter illos, ſecundum quos mouere poſſit. Ad hanc demonſtrandam nō poteſt efficacius argumētum adduci, quàm illud, quod primum a Scoto allatum eſt; id enim reuera nullam habet efficacitatem de prima actuali cognitione, quam nos originalem appellamus, ſed de habituali, prout nos in præſentia habitualē ſumimus, eſt efficaciſſimum, & tale eſt: Agēs naturale applicatum patienti bene præparato, ſecluſo omni impedimento, producit effectū perfectiſſimum quem producere poteſt; agit enim ſecundum omnes ſuas vires, & patiens iam eſt ita præparatum, vt tantundem ſtatim recipere aptum ſit quantum agens agere poteſt: igitur ſi obiectum poteſt illico mouere & vt corpus, & vt animal, & vt homo, mouebit ſtatim vt homo, quia conceptus hominis perfectiſſimus eſt, & alios omnes cōtinet, ipſe autem intellectus eſt optimè præparatus, quia iā prius contraxit habitum & corporis contemplandi, & animalis, & hominis, homine igitur oblato omnes ſimul apprehendit, dum apprehendit vt hominem: & hoc experientia manifeſtè comprobatur; cuilibet enim cognoſcenti corpus, & animal, & equū ſi offerat equus, ſtatim dicet eſſe equum: ideò Scotiſtæ dum huiuſmodi exemplo, & argumento prædicto vtuntur, non animaduertunt ſe decipi, quum putēt ſe probare de prima noſtra originali cognitione, probetur tamen nō de originali, ſed ſolum de illa, quæ fit ex habitu antea contracto: etenim de prima originali cognitione ſecus eſt, tunc enim intellectus noſter rudis, & ineptus eſt, nec poteſt ſimul totam rei perfectionem apprehendere, ſed per gradus, & paulatim eam apprehendit; quare incipit a communioribus conceptibus rei oblatæ, quemadmodum antea declarauimus. Errarunt etiam ob eiuſmodi exempla alij nonnulli, qui propriam de primo cognito ſententiam proferentes dixerunt, cognitione actuali confuſa magis vniuerſale vel prius cognoſci, quā minus vniuerſale, vel ſimul cum illo, poſterius autē nunquam, propterea quod cum conceptu rei minus vniuerſalis coniuncti ſunt alij omnes cōceptus communiores. Sed iſti nō animaduerterunt, eam non eſſe primam actualem cognitionem, ſed eſſe habitualem: quando enim ſimul omnes cognoſcuntur, ea non eſt prima origo cognitionis noſtræ, ſed eſt cognitio ex habitu, quæ originalem præſupponit; in ipſa autem originali neceſſe eſt eum ordinem eſſe

ſeruatum

ſeruatum, quē diximus, vt prius acquiſiti fuerint conceptus communiores, quàm minus communes, idque fit potiſſimum in pueritia, & nobis non animaduertentibus. Notādum autem eſt, poſſe in homine adulto contingere, vt, licet nō omnes habitus acquiſiuerit ſed ſolos communiores, ſi illi offeratur aliqua noua ſpecies non ei cognita prius, ſtatim imprimatur eius conceptus confuſus in intellectu; hoc enim fiet propter præparationem factam à conceptibus communioribus, qui iam ſunt impreſſi: nam ſi mihi offeratur aliquod animal nouum, quod nūquam amplius viderim, poſſum primo aſpectu non diſcernere adhuc proprias differentias, quib. differt ab alijs, ſed ſolum inſpicere communia quædam accidentia, in quibus conuenit cum aliquo alio animali; quod nobis frequenter euenit in auibus, & piſcibus; & tunc non cognoſcimus illā ſpeciem ſecundum propriam rationem, ſed ſolum ſub ratione generis nobis antea cogniti; poſſum etiam primo aſpectu notare propria illius animalis accidentia, quibus diſtinguitur ab alijs, quæ nunquam in alio vidi, & ſtatim dicere hanc eſſe nouam ſpeciem animalis mihi anteà non cognitam; tunc autem imprimitur in animo meo conceptus confuſus illius ſpeciei, etiamſi nomen ignorē; neq; ob id ſequitur ſpeciem primo cognoſci cognitione originali, etenim genera iampridem cognoui in alijs animalibus, ſi non in illo, hanc autem ſpeciem nūnc primum; non enim tunc imprimeretur conceptus illius ſpeciei, niſi habetem prius contractos habitus generum ſuperiorū, qui intellectum præpararunt, & ad huius ſpeciei cognitionem aptum reddiderunt: illa igitur eius ſpeciei cognitio erit ſecundum ſe prima originalis cognitio, quam præceſſere tempore cognitiones originales generum ſuperiorum; ratione autem conceptuum communiorum pōt illa eadem cognitio vocari habitualis, qm̄ ex poſſeſſione habituum vniuerſaliorum potuit ſtatim conceptus illius ſpeciei confuſus in intellectu imprimi. Hæc, quæ de habituali cognitione diximus, à ſnīa D. Thomæ aliena non ſunt; neque illi aduerſantur: ipſe enim dicens eſſe primo cognitum magis vniuerſale, ſolam originalem cognitionē reſpexit, quare id, quod de habituali diximus, ipſe non negaret, vt cuilibet eius verba conſideranti manifeſtum eſſe poteſt. Sed aduerſus Scotum de cognitione originali confuſa puto eſſe demonſtratum, magis vniuerſale ſemper eſſe primum cognitū; ſimiliter contra Zimaram, et Achillinum, qui dixerunt primum cognitum eſſe quandoque magis vniuerſale, quandoque minus vniuerſale. Sed veritas manifeſtiſſima reddetur, ſi ſolutis omnibus iſtorum argumentis, omnem hac in re difficultatem ſuſtulerimus.

Contrariorum argumentorum ſolutio. Cap. XIV.

SOluenda ſunt argumenta, quæ & Scoti & recentiorū opinioni ſuffragari videbantur. Primum Scoti quantum roboris habeat, iam diximus: validum enim eſt de cognitione habituali, at non de originali, in qua mēs noſtra patiens non eſt adhuc bene præparata, vt recipere poſſit totam actionem agentis; quod verò Scotus dicit, eam habere æquam potentiam recipiendi omnes conceptus, verum aliquo modo eſt, ſed aliquo etiam modo non verum, nam etiam prima materia potentiam habet æquè omnes formas recipiendi, non tamē eas recipit, niſi conuenienter præparetur; & ad alias recipiendas maiorem præparationem poſtulat, ad alias verò minorem; & aliquæ ſūt formæ, quarum tanta eſt perfectio, vt recipi in materia non poſſint, niſi prius aliæ imperfectiores receptæ ſint quod ergo dicitur, materiam habere æquam potentiam recipiendi omnes formas; verum eſt reſpiciendo ſolam priuatiuam præparationem, ſed nō eſt verum de poſitiua, priuatiua materiæ præparatio eſt, vt æque oībus formis careat, ſic enim æquè omnium eſt receptiua; at poſitiua præparatio non æqua ad omnes formas requiritur, ſed ad alias maior, ad alias minor, neque præparationem hanc habet materia ex ſua natura, ſed eā recipit ab alio: idem prorſus de mente noſtra recipiente dicendum eſt; rudis enim naſcitur, & æquè omnibus conceptibus carens, proinde æquè omnium receptiua: ſed præter hanc priuatiuā præparationem requirit etiā aliam poſitiuam, quæ non æqua reſpectu omnium conceptuum eſt; quare ſine hac non poteſt ſtatim quemlibet conceptum recipere: ratio autem huius eſt, quam antea tetigimus, quia natura (vt dicitur) non facit ſaltum à pura potentia, & ſumma imperfectione ad ſupremā perfectionem, ſed per media tranſit, donec ad vltimam perfectionem perueniat. Hęc autem tum per ſe manifeſta ſunt, tum manifeſtiora redduntur, ſi argumentum hoc Scoti contra ipſum retorqueamus: nam ſi agens naturale non impeditum producit ſtatim effectū perfectiſſimum, quē producere poteſt, ergo oblata intellectui ſpecies aliqua vltima, vt equus, deberet ſtatim producere conceptum ſuum diſtinctum, quia diſtincta cognitio eſt perfectior, quàm confuſa; conſequens tamen ipſi quoque Scoto aduerſatur, qui putat primū cognitū cognitione diſtincta eſſe magis vniuerſale. Scotiſtæ tamē aliqui hoc animaduertentes Scotum tueri nituntur eius verba perpendendo: quum enim ipſe dicat agens naturale producere ſtatim effectum perfectiſſimum, quem primo poteſt, perpendunt ipſi eam dictionem, primo, & dicunt ſpeciem vltimam

non

non poſſe primo producere conceptum diſtinctum, ſed ſolum confuſum, quia diſtinctus maiorem laborem, ac diſcurſum requirit, nec primo imprimi poteſt. Sed per hoc Scotus nõ defenditur: hoc enim dicentes fatentur non eſſe vniuersè veram illam Scoti propoſitionẽ; agens naturale producit ſtatim effectum perfectiſſimum, quem producere poteſt, ſed debitam patientis præparationem requirit. Quòd ſi dicendo, quod primo poteſt, reſpicimus præparationem patientis, vt reſpicere debemus, vera eſt propoſitio: ſed vltima ſpecies non poteſt producere primo, niſi conceptum vniuerſalem, quoniam ad alios particulares recipiendos nondum eſt mens noſtra bene præparata. Secundum Scoti argumentum erat: ſi primũ cognitum cognitione confuſa eſſet magis vniuerſale, ſequeretur Metaphyſicam inter omnes ſcientias eſſe primam reſpectu noſtræ cognitionis. Hoc quoque contra Scotum retorqueo: quæro an ſcientiæ ſint diſponẽdæ inter ſe, iuxta ordinem cognitionis noſtræ diſtinctę, an cõfuſæ: ſi diſtinctæ, ergo ſimpliciter metaphyſica quo ad nos eſt prima, quia etiam apud Scotũ magis vniuerſale eſt primo cognitum cognitione diſtincta, quare argumentũ etiam contra ipſum facit: ſi verò confuſæ, ergo libri de Cælo, & libri de Animalibus ſunt anteponendi libris Phyſicæ auſcultationis, ſi minus vniuerſale eſt nobis primo notum cognitione confuſa, vt Scotus putat, nam ſubiectum librorum Phyſicæ auſcultationis vniuerſalius eſt, quàm proprium dictorũ librorum ſubiectum. Ad argumentum autem multæ ſolent afferri reſponſiones, ſed alijs dimiſſis hãc ego tutiſſimam, & optimam eſſe puto: metaphyſica non alia ratione dr̃ vltima quo ad nos, & poſt naturalem ſcientiam attingenda, niſi ratione partis in ea, maximè pcipuæ, in qua agitur de ſubſtantijs à materia abiunctis per eſſentiam, quæ quum ſint à ſenſibus noſtris remotiſſimæ, & maximè vniuerſales in cauſando, ſunt etiam nobis ignotiſſimæ, nec poſſunt cognoſci, niſi prius cognita ſint quædam, quæ declarantur in naturali philoſophia: Metaphyſica igitur poſt naturalem ſcientiam addiſcenda eſt, quia ordo melioris noſtræ cognitionis hoc requirit. Sed aduerſus hanc reſpõſionem argumentabatur dupliciter M. Antonius Genua. Primo, quia pars Metaphyſicę, quæ eſt de abiunctis à materia per eſſentiã, parua, & minima eſt reſpectu illius partis, quæ eſt de ente, prout ens eſt, & de illis, quæ vocari ſolent abſtracta per indifferentiam, hæc enim maxima eſt; quum igitur ſcientia à parte maiore ſit nominanda, viget argumentum Scoti, metaphyſica enim prima quoad nos erit, non vltima. Secundo, quia ſequeretur ſecandam eſſe Metaphyſicã in duas partes; quarum altera, quæ eſt de ente, prout ens eſt, ante naturalẽ legenda eſſet, vt argumentum Scoti demonſtrat, altera verò, quæ eſt de ſubſtantijs à materia ſeparatis, legenda eſſet poſt naturalem. Hæ tamen obiectiones contra noſtram reſponſionẽ non ſunt alicuius momenti. Non prior, quia pars illa Metaphyſic. quæ eſt de diuinis, quis mole parua ſit, tamen præſtantia ac dignitate eſt maxima, nam multo pluris æſtimanda eſt leuis, ac breuis tractatio de reb. nobiliſſimis; quàm diligens, & prolixa de rebus ignobilioribus, vt ait Ariſtoteles in 1. lib. de Partib. animal. cap. vltimo. Confirmatur hoc ex communi illius diſciplinæ appellatione: ſolet enim vocari ſciẽtia diuina, neque ob aliã cauſam, niſi quia præcipuum eius ſubiectum eſt Deus, & res diuinæ: ergo ſi à parte minima nominatur diuina, quoniã ea pars nobiliſſima, ac maximè præcipua eſt, poteſt etiam appellari ob eandẽ rationem μετὰ τὰ φυσικά, propter eandẽ præſtãtiſſimã partem. Videmus præterea Ariſtotelem in Prooemio Metaphyſicæ ſummis laudibus eam ſcientiam extollere, & verè ſapientiam appellare, neque ob aliam rationẽ, niſi quòd primas cauſas conſiderat: etenim ratione entis, prout ens eſt, diceretur potiùs ignobiliſſima, quoniam ens cõmuniſſimum omnium eſt, & quantò aliquod eſt in prædicando communius, tantò eſt ignobilius. Altera quoque obiectio friuola eſt, nec ſequitur ſecandam eſſe Metaphyſicam in duas partes; quia ſi ipſam rerum naturã ſpectemus, quatenus nobis conſiderandæ, & cognoſcẽdæ proponuntur, oportuit de abiunctis à materia per eſſentiam, & de abiunctis per indifferentiam; non duas eſſe diſciplinas, ſed vnam, & eandem: ea autem tota legenda à nobis eſt poſt naturalem philoſophiam, ſumendo huius ordinis rationem à parte eius præcipua, quæ nõ ſolùm ignotiſſima nobis eſt, ſed etiam neceſſariò requirit, vt priùs cognita ſit ſcientia naturalis: itaque naturalis ordine doctrinæ prędedit Metaphyſicam, quia ſine eius cognitione pars Metaphyſicæ præcipua intelligi à nobis non poſſet. Tertium argumentum Scoti erat: Si magis vniuerſale eſſet primò cognitum, maximum tempus interponeretur, antequam à ſummo genere ad infimas ſpecies perueniremus, quia plura intermedia genera vltimis ſpeciebus proxima ignorantur. Hoc quoque contra Scotum conuerti poteſt: ſimiliter enim dicam, ſi vltima ſpecies eſſet primum cognitum, maximum tempus interponeretur, antequam ab ea ad ſupremum genus perueniremus; quoniam illa media genera, per quæ tranſeundum eſt, ſunt incognita. Si verò dicat Scotus, non eſſe neceſſarium vt, à ſpecie ad ſuperiora aſcendentes tranſeamus per omnia media, ita nos quoq; ſoluere eius argumentum poſſumus, dicendo verum quidẽ de cognitione diſtincta eſſe id, quod Sco-

tus ait, ſed falſum eſſe de confuſa: nam diſtincta cognitione à ſuperioribus ad inferiora deſcendētes neceſſe eſt, vt omnia media cognoſcamus, omnia namque de ſpeciebus infimis eſſentialiter prædicantur, quare nullum eorū ignorādum eſt, ſi ſpecierum diſtincta, & perfecta cognitio habenda ſit; ſed in ordine cognitionis confuſæ non eſt neceſſarium, vt oīa media cognoſcamus, quia poteſt ſpecies confuſè cognoſci ignorato penitus aliquo eius attributo eſſentiali; ſic ambulantem per totā fori longitudinem neceſſe eſt ab vna extremitate ad alteram peruenire, at nō eſt neceſſarium vt pedibus tangat omnes inter medios lapides: neque ob id fit, vt ſententia noſtra de primo cognito ſit vera ſolum vt particularis, quod exiſtimauit Zimara, eſt enim vniuerſè vera; quia in omnibus cognitio noſtra cōfuſa incipit a maximè vniuerſalibus, nūquam ab infima ſpecie: nunquam enim nō cognoſcitur genus proximum aſini & equi, tamen ſatis eſt ſi ante cognitionem equi fuerint cognita ex neceſſitate plura ſuperiora genera, vt corpus, & viuens, & animal, ab his enim incipit cognitio noſtra, nō a proprio ſpeciei conceptu: ſic igitur in omnib. primum cognitum eſt maximè vniuerſale, nunquam ſpecies vltima. Quòd autem argumentum Scoti debiliſſimum ſit, ex eo patet, quòd, quemadmodum ipſe dixit aliqua genera ignorari, quum ſpecies cognoſcantur, ita nos obijcere illi poſſumus, multas ſpecies vltimas ignorari, quū plura earum genera, ea præſertim, quæ ampliſſima ſunt, cognoſcantur, ſic enim oſtēditur, vel non eſſe infimam ſpeciem primum cognitum, vel ſaltem non in omnibus, proinde ſententiam Scoti nō eſſe vniuerſè veram: at ſententiam noſtram vniuerſè veram eſſe ex eo oſtenditur, ꝙ ſemper ante cognitionem ſpeciei cognoſcuntur remotiora genera, licet aliqua proxima ignorentur. Alio quoque modo ſoluere hoc argumentum poſſumus, perpendēdo verba Ariſt. in eo context. 28. libri 7. Metaphyſicorum: ibi namq; non dicit genus proximum equi & aſini eſſe penitus incognitum ſed eſſe innominatum, non eſt autem illatio efficax, nomine caret, ergo eſt penitus incognitum; poteſt enim res cognoſci confuſè, etiamſi nomen ignoretur; vt patet in mutis & ſurdis, & in infantibus, qui abſq; vlla nominum intelligentia confuſè res animo concipiunt per accidentia earum ſenſilia, quæ à ſenſibus intellectui offeruntur: id enim quod dici ſolet, cognitionem nominis eſſe principium omnis noſtræ cognitionis, verum eſt de illa notitia, quā addiſcendo acquirimus, nempe vel aliquem audiendo, vel alicuius ſcripta legendo; niſi enim nomina intelligamus, nihil diſcere poſſumus: at non eſt verum de cognitione in nobis naturaliter acquiſita ꝑ ſenſus, ſic enim poſſumus etiā nominibus ignoratis res in animo confuſè concipere; imo primi homines prius confuſè res cognouerūt, poſtea illis nomina impoſuerunt; dico igitur proximum genus aſini, & equi, quamuis nomen non habeat, notius tamen eſſe aſino, & equo; communia namque accidētia, in quib. conueniūt, faciliora cognitu ſunt, quàm propria, per quæ diſtinguuntur; hæc enim & in ſenſu, & in intellectu maiorem iudicandi vim requirunt, quod patet in ijs animalibus, quando procul aſpiciuntur: quum enim videamus animal hominem portare, vel currū vehere, & communem quandam figuram inſpiciamus, cognoſcimus eſſe neceſſarium vt ſit vel equus, vel mulus, vel aſinus, ſed quodnā horum ſit adhuc ignoramus: tunc igitur cognoſcimus accidentia illius generis innominati, propria verò illorum animalium accidentia non inſpicimus. Id autem, quod diximus, cōfirmatur per illa, quæ dicuntur ab Ariſtotele in libro Categoriarum, in capite de Relatiuis, vbi ad rectè faciendam reciprocam relatiuorum relationem præcipit vt alteri, quod nomine careat, nomen imponamus, & dicamus caput eſſe capitati caput: ſignificat ergo nomen ſolum eſſe ignotum, non ipſam rem: quia ſi rem quoque ignoraremus, non poſſemus illi nouum nomen imponere: idq; in eo exemplo manifeſtum eſt, quia antequam capitati nomen fingamus, cognoſcimus quid ſit habere caput, ideò nomen illi imponere poſſumus. Hanc igitur reſponſionem ſi ſequamur, dicemus ante ſpeciei cognitionē cognita eſſe confuſè omnia ſuperiora genera, licet eorum aliqua nomine careant. Vtramq; ſolutionem ego ad diluendum Scoti argumentum optimam eſſe cenſeo: prior enim ad hominem ſufficientiſſima eſt, hæc autem poſterior, vt ego puto, veriſſima: qua etiā vtebatur M. Antonius Genua, qui licet Scoti ſententiam ſequeretur; tamen confeſſus eſt, nullam habere efficacitatem argumētum hoc, quod ſumitur ex context. 38 lib. 7. Metaphyſ. quem locum eo modo, quem nunc diximus, interpretatus eſt. Corruit etiam hac ſolutione argumentum Zimaræ, quod ex eo loco ſumebatur, ad probādum non eſſe vniuerſè veram ſententiam noſtram, ſed ſolum in parte: nos enim oſtēdimus primum cognitum ſemper eſſe id, quod vniuerſalius eſt, & nunquam eſſe infimam ſpeciem. Quartum argumentum erat; vt ſe habet ſingulare ad ſpeciem, ita ſe habet ſpecies ad genus: nos verò hoc negamus; quamuis enim aliqua adſit ſimilitudo, habens tamen etiam magnam differentiam, quæ in præſentia magni momenti eſt: dum enim a ſingulari ad ſpeciem aſcendimus, trāſimus ab ordine ad alium ordinem, nempe à re ſenſili ad rem intellectilē; at dum à ſpecie

cie

ele ad genus tranſimus, non variamus rerum ordinem, quia ambo ſunt intelligibilia, hinc fit, vt ſingulare, quum ſenſile ſit, & à ſenſu primum oblatũ, ſit neceſſario primo cognitum, de ſpecie autem hoc dicere non poſſumus, quia hæc non poteſt niſi per abſtractionem cognoſci, quemadmodũ etiam genus, ideo quum genus ſit facilioris abſtractionis, quã ſpecies, prius etiam cognoſcitur, quàm ſpecies, ſingulare verò tali abſtractione non eget, quare eſt abſolutè primum cognitum. Ad vltimum argumentum, quando dicebatur ſpeciem eſſe indiuiduis propinquiorem, quàm genus, dicimus verum quidẽ hoc eſſe ſecundum ordinationem Categoriæ à Logico factam, at ſecundum rei veritatem nõ ita ſeſe rem habere, qua non minus genera, quã ſpecies, habent ſua indiuidua, nam hic homo eſt etiã hoc animal, & hoc corpus, & ita propinquum eſt corpus huic corpori, vt homo huic homini. Vti præterea poſſumus eadem reſponſione, qua præcedens quoque argumentum ſoluimus, nam propinquitas indiuiduorum nullius momenti eſt, dum rerũ ordo variatur: ſi enim de his, quæ eiuſdem ordinis ſunt, loqueretur, vtique efficax argumentum eſſet, oporteret enim id, quod primo cognito propinquius eſt, prius cognoſci: at dum ordinem rerum variamus, & à ſenſilibus ad intelligibilia trãſimus, propinquitas hęc, quę à rei communitate ſumitur, nullius momenti eſt, immo ex ea contrarium colligitur, ſpecies enim ea ratione propinquior eſt indiuiduo, quàm genus, quia plures differentias cõtinens cõtractior eſt, & totam indiuidui ſubſtantiam complectitur, genus verò eam non totam, ſed partem, facilius autem cognoſcitur pars rei aliqua, quã omnes partes ſimul, ob rationem ſatis a nobis in præcedentibus declaratam.

FINIS.